

„W IMIĘ NASZEJ WOLNOŚCI” GENEZA I CEL ETYKI BIBLIJNEJ W „GŁÓWNYM PRZYKAZANIU” DEKALOGU

Gdy w 1979 roku Konferencja Episkopatu Niemiec razem z Radą Kościołów Ewangelickich w Niemczech ogłosiły, po ożywionej dyskusji na temat fundamentalnych wartości w państwie i społeczeństwie, wspólną deklarację pod tytułem „Podstawowe wartości a Boże przykazanie”, *Herder Korrespondenz* we wstępie do przedrukowanego przez siebie w całości tekstu deklaracji zauważyła: „Oryginalność deklaracji leży w punkcie wyjścia, jaki stanowi Dekalog, który umożliwia połączenie aksjomatycznych linii przewodnich z konkretnymi dziedzinami zastosowań, bez konieczności sięgania przy tym do kontrowersyjnych konstrukcji prawa naturalnego”¹. Ten „chrześcijański powrót” do dziesięciu przykazań Starego Testamentu przy stawianiu trudnych problemów posiada długą i dobrą tradycję. Bierze ona swój początek u samego Jezusa, który na pytanie o największe przykazanie cytuje Pwt 6, 4 i Kpł. 19, 18, aby podkreślić podwójne przykazanie miłości Boga i bliźniego i poprzez to oddać główną strukturę Dekalogu, zawierającą się w przykazaniach odnośnie do Boga i społeczeństwa. Niezliczone wersje katechizmowe dziesięciu przykazań sprawiły później, iż Dekalog mógł się stać etyczną konstytucją dla chrześcijaństwa. Z uwagi na ten fakt, byłoby rzeczywiście dolewaniem kropli wody do oceanu, gdyby chciało się objaśniać „wielkość i oddziaływanie Dekalogu”². Każda teologiczna aktualizacja i moralno-teologiczna, etyczna recepcja tego najważniejszego tekstu Starego Testamentu musi raczej postawić sobie pytanie, jaki jest jej stosunek do tego tekstu, co tekst biblijny mówi i co ma na myśli. Z pytaniem o biblijne podstawy wiąże się jednak główny problem Dekalogu: Dekalog istnieje w Starym Testamencie w dwóch różniących się między sobą wersjach³.

¹ *HerKorr* 33 (1979) 561.

² F.-L. Hossfeld, *Der Dekalog* (OBO 45), Freiburg-Göttingen 1982, 13.

³ Najważniejsza literatura odnośnie do Dekalogu znajduje się w: F.L. Hossfeld — K. Berger, *Dekalog*, Neues Bibellexikon I, 400—405; E. Otto, *Alte und neue Perspektiven in der Dekalogforschung*, *EvErz* 42 (1990) 125—133; L. Perliitt, *Dekalog* I, *TRE* 8, 408—413; H.D. Preuß, *Theologie des Alten Testaments* 1, Stuttgart etc. 1991, 111 nn; H. Schmid, *Die Gestalt des Mose* (EdF 237) Darmstadt 1986, 49 nn.

1. Dwie wersje — jeden sens?

Z innymi — szczególnie ważnymi — tekstami biblijnymi, jak modlitwa *Ojcze nasz*, *Kazanie na górze*, słowa Jezusa z Ostatniej Wieczerzy, itp., Dekalog dzieli los wielokrotnego przekazywania przez tradycję, które to przekazywanie cechuje się przede wszystkim tym, iż duży stopień zbieżności wiąże się z dużą ilością różnic w detalach. Różnice te decydują o randze odnośnych wersji i stanowią o ich ciężarze gatunkowym. Swą podstawę mają tego rodzaju wielokrotnie przekazywane teksty przede wszystkim we wspólnym planie opowiadania, będącym szkicem dla różnorodnych ujęć teologicznych np. w Ewangeliach, czy też przy opisie zdarzenia na Górze Boga w Księdze Wyjścia i w Księdze Powtórzonego Prawa. Można stąd łatwo wyciągnąć wniosek, iż autorom biblijnym nie zależało tak bardzo na dosłownym brzmieniu takich centralnych wypowiedzi, ile raczej na ich sensie. Odnośnie do Dekalogu jednakże ten model tłumaczenia staje się niepewny, ponieważ Dekalog różni się od wszystkich innych praw przekazanych przez Boga w Starym Testamencie tym, że jest ostro odgraniczonym i nakazanym słowem Jahwe, a nad to tym, że te słowa — i tylko te — Jahwe sam zapisał (por. np. Wj 31, 18; 32, 15 nn; 34, 1; Pwt 4, 13; 5, 22; 10, 2). To spostrzeżenie nie daje inaczej się wytłumaczyć jak tylko tym, że poprzez wypowiedź o „przemawiającym i piszącym Bogu” pragnie się tu podkreślić autorytet i wymagania Dekalogu, nie zaś historyczny fakt spotkania Jahwe z Izraelem na Górze Boga. Z tego względu każda egzegeza Dekalogu i każde odpowiedzialne posłużenie się nim musi rozpocząć się od faktu stwierdzenia podwójnego przekazu: „Stary Testament nie wymazał różnic, lecz kanonizuje je bez ich uzasadnienia, a problem ujednoczenia pozostawia pozastarotestamentalnej historii recepcji”⁴.

Tłumaczenie obu wersji Dekalogu dla celów roboczych („Synopsa Dekalogu”):

Wj 20, 2-17

2. Ja jestem Jahwe, twój Bóg, którym cię wywiódł z ziemi egipskiej, z domu niewoli.

3. Nie będziesz miał bogów obok mnie!

4. Nie będziesz czynił żadnej rzeźby ani żadnego obrazu tego, co jest na niebie wysoko, ani tego, co jest

Pwt 5, 6-21

6. Jam jest twój Bóg, Jahwe, który cię wyprowadził z Egiptu, z domu niewoli.

7. Nie będziesz miał bogów innych oprócz mnie.

8. Nie uczynisz sobie posągu ani żadnego obrazu tego, co jest na niebie wysoko, albo na ziemi nisko,

⁴ F. L. Hossfeld (patrz przyp. 3) 401.

na ziemi nisko, ani tego, co jest w wodach pod ziemią!

5. Nie będziesz się kłaniał przed nimi i nie będziesz im służył, ponieważ Ja, Jahwe, twój Bóg, jestem Bogiem zazdrosnym, który karze występki ojców na synach do trzeciego i czwartego pokolenia, 6. okazuje zaś łaskę aż do tysięcznego pokolenia tym, którzy mnie miłują i strzegą moich przykazań.

7. Nie będziesz wzywał imienia Boga twego, Jahwe, do czczych rzeczy, gdyż Jahwe nie pozostawi bezkarnie tego, który wzywa Jego imienia dla czczych rzeczy.

