

## OBRAZY IZRAELA

(Starotestamentalne prolegomena do chrystologii obrazu)

Po raz pierwszy pojawiło się już w samej Biblii porównanie obrazu jako dzieła sztuki z Objawieniem w teologicznym tego słowa znaczeniu. Pójdziemy tutaj śladami pierwotnej, występującej w Piśmie św. metafory, z której można wyprowadzić wzorzec dzieła sztuki, mianowicie człowieka stworzonego „na obraz Boży”. Chrześcijańska teologia, o ile chce być uznana za taką, musi uwiarygodnić swą zgodność z tekstem biblijnym — tym uprzywilejowanym świadectwem mówiącym o samo-otwieraniu się Boga. Jakże jest zatem pierwotne pole tej metafory — w Piśmie św. i w życiu gminy izraelskiej, na ile możemy ją poznać z Biblii?

Naszym głównym zadaniem jest rozważyć tekst Rdz 1, w którym pojawia się ta metafora, aby wydobyć z niego z kolei leżącą u jego podłoża teologię; wywodzi się ona ze szkoły kapłańskiej — tego ważnego nurtu w niewoli babilońskiej. Będziemy musieli także zwrócić uwagę na uwarunkowania, jakie umożliwiły powstanie tak niezwyklej metafory w typowo izraelskim świecie i uczyniły ją w nim zrozumiałą. Jest rzeczą jasną, że metafory w Starym Testamencie nie mają własnej historii powstania w naszym znaczeniu, kiedy to mówiąc o takiej historii rozumiemy, że relacja Boga do człowieka mogłaby być przedstawiana różnorodnie, podobnie jak tworzenie obrazów i samo malowanie. Niemniej możemy postawić sobie pytanie: jakie aspekty myśli i przeżyć izraelskich mogą nam wyjaśnić to, że pewien pisarz izraelski zaczerpnął ten właśnie fragment z teologii kapłańskiej? Jest to bowiem ważne zadanie, aby dany tekst ukazać na tle jego źródeł. O wiele ważniejsze jednak i bardziej pociągające dla biblistów jest określenie znaczenia danego tekstu w potocznej mowie Izraela — jako określonej części w całości specyficznych dla tego ludu wiary i przeżyć.

Powinniśmy skierować swoją uwagę na dwie ważne płaszczyzny starotestamentowej wiary. Najpierw chodzi o to, co nazwalibyśmy negatywnym założeniem metafory, a co wyrasta z bezobrazowej wiary klasycznej w Jahwe. Uderzający jest przecież brak obrazów w normatywnej formie religii Jahwe, Boga Izraela. Skoro zaś nie można przedstawiać Boga obrazowo w kulcie, trudno też powiedzieć, komu dałoby się przypisać bez cienia wątpliwości

tytuł: „Obraz Boży”. Po wtóre, pozytywna przesłanka metafory polega na pewnym szerszym i bardziej centralnym aspekcie hebrajskiej kultury, a mianowicie na teomorfizmie w izraelskim patrzeniu na człowieka. W pewien sposób można w Izraelu widzieć Boga w postaci obecności Jego sług, proroków, których On sam kształtuje niezwykle cierpliwą ręką. Te dwa aspekty są obecne w wewnętrznej strukturze dzieła kapłańskiego. Ukazuje się tam kult, w którym Jahwe nie występuje nigdzie jako obraz; i uczy się tam także dostrzegania podobieństwa Bożego w człowieku, unikając zarazem całkowicie antropomorficznego mówienia o Bogu. Gdy mamy na uwadze te dwie cechy charakterystyczne pism kapłańskich, dostrzegamy wówczas, iż metafora obrazu staje się wiele mówiąca, o ile tylko podchodzimy do niej od teomorficznej antropologii Izraela, a nie od jego teologii antropomorficznej<sup>1</sup>. Wyobrażanie sobie człowieka jako tego, który jest zdolny być naznaczonym przez Boga łaską i dlatego wyrażać sobą samego Boga, uwypukla jedność Pisma św. tak dalece, że Nowy Testament jawi się po prostu jako wypełnienie Starego<sup>2</sup>.

### Człowiek a Szkoła Kapłańska

Podane w Księdze Rodzaju 1 opowiadanie o stworzeniu należy do tej części tekstu Pięcioksięgu, którą uczeni odnoszą do Szkoły Kapłańskiej — grupy „tradycjonalistów” (ich „powołaniem” było bowiem przypomnianie tradycji religijnej), wydawców i pisarzy teologicznych, którzy na wygnaniu, albo wkrótce potem pracowali nad planem odnowy Izraela po jego upadku. Należy przy tym dodać, że brzmi to dosyć podejrzanie po jakimkolwiek profesorskim przedstawieniu początków starego tekstu religijnego. Faktycznie jednak najpierw przedstawiciele Szkoły Skandynawskiej doszli do tego, że Pięcioksiąg nie powstał za pomocą nożyczek i kleju w starej, bliskowschodniej odmianie gabinetu naukowego. Materiał Pięcioksięgu był stale zmieniany w toku życia i modlitwy ustnej tradycji izraelskiej czci bożej<sup>3</sup>. Stylistyczne właściwości Rdz 1 są jednak znamienne: wskazują na wspólne miejsce tego tekstu i na cały szereg innych oraz zdradzają nastawienia; przesady i teologiczne przeświadczenia odrębnej grupy mężczyzn. Przy zestawieniu z drugim opisem stworzenia w Rdz 2 ten pierwszy

<sup>1</sup> Por. U. Mauser, *Gottesbild und Menschwerdung*, Tübingen 1971.

<sup>2</sup> Tak rozwiązuje problem relacji zachodzącej między dwoma Testamentami wzmiankowany wyżej Mauser.

<sup>3</sup> J. Pedersen, umiarkowany duński przedstawiciel tej Szkoły, pisze, że wszystkie źródła Pięcioksięgu są na równi przed-jak i po-wygnaniowe. *Die Auffassung vom Alten Testament*, w: ZAW 49 (1931) 161—181.

jest o wiele zwięźlejszy; brakuje mu jednak pewnego kunsztu przedstawiania i ma wyraźnie na celu pouczenie. Wyróżnia się on przy tym swym skoncentrowaniem się na woli i słowie Boga, na Bożych nakazach i wyrokach, tak że narzuca się od razu myśl o uczonym dziele izraelskiego kapłaństwa <sup>4</sup>.

Teologia kapłańska przyjmuje formę szczególnego przedstawienia historii i tradycji ludu Izraela. Jawi się po prostu jako opis dziejów. Klucz do jej celów znajduje się w wyczerpującym przyporządkowaniu wierze i kultowi Izraela, które to przyporządkowanie ukazuje się wyraźnie na różnych miejscach *Sepher tol doth* — „księgi rodowodów”. Te właśnie „prawne” ustępy sprawiły, że nadano pismom kapłańskim miano Kodeksu Kapłańskiego, przy czym nazwa ta jest niewłaściwa. Samym sercem opisu nie są bowiem przykazania, lecz teologia w nim zawarta, czyli nauka o tym, jak świętość Boga Izraela staje się udziałem innych. Boża świętość, wpływająca na życie ludzi, jest — według ujęcia kapłanów — najpierw i nade wszystko darem Boga; jednak ze względu na zdolności, jakie stają się udziałem człowieka wraz z przyjęciem tego daru, wynika z niego także nakaz wyrażania we wszystkich dziedzinach życia pierwszeństwa tego jedyne go w swoim rodzaju odniesienia do Boga. Pisarze przejęli wzorzec z o wiele starszego tekstu: „Prawa świętości” z Kpł 17—26. Tam właśnie pojawia się powtarzany wciąż nakaz: „Bądź święty, albowiem Ja, twój Bóg, jestem święty”. Kapłański opis dziejów mówi wyłącznie o przeszłości, ale po to, by móc jaśniej spojrzeć w przyszłość. Jego celem jest nowe ukształtowanie życia i czci Bożej w Izraelu poprzez przezwyciężenie przeszkód dla obecności Jahwe tak, by Izrael mógł się stać w nowym i pełnym tego słowa znaczeniu ludem Bożym. O tej właśnie obecności Boga mówią kapłani, głosząc, iż wynika ona z władztwa i panowania samego Boga, który chce zamieszkać ze swym ludem. W pojęciu władztwa Bożego i Boga, który chce rozbić swój namiot pośród ludzi, dochodzą do głosu dwa przeświadczenia. Po pierwsze, Bóg nie dlatego jest obecny pośród Izraelitów, iż *nolens volens* przekazał im siebie raz na zawsze. Błąd ten był przyczyną duchowej wyniosłości, ganionej przez proroków sprzed niewoli, a zwłaszcza przez Jeremiasza. Bóg nie przestaje być transcendentnym Panem wszechświata, który mieszka „w niebie”. Nie jest więc niczym związany, ale w swej nieograniczonej, suwerennej wolności, skoro już poślubił sobie swój lud w swej nieprzymuszonej woli, dzieli się z nim swym życiem jako jego Bóg. Po wtóre, idea władztwa

<sup>4</sup> Por. G. von Rad, *Das erste Buch Mose: Genesis*, Göttingen 1953—1956.

świadczy o mocnym przekonaniu kapłanów, że cześć Boża wyrażana w kulcie izraelskim została podarowana ludowi jako akt łaski Bożej. Nie jest więc ona czymś, co człowiek czyni, aby zjednać sobie Boga. Zamknięcie Boga w Arce stale towarzyszącej wielbiącej Go wspólnocie było w każdym bądź razie inicjatywą łaski<sup>5</sup>.

Musimy jednak zwrócić uwagę na znaczenie tekstu zawierającego naszą metaforę. Ten mocny akapit z Rdz 1, wraz ze swym pobrzmiewającym liturgicznie, wyraźnym hebraizmem, nie może być potraktowany jako nieistotny wstęp. Gdy uświadomimy sobie, że przywileje Adama przechodzą przez Seta na Abrahama do tego stopnia, iż pierwszy człowiek był także pierwszym Izraelitą, dostrzeżemy wówczas że opowiadanie o stworzeniu stanowi w jakiejś mierze pradawne, mocne uwarunkowanie możliwości aktualnego władztwa Bożego we wspólnocie izraelskiej. Na podstawie szczególnego odniesienia, jakie sam Bóg ustalił już w akcie stworzenia człowieka, historia mogła toczyć się dalej tak, jak to znamy. Abraham, zgodnie z tym, jak go przedstawiali późniejsi pisarze rabinistyczni, jest pierwszym patriarchą. I tylko dzięki temu szczególnemu odniesieniu życie ludzkie, jako szczyt piramidalnie ukształtowanego kosmosu, w którym podstawy są szerokie, a wszystko zwęża się ku szczytowi, może być miejscem samoobjawienia się Boga i Bożej obecności w dziejach tego umiłowanego Izraela, który wywodzi się z lędźwi Adama.

Temat obrazu jawi się jednak osobno w pismach kapłańskich. Powraca na nowo w Rdz 9, w ramach relacji o przymierzu z Noem — jako wzmianka wyjaśniająca prawo określające zabójstwo jako zbrodnię zasadniczą. „Kto przeleje krew ludzką, przez ludzi ma być przelana krew jego, bo człowiek został stworzony na wyobrażenie Boga” (Rdz 9, 6). Nie można jednak powiedzieć, by temat ten został wyraźnie zakreślony w dziele kapłańskim. To zaś dziwne zespolenie pewnej jego izolacji ze strategicznie bardzo ważną jego pozycją sprawia, że metafora obrazu staje się bardzo istotnym, choć treściowo ograniczonym przedmiotem studium Starego Testamentu<sup>6</sup>.

W tym miejscu chcielibyśmy przypomnieć sam tekst: „A wreszcie rzekł Bóg: «Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam, aby panował nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad całą ziemią i nad wszelkim płazem pełzającym po ziemi!» Tak stworzył Bóg człowieka na swe wyobrażenie, na wyobrażenie Boga go stworzył: stworzył mężczyznę

<sup>5</sup> Por. R. E. Clements, *God and Temple*, Oxford 1963, ss. 100—123.

<sup>6</sup> Por. J. Barr, *The Image of God in the Book of Genesis: A Study of Terminology* (BJRL 51), Manchester 1968, ss. 11—26.

i niewiastę. Po czym błogosławił im, mówiąc do nich: «Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszelką istotą żywą, która chodzi po ziemi»” (Rdz 1, 26-28).

Ten stosunkowo długi ustęp, zawierający powtarzające się i godne uwagi hebraizmy, spowodował całą lawinę egzegetycznego atramentu. Większość egzegetów nie może się oderwać od tego ustępu tak długo, dopóki — choćby dla własnego zadowolenia — nie uda im się ustalić, jaki aspekt człowieka ma na uwadze pisarz kapłański, gdy dostrzega w nim odzwierciedlenie Boga<sup>7</sup>. Zaskakująca wielość „rozwiązań” wskazuje na to, że sam sposób postępowania jest tu chyba niewłaściwy. Przegląd interpretacji tego rozdziału w dziejach egzegezy ukazałby głęboko zakorzenione nastawienie komentatorów do wyczytywania w nim własnej, ulubionej przez każdego z nich antropologii. A odnosi się to zarówno do współczesnych starotestamentalistów, jak i do wczesnych apologetów chrześcijańskich oraz do Ojców Kościoła<sup>8</sup>. Lepiej więc będzie zacząć od dwóch niepodważalnych faktów, jakie odkryliśmy w naszym poszukiwaniu wspólnej struktury tekstów kapłańskich. Po pierwsze, jest rzeczą jasną, że człowiek jest samo-otwarcie się Boga w kosmosie, „ikoną Boga w świątyni świata”. Po wtóre, to właśnie ujęcie stanowi przesłankę dla możliwości uzyskania błogosławieństwa poprzez Bożą obecność w Izraelu. Wychodząc z tych założeń, możemy iść dalej w dokładniejszym badaniu języka, w jakim została ujęta omawiana metafora.