8. Pamiętaj o dniu szabatu, aby go uświęcić. 9. Sześć dni będziesz pracować i wykonywać wszystkie swe prace. 10. Dzień zaś siódmy jest szabatem ku czci twego Boga, Jahwe. Nie możesz przeto w dniu tym wykonywać żadnej pracy ani ty sam, ani syn twój, ani twój niewolnik, ani twoja niewolnica, ani twoje bydło, ani cudzoziemiec, który mieszka pośród twych bram. 11. Bo w sześciu dniach uczynił Jahwe niebo, ziemię, morze oraz wszystko, co jest w nich, w siódmym zaś dniu odpoczął. Dlatego pobłogosławił Jahwe dzień szabatu i uznał go za święty.

12. Czcij ojca twego i matkę twoją, abyś długo żył na ziemi, którą twój Bóg, Jahwe, da tobie.

13. Nie będziesz zabijał.

14. Nie będziesz cudzołożył.

15. Nie będziesz kradł.

16. Nie będziesz mówił przeciw bliźniemu twemu jako świadek kłamstwa.

17. Nie będziesz pożądał domu bliźniego twego. Nie będziesz pożądał żony bliźniego twego, ani jego niewolnika, ani jego niewolnicy, ani jego wołu, ani jego osła, ani żadnej rzeczy, która należy do bliźniego twego.

lub w wodzie poniżej ziemi. 9. Nie będziesz się im kłaniał ani im służył. Bo Ja jestem twój Bóg, Jahwe, Bóg zazdrosny, karzący nieprawość ojców na synach w trzecim i w czwartym pokoleniu tych, którzy mnie nienawidzą, 10. a który okazuje miłosierdzie w tysięcznym pokoleniu tym, którzy mnie kochają i strzegą moich przykazań.

11. Nie będziesz brał imienia twego Boga, Jahwe, nadaremnie, bo nie dozwoli Jahwe, by pozostał bezkarny ten, kto bierze Jego imię nadaremnie.

12. Będziesz uważał na szabaty, aby go święcić, jak ci nakazał twój Bóg, Jahwe. 13. Sześć dni będziesz pracował i wykonywał wszelką pracę, lecz w siódmym dniu jest szabaty twego Boga, Jahwe. 14. Nie będziesz wykonywał żadnej pracy ani ty, ani twój syn, ani twoja córka, ani twój sługa, ani osioł, ani żadne twoje zwierzę, ani obcy, który przebywa w twoich murach; aby wypoczął twój sługa i twoja służąca, jak i ty. 15. Pamiętaj, że byłeś niewolnikiem w ziemi egipskiej i wyprowadził cię stamtąd twój Bóg, Jahwe, ręką mocną i wyciągniętym ramieniem: przeto ci nakazał twój Bóg, Jahwe, strzec szabatu.

16. Będziesz czczył swego ojca i swoją matkę, jak ci nakazał twój Bóg, Jahwe, abyś długo żył i aby ci się dobrze powodziło na ziemi, którą ci daje twój Bóg, Jahwe.

17. Nie będziesz zabijał.

18. Nie będziesz cudzołożył.

19. Nie będziesz kradł.

20. Nie będziesz mówił przeciw swemu bliźniemu fałszywego świadectwa.

21. Nie będziesz pożądał żony swego bliźniego. Nie będziesz pożądał domu swego bliźniego, ani jego pola, ani jego sługi, ani jego służącej, ani jego wołu, ani jego osła, ani niczego, co należy do twego bliźniego.

Dokładna obserwacja różnic w tekście między obu wersjami bardzo szybko ukazuje, iż z jednej strony każda z wersji kładzie inne teologiczne akcenty, z drugiej zaś obie wersje ułożone są w pewnym normatywnym porządku i nie można niczego w sposób dowolny formułować, uzupełniać lub opuszczać. Znaczące różnice — na przykład w przykazaniu święcenia szabat — pozwalają sądzić, że obie wersje nie są pomyślane jako alternatywy, lecz powstały w kontekście literatury biblijnej, przypisywanej z zachowaniem zasad kanonu, i stąd nie zostały skodyfikowane dwa różne dekalogi, ale dwie wersje jednego Dekalogu. Synteza obu wersji pozwala spojrzeć właściwie na to, co zostało pomyślane i powiedziane w Dekalogu. Stąd, patrząc z kanonicznego punktu widzenia, podwójny przekaz Dekalogu jest rodzajem pomocy w odczytaniu i głębszym zrozumieniu tego centralnego tekstu.

Teologicznie ugruntowana synteza obu wersji, która umożliwia zbadanie sensu Dekalogu, zakłada jednak z góry krytyczne ustalenie wieku i zależności obu fragmentów: dzięki temu staje się uchwytna wewnątrzstarotestamentalna biografia Dekalogu. Tylko w ten sposób można uzyskać wskazówki odnośnie do tego, jak dekalogowe wypowiedzi odbierane były w różnym czasie. Nastawiona na osiągnięcie tego celu analiza obu wersji Dekalogu nie może się jednak ograniczyć do ich synoptycznego porównania i do uzyskanych na tej drodze wyjaśnień. Analiza musi wziąć pod uwagę kontekst literacki każdego z fragmentów — czy to w *Księdze Wyjścia*, czy też w *Księdze Powtórzonego Prawa* — by być w stanie wyjaśnić, przy uwzględnieniu poznanych różnic, historię ich zredagowania. Z biegiem czasu badania nad Dekalogiem prezentowały i analizowały prawie wszystkie wynikające stąd możliwości teoretyczne w objaśnianiu obu wersji Dekalogu: za podstawę dla obu wersji służył Dekalog pierwotny, pierwotność Dekalogu z *Księgi Wyjścia* w stosunku do Dekalogu z *Księgi Powtórzonego Prawa*, jak również rozwiązanie przeciwne. Przede wszystkim uwzględnienie skomplikowanej historii powstania *Pięcoksięgu* faworyzowało model wychodzący od tego, że pierwotna wersja Dekalogu jest do odnalezienia w *Księdze Powtórzonego Prawa*, podczas gdy wersja *Księgi Wyjścia* przedstawia jego późniejszą nowelizację⁵.

To tłumaczenie opiera się przede wszystkim na tym, iż — jeśli idzie o język i teologię — Dekalog bardzo mocno tkwi w *Księdze*

⁵ Tezę tę prezentuje F.-L. Hossfeld (por. przyp. 2) i kontynuuje w dyskusji z krytykami w: F.-L. Hossfeld, *Zum synoptischen Vergleich der Dekalogfassungen*, w: *Vom Sinai zum Horeb* (FS. E. Zenger), Würzburg 1989, 73—117.

Powtórzonego Prawa i wyłaniającym się stąd ruchu deuteronomistycznym, oraz na fakcie, że Dekalog w *Księdze Powtórzonego Prawa* (5) włączony jest organicznie w całościowy kontekst literacki⁶. W *Księdze Wyjścia* (20) Dekalog pozostaje odizolowany, jak gdyby ciało obce. To, iż Dekalog w Wj 20 nie jest wprowadzony w kontekst przemowy Boga, staje się jeszcze bardziej wyraźne z chwilą, gdy uświadomimy sobie fakt, że po oznajmieniu Dekalogu naród widzi błyskawice i słyszy grzmoty (Wj 20, 18), w następstwie czego odczuwa lęk i prosi Mojżesza o interwencję; lecz o tym, by naród słyszał przekazywanie przykazań, tekst nie wspomina. Zupełnie inaczej w *Księdze Powtórzonego Prawa*, gdzie w paralelnym opisie naród słyszał mowę Boga i przerażony tą przemową prosi Mojżesza o wstawiennictwo: *Oto nasz Bóg, Jahwe, okazał nam swoją chwałę i wielkość. Głos Jego słyszeliśmy z ognia. Dziś widzieliśmy, że Bóg może przemówić do człowieka, a on pozostanie żywym* (Pwt 5, 24).

Również pojedyncze różnice między obiema wersjami Dekalogu nie da się wyjaśnić w sposób nieskomplikowany i logiczny przy użyciu tezy o pierwotności wersji deuteronomicznej, gdyż odpowiednie paralelne kwestie z innych tekstów potwierdzają fakt przejścia od wersji Dekalogu w Pwt do wersji z Wj.

Obie wersje — każda na swój sposób — zgadzają się ze wskazanym problemem odnośnie do niezgodności, jaka istnieje między normą dziesięciu a liczbą wymienianych przykazań. Szereg przykazań i zakazów nie jest ponumerowany w żadnej z wersji, ani podzielony na odpowiadające sobie całości, tak by podano pod pojęciem „dziesięciu słów” norma (Pwt 4, 13; 10, 4; Wj 34, 28) dała się wyliczyć jako przykazania. Problem nie będzie również błahy, gdy popatrzy się na niego w świetle tradycji biblijnej łączącej z dziesięciu przykazaniem „motyw dwu tablic” (Wj 24, 12; 31, 18; 32, 15 nn. 19; 34, 1. 4. 27 nn. 29; Pwt 4, 13; 5, 22; 9, 9 nn; 10, 1 nn), gdyż każda ze znanych sztuce prób rozdziału dziesięciu przykazań na dwie tablice prowadzi na nowo do wspomnianego problemu podwójnego przekazu. I tak, w wersji Dekalogu z *Księgi Wyjścia* dochodzi do podziału pięć na pięć, przy czym pierwsza tablica zawiera następujące zakazy, względnie nakazy: zakaz czci obcych Bogów, zakaz czynienia wizerunków, zakaz wzywania imienia Bożego do czczych rzeczy, nakaz święcenia szabat, nakaz czci rodziców, podczas gdy druga odnosi się do przestępstw: zabójstwa, cudzołóstwa, kradzieży, kłamstwa, pożądlivości. Natomiast w wersji z *Księgi Powtórzonego Prawa* trzeba by je usyste-

⁶ Por. G. Braulik, *Die deuteronomischen Gesetze und Dekalog* (SBS 145) Stuttgart 1991.

matyzować w stosunku cztery do sześciu, co oznacza, że tutaj zakaz czci obcych Bogów i zakaz czynienia wizerunków zespalają się w jednym „głównym przykazaniu” i razem z zakazem dotyczącym imienia Bożego, szabatu i czci rodziców stoją naprzeciw sześciu przestępstw, mianowicie: zabójstwa, cudzołóstwa, kradzieży oraz zakazu pożądlivosti rozdzielonego na dwa — odnośnie do żony i dóbr materialnych. Nadwyżka w liczbie przykazań ponad tę normę, jaką stanowi *dziesięć* przykazań, jest faktem, który w obu wersjach Dekalogu został w różny sposób rozwiązany przez samą Biblię⁷. Związana z tym rcznica w wyliczaniu i nazewnictwie poszczególnych przykazań została także usunięta z najróżniejszych wersji katechizmowych Dekalogu tak, że można w tradycyjnym żydowskim (talmudycznym) podziale „wyliczyć” następujących dziesięć przykazań:

1. Władza Jahwe nad Izraelem (Wj 20, 2)
2. Cześć jednego Boga i zakaz bałwochwalstwa
3. Zakaz nadużywania Imienia Jahwe
4. Nakaz świętowania szabatu
5. Nakaz czci rodziców
6. Zakaz zabijania
7. Zakaz cudzołóstwa
8. Zakaz kradzieży
9. Zakaz fałszywych zeznań
10. Zakaz pożądania dóbr bliźniego.

Lecz także w obrębie chrześcijaństwa są jeszcze różnorodne sposoby wyliczania i nazywania; i tak podział wyznania anglikańskiego zreformowanego głosi:

1. Cześć jednego Boga
2. Zakaz bałwochwalstwa
3. Zakaz nadużywania Imienia Jahwe
4. Nakaz święcenia szabatu
5. Nakaz czci rodziców
6. Zakaz cudzołóstwa lub zakaz zabijania
7. Zakaz zabijania lub zakaz cudzołóstwa
8. Zakaz kradzieży
9. Zakaz fałszywych zeznań
10. Zakaz pożądania (żony i dóbr bliźniego)

Luterański i rzymskokatolicki podział głosi natomiast:

1. Cześć jednego Boga

⁷ Por. B. Reiche, *Die Zehn Worte in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 1973.

2. Zakaz nadużywania Imienia Jahwe
3. Nakaz święcenia szabatu
4. Nakaz czci rodziców
5. Zakaz zabijania
6. Zakaz cudzołóstwa
7. Zakaz kradzieży
8. Zakaz fałszywych zeznań
9. Zakaz pożądania żony bliźniego
10. Zakaz pożądania dóbr bliźniego.

Gdy się spojrzy na te różne wersje łącznie, stwierdza się poza pewnymi odrębnościami odnośnie do drugorzędnych aspektów (np. w wersji talmudycznej na początku), że nie dają się owe wersje (ekumenicznie) ujednoczyć, gdyż bazują bądź na jednej, bądź na drugiej wersji Dekalogu. Jednakże nie stwierdza się, gdy idzie o sposób wyliczania i podziału, priorytetu wersji z *Księgi Wyjścia*, lub też Dekalogu opartego o tę wersję, a zatem nie stwierdza się różnicy jakościowej między obu wersjami. Choć obie przedstawiają się w podobny sposób jako bezpośrednia mowa Boga, to są również w obu wersjach związane z tym problemy, ponieważ Dekalog jest formalnie tworem mieszanym, który daje się podzielić na trzy części: w zakresie zakazu czci obcych Bogów i zakazu czynienia wizerunków Jahwe mówi w pierwszej osobie, przy zakazie nadużywania imienia Bożego, nakazie święcenia szabatu i nakazie czci rodziców mówi się o Jahwe w trzeciej osobie, a począwszy od zakazu zabijania formułuje się przykazania bez odniesienia do mówcy.