Znawcy języków semickich mówią, że *selem*, obraz, jest spokrewniony z wieloma pojęciami używanymi w sensie malowania czy rzeźbienia; należą do nich: syryjskie *sallem* (kształtować), aramejskie *sallem* (zaopatrzyć w statuy) oraz późniejsze hebrajskie *sillem* (przedstawiać). Można przypuszczać, że także słowo *selem* należy do tego słownego korzenia, który się nam gdzieś zapodział, a z którego wyrastają późniejsze odgałęzienia pokrewne, tak że może być on nam potrzebny, aby dostrzec jego językową „przejrzystość” czyli zdolność do ukazania temu, kto się nim posługuje, dlaczego pojęcie to ma takie, a nie inne znaczenie. Niemniej jest czymś bardzo prawdopodobnym, że ten zatracony korzeń może prowadzić nas także ku śladom bardzo dawnego

<sup>7</sup> Von Rad odkrywa tę nić czerwoną w swoim komentarzu do Genesis, w którym opowiada się jednak wyraźnie za tym, że kwestia hegemonii człowieka, podana w zdaniu wyjaśniającym, nie wchodzi tak mocno w definicję obrazu, choć należy do jego następstw zrozumiałych samych przez się.

<sup>8</sup> Por. D. Cairns, *The Image of God in Man*, London 1973.

akkadyjskiego słowa *salama* lub *zalama* (ciąć lub kształtować). Rzeczownikowa forma tego słowa brzmi: *salmu* (obraz, malowidło)<sup>9</sup>. Jako pierwszy ukazał kultyczny wymiar tego pojęcia na tle bliskowschodniej kultury antycznej J. Hehn<sup>10</sup>, otwierając przed nami niezwykle interesujący świat pojęć.

*Salmu* Boga to dzieło kultyczne, podobne do Niego: pełni rolę Jego objawienia się i niejako wcielenia. Religijny kontekst tego słowa możemy dostrzec w starych tekstach sumeryjskich i w nowych babilońskich, jakie powstały w czasach Szkoły Kapłańskiej, albowiem religijne formy widniejące na talarach znad Eufratu i Tygrysu wykazują wiele mówiącą stabilność<sup>11</sup>. W ujęciu sumeryjskim człowiek został stworzony, by służyć bogom. Niezmiernie ważne było więc to, by jego służba realizowała się według ściśle określonych reguł dokładnie sprecyzowanej liturgii. W trakcie nowszych wykopalisk odkryto wiele świątyń, w których sprawowano taką właśnie liturgię. We wszystkich znajduje się pomieszczenie wewnętrzne z niszą dla obrazu Boga i z ołtarzem ofiarnym. To miejsce centralne jest odgrozione, albowiem świątynia nie była początkowo zwykłą sceną dla odbywania ceremonii religijnych, ale miejscem zamieszkiwania Boga, gdzie w szczególny sposób był On bliski ludziom. Ogół nie miał dostępu do tego pomieszczenia, w którym znajdował się obraz, chociaż w wielu przypadkach postać była widoczna przynajmniej dla osób stojących wzdłuż otwartych drzwi. Dziesiątego Nisan, w święto Akitu, odwracano ten zwyczajny porządek. Król wchodził do wnętrza świątyni, „ujmował rękę” Marduka — najważniejsze, a nawet jedyne imię boga — i niósł w triumfalnym pochodzie wizerunek przez miasto Babilon aż do domu, w którym zechciał go podejmować. Tam też odbywała się liturgia, podczas której Marduk staczał w swym obrazie rytualną walkę z Tiamat — personifikacją mocy chaosu, zniszczenia i kosmicznej śmierci. Zwycięstwo Marduka miażdżyło te wszystkie moce i prowadziło do tego, że ludzie mogli rozpocząć nowy rok w pokoju i z bożym błogosławieństwem<sup>12</sup>. Jest czymś fascynującym, mimo że chodzi tu o czystą spekulację, uzmysłwić sobie, jak kapłani izraelscy mogli na

<sup>9</sup> Por. P. Humbert, *Etudes sur le récit du paradis et de la chute dans la Génèse*, Neuchâtel 1940, ss. 151—175.

<sup>10</sup> *Zum Therminus „Bild Gottes”*, w: *Festschrift Eduard Sachau*, Berlin 1918, ss. 36—52.

<sup>11</sup> Tak twierdzi H. Ringgren, *Religions of the Ancient Near East*, London 1973.

<sup>12</sup> Por. W. G. Lambert, *The Great Battle of the Mesopotamian Religious Year: The Conflict in the Akitu House*, Iraq 1963, s. 189 n; cyt. za: H. Ringgren, dz. cyt.

wygnaniu sprzęgać się z tym wielojęzycznym tłumem, który tłoczył się ulicami podczas takich świąt. Deutero-Izajasz zdaje się posiadać wyjątkową znajomość religii babilońskiej tamtych czasów. Kapłańskie opowiadanie o stworzeniu może być także żydowską wersją obchodów babilońskiego święta nowego roku, liturgiczną *pièce de résistance* początków roku żydowskiego. Niezależnie jednak od dróg wpływu, Rdz 1 zależy prawdopodobnie od symbolicznych motywów pogańskiego rytuału i pogańskich mitów<sup>13</sup>.

Kto studiował porównawczą historię religii, ten nie będzie się dziwił takiej częstotce babilońskiej teologii i kultu. G. van der Leeuw napisał: „Święte musi mieć jakąś postać... musi «się znajdować»”<sup>14</sup>. Tylko to, co stoi przed naszymi oczyma jako obraz, forma czy postać, ma dla nas znaczenie i staje się dla nas mocą. Człowiek prymitywny, traktując obraz jako stojącą przed sobą rzeczywistość, popada jednak nie tylko w błąd, ale nawet w stan grzechu<sup>15</sup>. W starożytnym Izraelu uświadamiano sobie dobrze w szerokich kręgach, jak prostym, a zarazem głęboko szkodliwym mogłoby być takie uchybienie. Oznaką takiego właśnie nastawienia było posłużenie się przez kapłanów metaforą zaczerpniętą z dzieła kultycznego i uczynienia z niej śmiałej „nowiny”. Przyznali oni mianowicie człowiekowi taką moc objęcia, ogarnięcia sobą bóstwa, jaka w ościennych, konkurujących i wrogich pogańskich kulturach była przypisywana wyobrażeniu boga. Był to niesłychanie odważny krok, zwłaszcza u pisarzy przekonanych o boskiej transcendencji, jakimi byli właśnie kapłani. Ich podejście do problematyki wyjścia ukazuje, iż było dla nich czymś nie do pomyślenia traktowanie Boga jako kogoś widzialnego oczyma grzesznych ludzi. Chronili więc swą „nowinę” w zaułku leksykalnym, dobierając do niej słowo stosunkowo wolne od skojarzeń z tradycyjnym zakazem oddawania czci bożkom; pominęli natomiast terminy takie, jak: *pesel*, *masseka*, *semel*, *t'muna*, samo zaś *selem* ograniczyli, dodając do niego nieco słabsze *d'mut* (podobieństwo). Niemniej odwaga i nowość są tu wyraźne.