Większa różnica uwidoczni się, gdy zestawimy ze sobą wspomniane katechizmowe wersje Dekalogu. Podczas gdy wersja talmudyczna włącza w obręb swojej numeracji przykazań wstęp Dekalogu, to pozostałe ujęcia likwidują owo wprowadzenie i otwierają listę przykazań „zniekształceniem” biblijnego zdania — prologu, z którego pozostaje jeszcze jedynie: „Ja jestem Pan, twój Bóg”. W tym miejscu należy postawić pytanie: jakie znaczenie posiada wstęp do Dekalogu dla zrozumienia pojedynczego przykazania?

2. Kto i do kogo przemawia?

Zredukowany wstęp w wersji katechizmowej sprawia wrażenie, jakoby autorytet ustawodawczy był od początku jasno określony; jednak w tekście biblijnym nic na ten temat się nie mówi, gdyż Bóg przedstawia siebie jedynie poprzez zwrócenie uwagi na swoje poprzedzające działanie wyzwolenie: *Ja jestem Jahwe*,

twój Bóg, który cię wywiódł z Egiptu, z domu niewoli. Taka forma samookreślenia się Boga przywodzi na myśl, z jednej strony, objawienie się Boga Mojżeszowi, jak znajdujemy to w Wj 3 przy opisie powołania Mojżesza — tam Jahwe objawia mu swoje „pochodzenie” i swój „zamiar”: Jestem Bogiem ojca twego, Bogiem Abrahama, Bogiem Izaaka i Bogiem Jakuba (...) Dosyć napatrzyłem się na udrękę ludu mego w Egipcie i nasłuchałem się narzekań na jego ciemiężców, znam tedy dobrze jego uciemnienie. Zstąpiłem, aby go wyrwać z jarzma egipskiego i wyprowadzić z tej ziemi do ziemi żyznej i przestronnej, do ziemi, która opływa w mleko i miód. (Wj 3, 6 nn), poprzez co zostaje umotywowany wzajemny stosunek między Bogiem a ludem (porównaj: „twój Bóg — mój Bóg”), z drugiej strony, prolog Dekalogu jest sformulowaniem wydarzenia zbawczego, leżącego u początków Izraela, jak na przykład utrwaliło to tzw. historyczne credo z Pwt 26: Ojciec mój, Aramejczyk błądzący, zstąpił do Egiptu, przybył tam w niewielkiej ilości ludzi i tam się rozrósł w naród ogromny, silny i liczny. Egipcjanie źle się z nami obchodzili, gnębili nas i nałożyli na nas ciężką niewolę. Wtedy myśmy wołali do Boga ojców naszych, Jahwe. Usłyszał Jahwe nasze wołanie, wejrzał na naszą nędzę, nasz trud i nasze uciemnienie. Wyprowadził nas Jahwe z Egiptu ręką mocną i ramieniem wyciągniętym wśród wielkiej grozy, znaków i cudów. Zaprowadził nas na to miejsce i dał nam tę ziemię opływającą w mleko i miód (Pwt 26, 5b-9).

Z tego względu nie sposób przecenić znaczenia Dekalogu, gdyż polecenia odnośnie do Prawa wydaje tutaj nie wymagający Bóg, lecz Bóg wybawiający, który wskazuje na swój stosunek do ludu, ugruntowany na swoim działaniu wyzwolicielskim. Dekalog przedstawia się więc nie jako szereg prawnych kwestii, lecz raczej jako „zaproszenia”, które wynikają bezpośrednio z poprzednio wspomnianego „wcześniejszego czynu” Boga. W tym sensie szkicują one ramy odpowiedzi człowieka na Ewangelię, Dobrą Nowinę o wybawiającym czynie Boga. Katechizm heidelberski z 1563 r. wyraził tę myśl bardzo pięknie przez to, że włączył Dekalog do działu *Z wdzięczności*. Parafrazując, można ów stosunek, który Dekalog — zakładając teologię *Księgi Wyjścia* — ma na myśli, przełożyć, jak następuje: „Ja (Jahwe) uwolniłem ciebie (Izraelu) z Egiptu i jako wyswobodzony będziesz (powinieneś) zachowywać się w następujący sposób, abyś mógł tą podarowaną wolnością dalej żyć i dalej ją przekazywać”. W tym momencie staje się zrozumiałe, dlaczego hebrajskie słowo *Tora* tylko w przybliżeniu może być tłumaczone poprzez „Prawo”. *Tora*, oglądana od strony Dekalogu, jest bowiem „wskazówką” lub, mówiąc inaczej, przyuczeniem do życia w wolności, gdyż w *Torze* Bóg-Jahwe,

który uwolnił Izraela z Egiptu, ustala wzajemny i wyłączny stosunek Boga do ludu.

Nie można zatem mieć jakichkolwiek wątpliwości co do tego, że wszystkie przykazania i zakazy Dekalogu należy odczytywać i rozumieć w perspektywie tego *Wprowadzenia*⁸, gdyż Dekalog nie był przekazywany jako pozbawiony kontekstu zbiór praw, lecz zawsze i wyłącznie jako włączony, poprzez swój wstęp i przede wszystkim poprzez kontekst literacki objawienia Boga na Synaju/Horebie, w historię Izraela i jego Boga, dokładniej: w bezpośredni kontekst zawarcia przymierza na Górze Boga.

3. Wyłączność czci Jahwe

Żądanie Jahwe odnośnie do wyłącznej czci, tak zwany zakaz czci obcych bogów, znajduje się w Dekalogu w formie, która zakłada politeistyczny system odniesień. Ze sformułowania: *Nie możesz mieć innych bogów obok mnie*, lub — jak tłumaczy Martin Buber *Gdy zaś chodzi o ciebie, nie pozwól, by jakieś inne bóstwo zajęło moje miejsce* — zdaje się nie wynikać przekonanie o monoteizmie w wyznawanej wierze, o tym, że jest tylko jeden jedyny Bóg, tak że narzuca się od razu pytanie o specjalną formę religii w Izraelu (politeizm — monoteizm) oraz łączące się bezpośrednio z nim pytanie, skąd wywodzi się koncentracja na jednym tylko Bogu, Jahwe, którą wyraża pierwsze przykazanie Dekalogu. Przy próbie odpowiedzi na te pytania można wyjść z dwóch równoważnych stwierdzeń: z jednej strony, późne teksty Starego Testamentu jednoznacznie wychodzą z monoteizmu, z drugiej zaś strony nie ma śladu politeizmu w Starym Testamencie. Krótko mówiąc, Stary Testament świadczy o *drodze* do monoteizmu, która swój punkt wyjścia bierze jednak nie z politeizmu, lecz z tak zwanej monolatrii. Monolatria, w przeciwieństwie do monoteizmu, oznacza, że dana grupa czci jednego Boga, jednak nie przeczy przy tym, jak w monoteizmie, temu, iż są inni bogowie, lecz zakłada po prostu, że ci inni bogowie istnieją i są czczeni przez innych ludzi⁹.