<sup>13</sup> Por. P. Humbert, *La relation de Génèse 1 et du Ps. 104 avec la liturgie du nouvel An israélite*, w: *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse* 15 (1935). Dobrze ukazanie prawdopodobnego wpływu święta nowego roku na życie Izraela znajduje się u: J. J. Eaton, *Kingship and the Psalms*, London 1976.

<sup>14</sup> G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1933, s. 425.

<sup>15</sup> Por. tenże, *Wegen en grenzen. Studie over de verhouding van religie en kunst*, Amsterdam 1932 (przekład angielski: *Sacred and Profane Beauty*, London 1963, s. 306 n).

<sup>16</sup> Dz. cyt.

Po co, w jakim celu ta odwaga i ta nowość? Starotestamentalista J. Barr<sup>16</sup> dostrzegł nowe ujęcie tego problemu, porównując pisma kapłańskie z bliskim im czasowo Deutero-Izajaszem. Istnieje bowiem wyraźne podobieństwo między nimi: ten sam akcent położony na fakt stworzenia, to samo ujęcie uniwersalne, ten sam akcentowany mocno monoteizm i ta sama pewność, że Bóg Izraela jest nieporównywalny. Deutero-Izajasz stanowi jednak prawdziwy problem dla badań teologicznych. Jak zaznacza Barr, obsta-je on tak mocno przy swej wrogości do rzeźbionych wizerunków i tak zdecydowanie wyklucza wszelką analogię świata do Boga („Z kimże byście mogli mnie porównać tak, żeby mi dorównał? — mówi Święty” — Iz 40, 25), że nie ulega wątpliwości to, czy Bóg staje się dostępny poznaniu ludzkiemu w swoim stworzeniu. Deutero-Izajasz nie musi się nawet męczyć odpowiadaniem na to pytanie, gdyż sam styl jego pisania jest daleki od uporządkowanego przedstawiania świata i człowieka. Kapłani jednak, stawiając sobie zgoła odmienne zadanie, nie mogli tak postąpić. Możemy więc traktować ich metaforę obrazu w Rdz 1 jako ich odpowiedź na wywołane, być może, pismami Izajasza pytanie: czy istnieje w świecie coś, co znajduje się w relacji do Boga jako ewentualna podstawa Jego obecności, skoro nasza tradycja zakłada taką właśnie obecność? Ich odpowiedź brzmi: Tak, faktycznie, sam człowiek stworzony na „obraz Boży”.

### Zakaz obrazów

Dla klasycznego jahwizmu, a nawet chyba dla każdego człowieka i każdej okolicy dawnego Izraela sporządzanie kultycznych obrazów Jahwe było nie do pogodzenia z tym, co wierzone o bycie i woli Bożej. Jakie zatem formy przyjęła wywodząca się stąd wrogość i jakie fakty teologiczne leżą ewentualnie u jej podstaw? Podkreślamy ponownie to, że Stary Testament walczył tu na dwóch frontach; ważne jest przy tym dokładne ich rozróżnienie, jeśli chce się dostrzec tę walkę. Najpierw pojawia się w tekstach dotyczących kultu pogańskiego przybierająca wciąż na sile wrogość wobec tego kultu, konkretyzowanego w obrazach u ludów sąsiadujących z Izraelem. Słusznie zespalamy ten fakt ze zmianą stylu wierzenia. Przeświadczenie, że pokolenia, którym przypadły w udziale pełne łaskawości czyny Jahwe, i które On sam wybrał, wyratował na morzu od wrogów i doprowadził do kraju-Palestyny, nie powinny czcić żadnego innego boga poza Jahwe (mozaistyczny jahwizm), prowadziło do wiary, iż Jahwe jest jedynym, wszystko ogarniającym podmiotem boskości (profetyczny jahwizm

wygnania i późniejszego judaizmu). Pogański kult wizerunków jest więc bezsensowny, albowiem bóstwa pogan są zwykłym powietrzem, „marnością”, fałszywymi wyobrażeniami<sup>17</sup>. Szydzenie z tego, że pogański czciciel boga ma takie wyobrażenie tego boga, które pokrywa się z jego przedmiotem fizycznym, zawiera w sobie wielki ładunek karykatury. Teksty, które uwypuklają fizyczną zewnętrzność kultu obrazów (posmarowany kłoc drewna, źle ociosany kamień), a nie odczuwany lub estetyczny „obiekt”, jaki ma na uwadze poganin, przypominają wyrafinowaną intelektualnie krytykę pogańskiego świata Grecji i Rzymu. Na przykład Horacy musiał także w ten sposób akcentować to przepotężne doświadczenie zbliżania się do boskości w formie obrazów w łonie własnej kultury, kiedy drwił w swych *Satyrach*: „Kiedyś byłem pnem figi; niepotrzebne drewno w ławę czy w Priapa zmienić, mistrz nie wiedząc pewno, zrobił mnie bogiem”<sup>18</sup>.

Wskazywano tym samym, że zgodnie z logiką religii pogańskiej argumenty tego typu — że mianowicie obraz jest z samej natury rzeczy bezwładny, został bowiem uczyniony ręką ludzką z materii — nie przekonują<sup>19</sup>. Dla modlącego się wskazanie na dawno zakończoną już historię powstania danego wizerunku z martwej materii, jak też wykazanie tym samym, iż wizerunek ten nie może być naczyniem łaski bożej, znaczyło tyle, co wskazanie na poprzednie stadia jakiegoś ciała i wykazanie przez to, iż jest ono już martwe. Decydującym problemem jest raczej kwestia autentyczności obrzędów, które wypełniały obraz obecnością Świętego i jego mocą. Istotne przeświadczenie Izraela, jakie spotykamy u Deutero-Izajasza, w liście Jeremiasza i w Księdze Mądrości, wyraża się w tym, iż poza — z czystej łaski — samym Izraelem żadna inna praktyka religijna nie otrzymała mocy takiego wznoszenia się w sferę tego, co właściwe.