Liczne wczesne teksty Starego Testamentu w swym wyłącznym nakierowaniu na Boga-Jahwe dają dowód takiej monolatrii. Znane kluczowe wypowiedzi, jak np. „Słuchaj Izraelu” w Pwt

⁸ Por. w tym celu komentarz F. Crüsemann, *Bewahrung der Freiheit*, München 1983.

⁹ Do problemu i dyskusji na ten temat nawiązują: E. Haag, *Gott, der einznge* (QD 104) Freiburg etc. 1985; M. Weippert, *Synkretismus und Monotheismus*: w: D. Harth (wyd.) *Kultur und Konflikt*, Frankfurt 1990, 143—179.

6, 4, które mogą być i są odczytywane przez „monoteistyczne okulary” późniejszych tekstów deuteronomicznych, można rozumieć jako wywodzące się z pierwotnej monolatrii. Wskazuje na to „świecki” odpowiednik wypowiedzi *nasz Bóg, Jahwe — Jahwe jedyny* z Pwt 6, 4 w Pnp, gdzie jest powiedziane: *Sześćdziesiąt jest królowych i nałożnic osiemdziesiąt, a dziewcząt bez liczby, lecz jedyna jest moja gołąbka, moja nieskalana* (6, 8-9). W ST w obrębie monolatrii można się jednak dopatrzeć jeszcze ewolucji, którą wyjaśnić można poprzez dwa aspekty jedności i jedyności. Starszy aspekt jedności rozumiany jest w sensie kompleksowej, bądź integrującej jedności, która zostaje później dopełniona przez aspekt jedyności, lub zastąpiona tym aspektem. Chodzi więc o późniejsze polemiczne odgraniczenie jednego Boga od mnóstwa innych bogów, tak że wobec tego można by mówić o integrującej i (nadto) ekskluzywnej, bądź też nietolerancyjnej monolatrii. O ile we wczesnej fazie religii Izraela jedność Boga mogła być podkreślana przez to przede wszystkim, że najróżnorodniejsze doświadczenia Boga mogły być włączone w takie wyobrażenie Boga, o tyle w IX wieku przed Chrystusem powstaje w północnym królestwie Izraela przekonanie o Jahwe jako o jedynym Bogu, który w swym stosunku do Izraela nie toleruje innych bogów. Jako główny aktor tego programu wymieniany jest prorok Eliasz, co wyraża się już w samej treści jego imienia („Moim Bogiem jest Jahwe” — por. 1 Krl 17 nn). Formę ekskluzywnej monolatrii spotyka się przede wszystkim później w tzw. jahwistycznym dziele historycznym, które powstało w czasach króla Manassesesa w Jerozolimie (ok. 690 r. przed Chr.) i które przyczyniło się do teologicznego pokonania narodowo-religijnego kryzysu przy końcu północnego królestwa (722 przed Chr.) przede wszystkim poprzez zintegrowanie i wykorzystanie pełni prorockiej tradycji północnego królestwa. W punkcie kulminacyjnym swego opisu teofanii synajskiej (Wj 19-34) jahwistyczne dzieło historyczne po raz pierwszy wprowadza w historyczne opowiadanie mały zbiór praw, tzw. przywilej prawny w Wj 34, i formułuje w centrum główne przykazanie o wyłącznej czci Jahwe. W istocie mówi się tam: *Strzeż się zawierać przymierza z mieszkańcami kraju, do którego idziesz (...) Nie będziesz się kłaniał bogom obcym, bo Jahwe jest Bogiem zazdrosnym* (Wj 34, 12-14). Pierwotną racją będzie w tym przypadku to, co znane jest z Dekalogu i innych tekstów jako zakaz czci obcych bogów, mianowicie wprowadzony zakaz oddawania czci jakiemuś innemu bóstwu. Tutaj zakaz ten ujęty zostaje w ramy jednego z następujących uzasadnień: po pierwsze, Jahwe jest Bogiem zazdrosnym; po drugie, zakaz wynika z poprzedzającego ostrzeżenia przed zawiera-

niem przymierza z mieszkańcami kraju, gdyż jest to uważane jako przesłanka odnosząca się do czci innego boga. W celu umotywowania wyłączności czci Jahwe poprzez wskazanie na „zazdrość Jahwe”, dobrze też ilustruje przemianę, jaka się dokonała w teologii proroka północnego królestwa, Ozeasza. Ozeasz po raz pierwszy w ST wyraził stosunek Jahwe do Izraela w obrazie małżeństwa, przy czym wyobrażenie tego „małżeństwa” wywodzi się u Ozeasza z myśli o jego zerwaniu. Skoro więc Jahwe przedstawiony jest u Ozeasza jako mąż niewiernej żony-Izraela, nie dziwi później fakt, iż w wykładzie Ozeasza i przyjęciu jego przekazu Bóg Jahwe może być przedstawiony jako Bóg zazdrosny; chodzi wszakże o Jego pretensje do wyłączności¹⁰.

Jahwistyczny przywilej prawny z Wj 34 należy z wielu względów do przodków późniejszego Dekalogu, a jeśli chodzi o żądanie wyłączności w czci Jahwe, można powiedzieć, że przywilej prawny bardziej konkretnie je formułuje, gdyż ma on na względzie kultyczne wypełnienie zakazu czci obcych bogów: *Nie będziesz się kłaniał bogom obcym*, podczas gdy Dekalog formułuje ten zakaz w całkiem abstrakcyjnej formie. Zakaz czci obcych bogów, zawarty w Dekalogu, obejmuje bez wątpienia „bilans prowadzonej przez setki lat walki o wyłączną cześć w Izraelu jedyne go Jahwe i stoi na progu wybijającego się później monoteizmu”¹¹. Powiązanie z Wj 34, a przez to z myślą przewodnią proroków północnego królestwa, sięga jednakże dalej poza cytowany nakaz wyłącznej czci Jahwe, gdyż Dekalog swe „główne przykazanie” uzasadnia nie tylko tym, iż wskazuje na zazdrość Boga, lecz także wskazując na samopredstawienie się Boga w Wj 34. Jednak Dekalog włącza wpierw to uzasadnienie do następującego po zakazie czci obcych bogów zakazu czynienia wizerunków kultowych, tak że tym przede wszystkim musimy się teraz zająć.