Zbliżyliśmy się do samego centrum izraelskiego zakazu obrazów, gdy rozważamy teksty biblijne, zawierające zakaz odzwierciedlania Jahwe. Drugie z Dziesięciu przykazań w Księdze Wyjścia (rozdz. 20) stanowi pierwszy tekst, jakim winniśmy się zająć. Jeżeli forma i związek tych przykazań z zawarciem przymierza sięgają faktycznie czasów Mojżesza, to — według większości komentatorów — sam tekst ulegał zmianie w ramach procesu dopasowywania do zmieniających się okoliczności życia Izraela. Możliwe jest zatem późniejsze datowanie zakazu obrazów, a więc na czasy po-Mojżeszowe, a być może nawet na okres ożywienia

<sup>17</sup> Por. Ps 135, 15; Iz 44; Mdr 13, 10-19; Bar. 6

<sup>18</sup> *Satyry*, I, 9, 1 (tłum. polskie: J. Sękowski, Warszawa 1972, s. 47).

<sup>19</sup> Por. E. Bevan, *Holy Images*, London 1940, s. 38.

kontaktów pomiędzy stojącym już wysoko pod względem intelektualnym, mieszczańskim ludem izraelskim a kulturą kananejską w Palestynie i nadmorskimi miastami śródziemnomorskimi, czyli na okres królestwa podzielonego na Izrael i Judę. Czy to wtedy właśnie doszło do zakazania obrazów, albowiem starano się ustrzec czystość wiary jahwistycznej przed niekontrolowanym, pozbawionym wszelkich więzów synkretyzmem?

W najstarszych warstwach Księgi Sędziów — w nieusystematyzowanych na szczęście pracach redakcyjnych deuteronomicznego historyka — możemy znaleźć w czasach przedkrólewskich wskazania na temat jahwizmu odrzucającego obrazy. Interesujące nas historie należą do okresu, w którym było jasne, że wiary w Jahwe nie da się absolutnie pogodzić z religią mówiącą o kosmicznej śmierci i ponownych narodzinach życia, a także o płodności, które to pojęcia koncentrowały się w zbawiającym bogu Baalu z Kanaanu. Bohater Gedeon nosi na przykład imię Jerubbaal: „Oby Baal wstąpił w tego (kto nosi jego imię)”, ale ludowa etymologia, związana ze źródłem biblijnym, zmienia celowo to znaczenie na: „Baal musi mówić przeciw niemu”. Gedeon zrywa przecież wyraźnie z kultem Baala, niszczy jego ołtarz i święte drzewo aszerę. Potem jednak wykorzystuje złote nausznicę, będące łupem wojennym swych żołnierzy, aby uczynić z nich efod dla Jahwe, który umieszcza w swojej miejscowości Ofra (por. Sdz 8, 27). Podobnie postępuje Mika, który — zgodnie z prastarym dodatkiem do Księgi — poświęca jednego ze swych synów, aby służył uczynionemu przez siebie efodowi jako kapłan, a więc jako stróż tradycji Mojżeszowej, ale czyni także „posążek ryty z metalu” (Sdz 17, 4) i umieszcza go u siebie „w górach Efraima”, gdzie ma swój „dom Boży” (Sdz 17, 1. 5). Dawne źródła z Asyrii i Ugarit pozwalają przypuszczać, że efod przypomina w swej formie i kształcie greckie *ependytes* — płaszcz lub narzutkę na obraz, ozdobioną zazwyczaj gwiazdami jako symbol firmamentu, który uchodzi za odzienie Boga<sup>20</sup>. Jahwizm z czasów Sędziów mógł więc się wyrażać także w dziełach sztuki, przedstawiających niebiańską świetność niewidzialnego Boga Izraela. W cyklu opowiadań o Jakubie w Rdz 31 mówi się również o obrazach określanych mianem *teraphim*; były to prawdopodobnie wizerunki „Boga ojców”, opiekującego się grupą patriarchów, który nie miał żadnego imienia poza swoim odniesieniem do osób oddających mu cześć<sup>21</sup>. Obrazy te były prawdopodobnie w religii patriarchalnej, która

<sup>20</sup> Por. H. Thiersch, *Ependytes und Ephod: Gottesbild und Priesterkleid im alten Vorderasien*, Stuttgart 1936, s. 120.

<sup>21</sup> Por. Rdz 31, 10-21. 31-35.

poprzedziła eksplozję jahwizmu Mojżeszowego w dobie zdobywania nowej ziemi, takimi wizerunkami, które człowiek mógł nosić przy sobie, gdy nie był w stanie spełniać swych powinności kultycznych w miejscach świętych, gdzie czczono Boga ojców już w grupach hebrajskich, gotujących się do wielkiej inwazji z południa. Opowiadania te przekazał prawdopodobnie jakiś pisarz z Judy, zadomowiony w tradycji Mojżeszowej i znany pod nazwą „Jahwisty”. Czy zatem ten mozaistyczny zakaz obrazów jest wymysłem fantazji późniejszych pisarzy, którzy dali się zwieść atakiem proroków na obrazy w okresie królewskim? A może sami ludzie wymyślili te ustępy, podtrzymywane ze względu na historię religii w przekonaniu, że skoro uchodzi to obecnie za wolę Bożą, to musiało być też uważane zawsze za przejaw woli Bożej? Z pewnością wskazania, iż sędziowie byli życzliwi obrazom i że legendy o postawach życzliwych obrazom u patriarchów mógł bez zakłopotania przekazać późniejszy Jahwista, należą do rzeczy niepodważalnych, gdy chodzi o badania nad Starym Testamentem. Fakty te jednak nie tłumaczą się same przez się. Problemатyczny zaś materiał nie wskazuje w sposób konieczny na to, by kult jahwistyczny był kiedyś bezobrazowy — oczywiście poza okresami nieokiełznanego synkretyzmu i korupcji.

Na potwierdzenie tego punktu możemy przytoczyć Księgę Powtórzonego Prawa. W ramach kaznodziejskiego ustępu o reformie Izraela znajduje się o wiele starszy tekst znany pod nazwą Dekalogu Sychemickiego. Zawiera on najstarsze sformułowanie totalnego zakazu obrazów<sup>22</sup>. Cała seria przekleństw została prawdopodobnie wypowiedziana przed gminą w szczytowym momencie święta pielgrzymowania. Można by stąd wnioskować, że pielgrzym chciałby gorąco mieć obraz Jahwe w swym domu celem oddawania mu czci prywatnej. Zakaz zawarty w przekleństwie wyraża więc zarówno przyzwyczajenia, jak też przekonania kapłaństwa odnośnie do oficjalnej świętości. Należy czcić Jahwe bez obrazu; przyjmuje się stąd bezobrazowość jako warunek dostępu do świętości. W Dekalogu z Księgi Wyjścia (rozdz. 20) — mówi się o przymerzu w ścisłym odniesieniu do czci innych bóstw poza Jahwe, zakazanej już w pierwszym przykazaniu. Zakazuje się także przedstawiania Jahwe w obrazie przynależącym do innego bóstwa: jest to więc tekst bardziej zniuansowany i jaśniejszy od swego odpowiednika w Pwt. Sugestia wyjaśnienia go może być taka, że zakaz wyrażony w bardziej ostrej i zawężonej formie należy do czasów o wiele późniejszych od tych, w których czczono Jahwe