4. Wrogość do wizerunków w nietolerancyjnej monolatrii

W horyzoncie żądania ekskluzywnej czci Jahwe teologicznie umotywowaną krytykę wizerunków spotykamy po raz pierwszy (dla Starego Testamentu) u proroka Ozeasza¹². Ozeasz orzeka, iż wizerunki i ich część mogą stanąć na przeszkodzie wymaganiu

¹⁰ Por. C. Dohmen, *Eifersüchtiger ist sein Name* (Wj 34, 14), ThZ 46 (1990) 289—304.

¹¹ F. L. Hossfeld (patrz przyp. 3) 403.

¹² Por. tutaj i w następnych: C. Dohmen, *Das Bildverbot* (BBB 62), Frankfurt 1987; S. Schroer, *In Israel gab es Bilder* (OBO 74), Freiburg-Göttingen 1987, szczególnie na tle archeologicznym i ikonograficznym problemu.

wyłącznej czci Jahwe, gdyż są formami i symbolami, w których i poprzez które czci się bóstwa, i które przygotowują jednocześnie drogę religijnemu pomieszaniu. Wynika stąd, że tych form i symboli nie można najczęściej odnieść w sposób jednoznaczny do jednego Boga, lecz przeważnie odnoszą się one do pewnych, określonych przymiotów (np. płodności, mocy uzdrawiania, opieki), które jako takie mogą być przyznawane najróżniejszym bogom. W tym tkwi więc *prioprium* krytyki wizerunków u Ozeasa. Ozeasz rozpoznaje ambiwalencję wizerunku, to znaczy: niezależnie od wiązanych z nim wyobrażeń, każde przedstawienie jest już „zajęte” (przez jakąś treść). Ikonografia w normalnym przypadku nie może dostarczyć specyficznych różnic między kultem Jahwe a kananejskim kultem Baala i dlatego też wizerunek jako poliwalentny nosiciel religijnych idei musi zostać odrzucony. Ozeasz nie krytykuje więc wizerunku jako wizerunku; lecz wizerunek jako nosiciel różnych religijnych treści jest dla Ozeasa nie do pogodzenia z prawdziwym kultem, gdyż nie różnią się te treści w sposób oczywisty. Ambiwalencja wizerunku skłania zatem Ozeasa do włączenia krytyki wizerunków w obszar zdecydowanego żądania wyłącznej czci Jahwe. W formie owej krytyki wizerunków u Ozeasa da się odczytać pewien fakt z historii religijnej Izraela, która — według wszelkiego prawdopodobieństwa — posiada swój początek w (pół—) nomadycznej przeszłości: brak specyficznej ikonografii Jahwe. Ponieważ Nomadowie nie znają czci sporządzonych przez siebie (lub innych) wizerunków i podobizn bóstwa — spotykamy u nich jedynie amulety i mniejsze idole — a zamiast nich wielką rolę w ich kulcie grają „naturalne obiekty” (kamienie, drzewa, miejsce itp.), przeto brak wyobrażeń u nich, jak też w kulturach odzwierciedlających przeszłość nomadyczną, stanowi swoisty, często występujący fenomen. Temu właśnie przypisać można stwierdzany fakt, że Izrael nie rozwinął żadnej ikonografii Jahwe. Nie ma tu ani jednego jednoznacznego przedstawienia Jahwe, ani też wzoru czy modelu takiego przedstawienia, jak jest to znane w przypadku innych staroorientalnych bóstw. Owa „brakująca” ikonografia Jahwe, związana z bezikoniczną, nomadyczną przeszłością, podziałała później w ten sposób, że w Jerozolimie, Bethel i, być może, gdzie indziej, zwyciężyć mogła teologia obecności, która niewidzialnego, niemożliwego do przedstawienia Jahwe łączy z symbolami arki czy byka, a symbole te wskazują jedynie na Jego obecność. Temu naciskowi tradycji nie mógł się przeciwstawić nawet król Salomon i musiał zrezygnować z wizerunku Boga, przygotowanego dla wnętrza budowanej przez siebie świątyni. Jako kompromis polecił sporządzić dwa figuralne przedstawienia cherubów, które

tworzyły ze swoich skrzydeł rodzaj tronu dla niewidzialnego Boga-Jahwe.

Krytyka i polemika Ozeasza z obrazami, motywowana roszczeniem Jahwe do wyłączności, nie zakłada jednak z góry zakazu czynienia wizerunków i nie chciałaby z pewnością stwarzać takiego zakazu. W pewnym sensie krytykę wizerunków u Ozeasza można by nawet uznać za punkt szczytowy całego jego posłannictwa. Sedno jego krytyki dotyczącej zarządzających państwem oraz krytyki kultu właśnie tutaj staje się namacalne, jako że obie te sfery są na zewnątrz nakierowane deklaratywnie na Jahwe, wewnątrz jednak naznaczone są właśnie dystansem do Niego (por. Oz 8, 4 nn). Tak więc rozpoznana i skrytykowana u Ozeasza ambiwalencja wizerunków jest odzwierciedleniem tej ambiwalencji, która powstała w wyniku zerwania specjalnego związku Jahwe — Izrael. Prorocka krytyka Ozeasza, wywodząca się z żądania wyłącznej czci Jahwe, przyjęła niemalże konkretne formy z chwilą rozpoznania ograniczeń, jakim podlegają przedstawienia obrazowe jako nosiciele sensu, a owo rozpoznane ograniczenie wykorzystuje w interesie swej własnej sprawy, to znaczy w interesie wyłącznej czci Jahwe. Zakaz czynienia wizerunków z tego jeszcze nie powstaje; do tego potrzeba było dalszego kroku.

Właściwy moment narodzin zakazu czynienia wizerunków leży w cytowanym już uprzednio jahwistycznym dziele historycznym z czasów króla Manassesza. W tym dziele historycznym w Wj 32 opowiedziana jest znana historia ze złotym cielcem, która położyła podwaliny pod sformułowanie zakazu przez to, że cześć oddawaną wizerunkom charakteryzuje jako grzech. Szczególną jakością tego grzechu historia wyraża tym, że znajduje się on na eksponowanym miejscu w opisie teofanii synajskiej, a mianowicie pomiędzy relacją z teofanii, obejmującą odpowiedź ludu, wyrażoną złożeniem ofiary, a pierwszym zbiorem praw synajskiej teofanii, tak zwanym przywilejem prawnym Jahwe. Historia z Wj 32 demonstruje w tym miejscu wagę i konsekwencje odwrócenia się ludu od Jahwe. Uczynki bez Boga nie są zwykłymi grzechami — obok innych grzechów, co staje się szczególnie zrozumiałe przez fakt, że historia ani razu nie odwołuje się w jakikolwiek sposób do wspomnianego przykazania, które zostałyby przekroczone. Raczej wykroczenie tłumaczy się wewnątrz samo przez się, tak iż sam grzech kształtuje się wyraźnie w kontekście wydarzenia Wyjścia i wydarzenia synajskiego jako „odwrócenie się od zwracającego się (do ludzi) Boga”. Odpowiedź Jahwe na ten czyn polega teraz na tym, że daje On przykazania jako ratunek dla słabości ludu (Wj 34). Dzięki temu prawo otrzymuje konotację pozytywną,

której nie można przeinaczyć, albowiem tylko dzięki zachowywaniu prawa owo nakierowanie Boga na lud staje się dla niego widzialną i namacalną rzeczywistością.