<sup>22</sup> Pwp 27, 11-26. Por. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, t. I, München 1957, s. 214.

w wizerunkach i formach stosowanych w kulcie Baala, a więc za Ozeasa w VIII w.<sup>23</sup> Ale równie dobrze może chodzić o to, by przez tak wyraźne odrzucenie wyobrażenia sobie Jahwe w symbolach zaczerpniętych z tego, „co w górze, z ziemi na dole i z wody pod ziemią”, odzegnać się od teriomorficznych bóstw Egiptu. A jest to tym bardziej prawdopodobne, że zwykły zakaz stosowania form zwierzęcych byłby czymś przesadnym wobec faktu, że jedynym wrogiem Jahwe mogły być tylko wyobrażenia byka, których twórcy starali się wyrazić w ten sposób wielką moc Baala. *A priori* wydaje się prawdopodobne, iż to silniejsze i bardziej zacieśnione wykluczenie obrazów pojawiło się już przed Pwt i jej źródłami, a nie potem. Łatwiej jest bowiem zacieśnić takie nakazy niż je rozluźnić. Oznacza to, że zakaz obrazów, zawarty w dziesięciu przykazaniach, pochodzi najpóźniej z ostatnich lat królestwa północnego, a więc z okresu, gdy po raz pierwszy wprowadzono do świątyni od Dan po Betel wizerunki byka na tron niewidzialnego Jahwe. I chociaż nie możemy być całkowicie pewni tego, że religia Mojżeszowa była jako taka bezobrazowa, to jest przecież prawdopodobne, iż drugie przykazanie oddaje jej doktrynę i że właśnie dlatego obkładano klątwą używanie motywów i obrazów zaczerpniętych z kultycznej sztuki Egiptu. Możemy natomiast być pewni tego, że kapłaństwo oficjalnej świętości w Izraelu, a więc mężczyźni, którym powierzono pieczę nad podtrzymaniem i dalszym przekazywaniem tradycji mozaistycznej, głosili i praktykowali całkowitą bezobrazowość. Niektórzy spośród nich przypominali tę prawdę, gdy — w wielkiej trosce o wypaczącą się sztukę liturgiczną królestwa północnego w latach jego upadku — spisywali Księgę Powtórzonego Prawa. Gdy wkładali w usta Mojżesza odpowiednie słowa, czynili wszystko, by bezobrazowość stała się obowiązkiem dla przyszłości Izraela.

Jaka była teologiczna podstawa tego zakazu? Autor Pwt wyjaśnia ją przy objawieniu na Synaju: „... i przemówił do was Bóg wasz, Jahwe, spośród ognia. Dźwięk słów słyszeliście, ale poza głosem nie dostrzeżliście postaci” (Pwt 4, 12).

Izrael nie widział Boga na Synaju. Słyszał jedynie jakby echo Jego głosu pośród grzmotu i w uszach Mojżesza — proroka. A jeżeli nawet to wszystko „jest jedynie uzasadnieniem historycznym, a nie wyjaśnieniem”<sup>24</sup>, to stanowi przecież podstawę do zlikwidowania chęci posiadania obrazów celem zabezpieczenia Bożej transcendencji. Wybór obrazów jest sprawą Boga, nie człowieka. W relacjonowaniu wydarzeń na Synaju w Księdze Wyjścia przy-

<sup>23</sup> Tamże, s. 216.

<sup>24</sup> G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, s. 216.

gotowuje się — po przytoczeniu dziesięciu słów zawierających zakaz Mojżeszowy — scenę dla dalszych nakazów związanych z zawarciem przymierza, stwierdzając, że Bóg, z którym mają do czynienia synowie Izraela, mieszka w „ciemnym obłoku” (Wj 20, 21). Jahwe ukazuje się także w przyrodzie i dziejach, ale niekoniecznie i nie tak, jakby należały one do istoty Jego bytu. Przekracza je suwerennie, podporządkowując sobie z mocą cały świat. Nie oddaje się do dyspozycji Izraelowi, ale ofiarowuje mu siebie dobrowolnie i w taki sposób, jaki Jemu — a nie ludziom — przypada do gustu. W ten mniej więcej sposób starał się wyjaśnić swemu ludowi bezobrazowość teologiczny pisarz izraelski. Spojrzenie deuteronomisty rzuca więc jasne światło na powszechne dążenie do obrazów wśród ludów; w czasach pomiędzy Starym i Nowym Testamentem stało się ono po prostu komunalem w obronie żydowskiej wiary.

V. Lossky — podobnie jak kapłański pisarz — teolog na wygnaniu, ale tym razem w diasporze rosyjsko-chrześcijańskiej XX w., wypowiedział się następująco na temat izraelskiego odrzucania obrazów: „Skoro On (Pan Izraela) wyklucza obrazy i potępia ciekawość tych, którzy chcą prześledzić wścibsko Jego transcendentną naturę, to czyni tak dlatego, że tylko Jemu przysługuje inicjatywa objawienia się w dziejach wybranego Jego ludu”<sup>25</sup>.

Ale — nasza myśl idzie dalej — Boże mistrzostwo w „uobecnianiu się w swych sługach, prorokach” umożliwi Jahwiście wystąpić w taki nawet sposób, jakoby ci ostatni wyrażali swą osobą i swym obliczem to, co sam Bóg chce przekazać swemu ludowi. Doświadczenie proroków jako sług Boga, będących znakiem czynów Jahwe i Jego obecności wśród ludu, wytworzyło w Izraelu swoistą strukturę wiary, którą udało się kapłanom ukazać w swoich pismach. Nawet człowieka nie da się przecież poznać jako „boskiego obrazu” żywego bez narażenia się na niebezpieczeństwo pomieszania pojęć i wypaczeń.

### Prorocy w formie Bożego patosu

„Teomorfizm”, czyli „bycie podobnym do Boga”, to izraelskie wyobrażenie człowieka występuje najwyraźniej u proroków. Współczesny filozof żydowski, Abraham Heschel zwrócił naszą uwagę na to, że jest rzeczą niewystarczającą traktować świadectwo proroków wyłącznie jako „słowo”. Słowo, mowa, nauka proroków — wyjaśnia on — napełnione są zawsze „patosem” życia

<sup>25</sup> V. Lossky, *The Theology of the Image*, Sob. 3, 22 (1957—1958), s. 515. Por. tenże, *In the Image and Likeness of God*, New York 1974, s. 133.

tych ludzi. Heschel staje do boju przeciwko takiemu pojmowaniu klasycznego profetyzmu izraelskiego, które nie dostrzega udziału proroka w prorokowaniu i opiera się na bezwzględnie obiektywnej i nadprzyrodzonej naturze prorokowania. Równocześnie jednak zwraca się on przeciw swego rodzaju imperializmowi psychologicznemu, wprowadzającemu profetyzm i rozpatrującemu go wyłącznie od strony wewnętrznego życia proroka, który z pełną świadomością konfrontuje siebie z konkretną rzeczywistością niezależną od niego. Są to dwa przeciwstawne sobie błędy, które starają się usprawiedliwić się jako kontreakcja. Z pewnością powinniśmy zaczynać od życia proroków — w formie, jaką nadała mu ręka Boża. Sposób dostrzegania i patrzenia zależy w prorockiej wizji od egzystencjalnego sposobu bytowania proroka. Jego wizja jest udziałem w Bożym oglądzie świata oglądanego z perspektywy osobistej sytuacji proroka. Jest to „egzystencjalna egzegeza z boskiej perspektywy”<sup>26</sup>.

Zasadnicze doświadczenie proroka, jakie Heschel w swej rozprawie *The Prophet* ukazuje tak dobitnie, polega na uczestnictwie w czuciu samego Boga. Chodzi o komunię z boską świadomością, i to komunię realizowaną poprzez osobisty udział w boskim patosie. Niezależnie od tego, czy czynne, uczuciowe zwrócenie się Boga do swego ludu Izraela objawia się jako miłość lub miłosierdzie, rozczarowanie lub gniew, samo już czucie wykazuje „głębką intensywność boskiego wnętrza”. Poprzez *sympatię*, a nawet „solidarność w patosie”, uczuciowe życie proroka zostaje zasymilowane w boskości. Stąd w swym osobowym bytowaniu znajduje on konkretne ucieleśnienie relacji Boga do Izraela. Jest przecież człowiekiem, który przeżywa nie tylko własne życie, ale także życie Boga. Czułość stanowiąca element charakterystyczny sympatii proroka uzdalnia go do słyszenia głosu Bożego i do odczuwania Bożego serca.

Boski patos jest jakby pomostem nad przepaścią oddzielającą człowieka od Boga. Niesie on ze sobą to, że odniesienie Boga do człowieka nie jest dialektyczne i nie charakteryzuje się przeciwieństwem i napięciem. W swej najgłębszej istocie człowiek nie jest antytezą boskości, chociaż w swej faktycznej egzystencji może być krnąbrny i buntowniczy. Fakt, że życie Boże może wpływać na nastawienie człowieka i że Bóg pozostaje w ścisłej relacji do świata, wskazuje na pewną analogię między Stwórcą a stworzeniem. Prorocy akcentują nie tylko przeciwstawność Boga i człowieka, ale także relację wzajemności, wynikającą z Bożego powiązania się z człowiekiem, a nie tylko z zobowiązań człowieka

26 A. J. Heschel. *The Prophets*, New York 1962, passim.

wobec Boga. Nierówność Boga i człowieka zostaje przewyciężona w samym Bogu, a nie w człowieku <sup>27</sup>.

Heschel wprowadza pojęcie „teomorficznej antropologii” w samo centrum przykazań Kodeksu świętości, jakim jest zdecydowanie mocny tekst Szkoły Kapłańskiej: „Świętymi bądźcie, albowiem Ja, wasz Pan, jestem święty!”.

Cierpienie proroka jest teomorficzne, albowiem wyraża jego wołanie o takie bytowanie, które przywróci patos Boga wobec człowieka. Prorok podziela świętość Boga, gdy znajduje się w takiej relacji do Izraela, która upodabnia się do relacji Boga do niego. Proces taki zaczyna się wówczas, gdy boski patos opanowuje wewnętrzne życie proroka, biorąc w posiadanie jego serce i umysł. I dlatego nie może być dla proroka nic bardziej obcego, jak nacechowanie religijnego życia uczuciowego własną wolą, czymś w rodzaju jahwistycznej *éducation sentimentale*. Prorok ma spełnić określone zadanie. Jego życie winno nadać jego uczuciom otwartą i widoczną postać tak, by mógł on być znakiem obecności Boga w dziejach Izraela oraz wymagań jakie stawia On ludowi. Współcierpienie proroka prowadzi do napięcia między sensem tego, co jest, a sensem tego, co powinno być. Napięcie to znajduje swe rozwiązanie, a zarazem swój cel w wydarzeniach jawności i otwartości, w przemianie Izraela, który staje przed swym Bogiem taki, jakim jest. Egzystencja proroka realizuje się więc *in foro publico*. Co więcej, nie jest przeżywana wyłącznie na forum otwartości, ale ma także istotną formę otwartości, swą widzialną postać i porządek, które koncentrują się w „znakach”, jakie wielcy prorocy działali — jako zrytualizowany przejaw swego zadania życiowego i swej służby. Tak więc przykładowo Izajasz „chodził nago i boso trzy lata, jako znak i dziwny symbol” (Iz 20, 3), wyrażając w ten sposób na ulicach Jerozolimy cierpienie Boże oraz głosząc opuszczenie Boga na skutek wyniosłości i głupoty Judy. Inne przykłady są rozsiane w pismach Jeremiasza i Ezechiela <sup>28</sup>. Wszystkie zaś one czerpią swą moc z całego życia proroka, które ucieleśnia patos nieskończonej miłosiernej, obyczajowo-religijnej troski, w której ludzkie uczucia i zamierzenia pełnią w całej swej skończoności właściwą sobie rolę. Jednak, jak sądzi Heschel, takie całkowite wyrzeczenie się siebie, cechujące życie proroków, a także tajemnicza, niezasłużona miłość im towarzysząca, są bliższe Bogu niż człowiekowi. Skoro więc te cechy charakterystyczne przypiszemy faktycznie prorokom hebraj-

<sup>27</sup> Tamże, s. 9.

<sup>28</sup> Por. Jr 1, 11 nn; 13, 1 nn; 18, 1 nn; 19; 24; 27-28, 32; Ez 4, 1-3; 4, 9-17; 5; 12, 1-20; 24, 3-14; 37, 15-28.

skim, to Stary Testament stanie się w rzeczy samej świadkiem tego, że ludzie ci zostali łaskawie obdarzeni przez Boga atrybutami boskości.

Gdy zestawimy teomorficzny obraz człowieka w Biblii hebrajskiej z jej antropomorficznym mówieniem o Bogu, stajemy wówczas wobec „wieści o Bogu, który nie jest obcy temu, co ludzkie, lecz włącza się po ludzku w dzieje człowieka”<sup>29</sup>. Dziedzictwem antropomorficznego mówienia o Bogu w Izraelu nie jest — jak to zhellenizowany Żyd Filon ujmował — bezkrytycznie przyjmowana i zachowywana resztką dawnej wiary. Raczej dziedzictwo to zawiera w sobie świadomą wypowiedź teologiczną, wyznanie Boga obecnego w postaci ludzkiej<sup>30</sup>.