W ten sposób w jahwistycznym dziele historycznym doszło do właściwej syntezy, która doprowadziła do powstania zakazu czynienia wizerunków. We wspaniałej teologicznej koncepcji doszło też do konkretyzacji, która była konieczna do powstania zakazu czynienia wizerunków. Tak oto dokonuje się właściwe przejście od żądania wyłącznej czci Jahwe do zakwalifikowania czynienia wizerunków jako grzechu, któremu to wspomniane żądanie zapobiega. Tak więc zakaz czynienia wizerunków zawdzięcza swoje powstanie konkretnej sytuacji w refleksji teologicznej, która wytworzyła się po upadku północnego królestwa. W języku późniejszego Dekalogu, który w tym kontekście formułuje swój zakaz czynienia wizerunków, można więc obiektywnie stwierdzić, ujmując problem całościowo: zakaz czci obcych bogów narodził się jako szczególny przypadek zakazu czynienia wizerunków, w VII wieku przed Chrystusem.

Najstarsze słowne sformułowanie zakazu czynienia wizerunków znajduje się w Pwt 5, 8 w krótkim zakazie podstawowego tekstu Dekalogu: *Nie uczynisz sobie posągu ani żadnego obrazu tego, co jest na niebie wysoko albo na ziemi nisko, lub w wodzie poniżej ziemi.* Ten krótki zakaz streszcza w rzeczywistości dokładnie rozwój prowadzący do jego powstania, podczas gdy ściśle terminologicznie zakazuje jedynie kultu wizerunków. Przez to ujęty został kontekst powstania żądania wyłącznej czci Jahwe i w tym obszarze powstaje nowy zakaz. Przeto, konsekwentnie, starsza wersja Dekalogu w Pwt 5 ujmuje zakaz czci obcych bogów i zakaz czynienia wizerunków jako jeden i jedyne zakaz w rządzie dziesięciu przykazań.

Tym samym zostaje podkreślone, że szczegółowe uzasadnienie w Pwt 5, 9 z jego liczbą mnogą sięga wstecz do koegzystencji z innymi bogami (Pwt 5, 7) i kultem wizerunków (Pwt 5, 8). Szczegółowe wyjaśnienie, które jest przedstawione w tekście Dekalogu w kontekście uzasadnienia zakazu czynienia obcych bogów i wizerunków, przy dokładniejszej obserwacji prowadzi, jak już wyżej wspomniano, z powrotem do *Księgi Wyjścia* 34. Tekst Dekalogu podkreśla żądanie wyrażone w przykazaniu głównym następującą wskazówką: *Nie będziesz się im kłaniał ani im służył. Bo Ja jestem twój Bóg, Jahwe, Bóg zazdrosny, karzący nieprawość ojców na synach w trzecim i czwartym pokoleniu tych, którzy mnie nienawidzą, a który okazuje miłosierdzie w tysiącnym pokoleniu tym, którzy mnie kochają i strzegą moich przy-*

kazań. (Wj 5, 9)¹³. Użyte tutaj wyjaśnienie zazdrości pochodzi niewątpliwie z Wj 34, 5 nn, z samoprzedstawienia się Boga objawiającego się Mojżeszowi. Wyjaśnienie to ujęte zostało przez teologicznie zreflektowane *credo* w następujący sposób: *Jahwe, Bóg miłosierny i litościwy, cirpliwyy, bogaty w życzliwość i wierność, zachowujący swą łaskę w tysiączne pokolenia, przebaczący niegodziwość, niewierność, grzech, lecz nie pozostawiający go bez ukarania, ale zsyłający kary za niegodziwość ojców na synów i wnuków aż do trzeciego i czwartego pokolenia* (Wj 34, 6-7). Doniosłość tego tekstu daje się jasno naszkicować: „Jahwe nie podaje opisu swojego istnienia dla siebie (w sobie — przyp. tłumacza), lecz swego bytu dla innych. Wlewa On w tę „regułę” swoje doświadczenia z historii spotkań z ludźmi. U Boga dostrzega się brak równowagi między miłosierdziem a karzącą sprawiedliwością. Jego dobroć i wierność są nieskończenie trwalsze i skuteczniejsze — tzn. obejmują każde następne z tysiąca pokoleń — niż Jego złość, która ściga winę tylko przez cztery pokolenia wielkiej staroizraelskiej rodziny. Na dalszą metę skłonny jest usunąć tzn. anulować winę z jej konsekwencjami, jednak przy nieposłuszeństwie grzeszników obstaje przy ich ukaraniu w przewidzianych ramach, tzn. ich doświadcza”¹⁴.

Wspomniane tutaj myśli na temat braku równowagi między miłosierdziem a karzącą sprawiedliwością stwarzają nowy problem w recepcji ozeaszowej teologii. Druga część *Księgi Ozeasza* (rozdziały 4-11) kończy się na rozdziale 11, gdzie w wyznaniu Jahwe (11, 8-9) znajduje się szczyt całości: *Jakże cię mogę porzucić, Efraimie, i jak opuścić ciebie, Izraelu? Jakże cię mogę równać z Admą i czynić podobnym do Seboim? Moje serce na to się wzdryga i rozgrzewają się moje wnętrzości. Nie chcę, aby wybuchnął płomień mego gniewu i Efraima już więcej nie zniszczę, albowiem Bogiem jestem, nie człowiekiem; pośrodku ciebie jestem Ja — Święty, i nie przychodzę, żeby zatracać* (Oz 11, 8-9). Ten rozpoznany w Wj 34, 6 nn brak równowagi między miłosierdziem a sprawiedliwością tutaj, w Oz 11, 8-9, prowadzi do rozróżnienia między Bogiem a człowiekiem, które przejawia się przede wszystkim w „samoopanowaniu” Boga. „Jahwe nie może zniszczyć Izraela, ponieważ jest Bogiem. Właściwa różnica dzieląca Boga od ludzi, dla Ozeasza, nie polega na niedostępnym dostojeństwie lecz tkwi w zwycięstwie nad swoim słusznym gniewem, które

¹³ Dla oddania sensu *die Schuld prüfen* por. A. Schenker, *Versöhnung und Widerstand* (SBS 139) Stuttgart 1990, 85 n.