Chcemy przyrzeć się dokładniej tylko dwóm takim „obrazom”, które są nośnikami Bożego samooddania, a mianowicie prorokom Ozeaszowi i Jeremiaszowi. „Objawienie” Ozeasza realizuje się w ludzkim doświadczeniu, w ramach którego — jak zauważył W. Robinson — „mająca się objawić prawda została już ukształtowana”<sup>31</sup>. Jego nauka wyrasta z odniesienia do jego żony Gomer. Poślubiła ona Ozeasza, chociaż wcześniej miała wielu mężczyzn, dziękując mu za to, że poślubił ją jako kultyczną prostytutkę przy świątyni Baala. Jej wierność pomimo niewierności stanowi wzorzec, według którego — w mniemaniu Ozeasza — zostało uformowane całe jego życie. W tej właśnie formie odkrywa on bowiem swoje oddanie się dla celów Jahwe wobec Izraela, znajdując przy tym Boga objawionego jako Boga łaski. Podobnie jak miłość Ozeasza do Gomer przewyższa wszelkie wyrachowane ludzkie obliczenia, przekraczając równocześnie daleko granice izraelskiego prawa karnego — w którym kobiecie wiarołomnej przysługiwał zdecydowanie inny los — tak miłość Boga do nierządnic Izraela należy do tajemnicy Jego wewnętrznego bytu, niedostępnego dla ludzkich obrachowań. „I poślubię cię sobie znowu na wieki, poślubię przez sprawiedliwość i prawo, przez miłość i miłosierdzie. Poślubię cię sobie przez wierność, a poznasz Jahwe” (Oz 2, 21-22).

Nauka Ozeasza nie jest jakimś dowolnym, alegorycznym pi-ruetem odegranym przez niego na scenie swego życia. Raczej dostrzega on w formie własnego życia wiele mówiący wzorzec, jaki on sam wy dobył z pozornie nieodpowiedniego całkowicie surowca, z gwałtownych wydarzeń i gwałtowniejszych jeszcze odczuć

<sup>29</sup> U. Mauser, *Gottesbild und Menschwerdung*, s. 17.

<sup>30</sup> Por. I. Hempel, *Das Ethos des Alten Testaments*, Berlin 1938, s. 198.

<sup>31</sup> H. Wheeler Robinson, *The Cross of Hossa*, w: tenże, *Two Hebrew Prophets: Studies in Hossa and Ezekiel*, London 1948.

stanowiących najściślejszy wyraz Bożego patosu wobec swego ludu. Ozeasz widzi w formie swego życia sakrament lub obraz tego patosu — jego widzialne objawienie.

Jeszcze wyraźniej występuje to u Jeremiasza. Relacja zachodząca między Bożym patosem a formą egzystencji proroka zostaje tu ukazana litêracko we fragmentach opowiadań autobiograficznych, rozsianych po całej Księdze. Jeremiasz odczuwał, iż był już „myślą Bożą”, zanim Boże ręce ukształtowały jego członki według wzorca tej myśli. Ten zaś kształt Boży pociągał za sobą cały jego los, z którym tak po ludzku walczył i który ciężko znosił<sup>32</sup>. Zgodnie z jego własnymi słowami, stał się on „miastem warownym” (Jr 1, 18) na oczach całego ludu. Naznaczony ostrym konfliktem duchowym, ten rzecznik Izraela, a zarazem jego oskarżyciel na skutek jego winy, znalazł się w sytuacji, w której sam osobiście wyrażał boski patos wobec siebie współczesnych. Możliwe jest także, że na obraz jego życia wpłynął szkic postaci Sługi Jahwe u Izajasza, a wraz z nim żydowskie wyobrażenia oczekiwanego Pośrednika boskiego, „tego, który przychodzi”<sup>33</sup>. Jeremiasz wyrażał w nieporównywalny sposób napięcie w samym Bogu między pragnieniem zrealizowania zbawienia i zachowania, podtrzymania sprawiedliwości. Jeremiasz jest tu zawsze „ludzkim obrazem Boga, który cierpi w Izraelu i nad nim, albowiem kocha go, a mimo to musi go sądzić”<sup>34</sup>.

Ten aspekt Objawienia nie ogranicza się do samych ksiąg prorockich. Podobieństwa do postaci, które omówiliśmy pokrótce, występują podczas ukazywania Mojżesza w Pięcioksięgu i w samej postaci Dawida w Psalterzu. Ale to, co istotne, powiedzieliśmy. Chodzi bowiem o to, że interpretując własne doświadczenia, Ozeasz i Jeremiasz ustawiają się w roli żywych „obrazów” Boga. W formie swego życia wyrażają oni Boga, o którym i dla którego mówią w swych prorocत्वach. Chcąc poznać, w jaki sposób przekazują oni wiedzę o specyfice Boga, możemy też sięgnąć do idei dzieła sztuki, zrobionego z materiału, który dzięki doborowi i kompozycji otrzymuje pełną wyrazu postać, zależną wyraźnie od swej podstawy. Oni także wyrażają Boga jako Twórcę sztuki swego życia. Przypomina nam to, co wielki wykładowca wiary proroków w obrębie filozofii, Sören Kierkegaard wyraził w formie nadziei na wykonanie w pełni subiektywnego „gestu”. W dziele

<sup>32</sup> Por. Jer 20, 14-18, gdzie przeklinanie własnej egzystencji jest skargą proroka na Boga, który zgotował Jeremiaszowi taki oto los.

<sup>33</sup> Por. Jer 20, 9 i Iz 50, 5, a także Jer 11, 19 i Iz 53, 7. Jeremiasz, podobnie jak Sługa u Izajasza, jest wolny od winy ludu, ale z nią się utożsamia.

<sup>34</sup> U. Mauser, dz. cyt., s. 110.

*Der Unterschied zwischen einem Genie und einem Apostol* stwierdził on mianowicie, że cała głębia jego subiektywizmu przeobraziła się w funkcję tego Jednego, który go posłał, a to w tym celu, by był on zdolny uwierzytelnić paradoks wiary — po chrześcijańsku; ten oto paradoks, że sam Bóg jest dla wiary chrześcijańskiej określonym człowiekiem, tym właśnie Człowiekiem, który zagubił się gdzieś w historii <sup>35</sup>.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

<sup>35</sup> Por. S. Kierkegaard, *En literair Anmeldelse: To Tidsaldre*, Kopenhagen 1846 (przekład angielski: *The Present Age, and Two Minor Ethico-Religious Treatises*, London 1940, s. 136—163).