¹⁴ F. L. Hossfeld, *Wie sprechen die heiligen Schriften, insbesondere das Alte Testament von der Vorsehung Gottes?*, w: (wyd. T. Schneider—L. Ullrich), *Vorsehung und Handeln Gottes* (QD 123), Freiburg 1988, 80.

winnych śmierci zachowuje przed zagładą. Wobec tego samoopowania Boga zawodzą wszelkie analogie ludzkich wyobrażeń i działań. Do jakiej głębi Ozeasz posunął ową różnicę, ukazuje fakt, że ośmiela się on zakwestionować określenie Jahwe jako Świętego ze względu na Jego wolę ratowania”¹⁵.

Podczas gdy formuła wyznania wiary z Wj 34, 6 nn, podejmując i rozwijając ozeaszową teologię, akcentuje miłosierdzie, łaskę i przebaczenie grzechów, przy czym w ostatniej części utrzymuje również, że Jahwe nie może stać obojętnie wobec grzechu lecz go koniecznie karze, to tekst Dekalogu, celem uzasadnienia swego przykazania głównego, przesuwa w ten sposób akcent, by dać pierwszeństwo badaniu winy i wyjaśnić tym samym sens zazdrości Jahwe. W ten sposób stwierdzenie o zazdrości Jahwe otrzymuje inną konotację niż w Wj 34, 14 (patrz wyżej), ponieważ nie chodzi już o charakterystykę wyłącznej czci, lecz zinterpretowana w ten sposób zazdrość Jahwe odnosi się do sformułowanego i uzasadnionego już w prologu i głównym przykazaniu specjalnego stosunku Jahwe do Izraela.

Dzięki temu szczegółowemu uzasadnieniu tekst Dekalogu w Pwt nie tylko łączy ze sobą zakaz czci obcych bogów i zakaz czynienia wizerunków w jedno jedyne przykazanie główne, lecz tak podkreśla jego doniosłość, iż sformułowane w ten sposób przykazanie główne usuwa swym zasięgiem w cień wszystkie inne, następne przykazania, i sprawia, że Dekalog, jako szereg stwierdzeń, staje się podobny do okrętu przechylonego na dziób.

Rozwój wewnątrz Starego Testamentu nie zakończył się jednak jeszcze wraz z tym sformułowaniem tekstu Dekalogu. Przede wszystkim jasno wyartykułowany na Wygnaniu i zdobywający sobie uznanie, teoretyczny monoteizm przyczynił się do wspomnianego dalszego rozwoju. Ponieważ wiara w jednego i jedyne Boga uczyniła w pewnej mierze zbędną pierwszą część dekalogowego „podwójnego przykazania”, składającego się z zakazu czci obcych bogów i zakazu czynienia wizerunków, stało się względnie jasne, że spotkanie z „obcymi bogami” może mieć miejsce jedynie w formie wizerunków. Zakaz czynienia wizerunków przejmuje więc teraz funkcję zakazu czci obcych bogów, z którego sam niegdyś powstał. Wymaganie pełnego przejęcia tej funkcji w czasie naznaczonym monoteizmem wynika przede wszystkim stąd, że obraz wskazuje zawsze na coś poza sobą, że w swoich znaczeniach i interpretacjach jest nieograniczony, z drugiej zaś strony może ująć i wyrazić zawsze tylko pewien wycinek rzeczywistości. Ten podwójny aspekt, ograniczoność przy równoczesnej

15 J. Jeremias, *Der Prophet Hosea* (ATD 24, 1) Göttingen 1983, 146.

otwartości, może się stać później czymś fatalnym w momencie, gdy konkurujące ze sobą systemy spotykają się ze sobą. W sferze religijnej oznacza to, że wizerunki stoją na przeszkodzie określeniu treści wiary, ponieważ posiadają inny charakter niż charakter odgraniczania, tak że wizerunki „przeszkadzają” zawsze w tym, by treść wiary należycie określić, względnie zachować nienaruszoną. W tym miejscu staje się zrozumiały fakt, że wygnaniowy i powygnaniowy Izrael, przy swych różnorodnych próbach nowej orientacji wiary i konstruowaniu nowych form religijnych, rozszerzył treściowo opisany w Dekalogu zakaz kultu wizerunków. Późniejsze, pochodzące z tego okresu poszerzenia dekalogowego zakazu czci wizerunków, jak również inne teksty, które podejmują tenże zakaz (por. Wj 4; Kpł 19, 4; 26, 1 itp.), ukazują wyraźnie tę tendencję. Następuje poszerzenie prostego zakazu czci wizerunków do zakazu wszelkiego przedstawiania obrazowego w kulcie. W porównaniu z Pwt 5, ukazuje to wyraźnie przede wszystkim późniejsza wersja Dekalogu z Wj 20, gdy owo poszerzenie w zakazie czci wizerunków bardzo precyzyjnie formuluje poprzez dodatkowe „i”. *Nie będziesz czynił żadnej rzeźby ani żadnego obrazu tego, co jest na niebie wysoko, ani tego, co jest na ziemi nisko, ani tego, co jest w wodach pod ziemią* (w tekście niemieckim wspomniane „i” występuje jako spójnik między „wizerunkiem kultowym” (obraz) a „postacią” (rzeźba) — (przypisek tłumacza). Następujące po tym zdanie uzasadniające, które odnosi się do czci, teraz, swoją liczbą mnogą, sięga nie do zakazu czci obcych bogów i zakazu czynienia wizerunków, jak to było we fragmencie z Pwt, lecz do obydwu wymienionych obiektów: wizerunek kultowy i postać... Treściowe powiązanie z „zakazem czci” podkreśla jednak prawdę, że nie chodzi tutaj zasadniczo o postacie artystyczne, lecz zakazane są jedynie te przedstawienia, które są wykorzystywane w obrębie kultu. Ta, dla Starego Testamentu ostatnia i najstarsza forma zakazu czynienia wizerunków nawiązuje właściwie znów do początku, gdyż motorem rozwoju jest wciąż pytanie o szczególną relację Ludu Bożego do „swojego” Boga oraz formy, w jakich się owa relacja wyraża i realizuje.

5. „Ojciec i Syn” — Dzieje zakazu czci obcych bogów i zakazu czynienia wizerunków w Starym Testamencie

Stan faktyczny zakazu czynienia wizerunków wiąże się przeto z zakazem czci obcych bogów. Jednakże w dziejach Starego Testamentu mają się one do siebie nie jak rodzeństwo, lecz jak ojciec i syn. Jeden powstał z drugiego i później go zastąpił. Przy

całej swej samodzielności i odmienności, przynależą jednak oba te zakazy do tej samej rodziny.

Wynika z tego powiązania, że zakaz czynienia wizerunków w Starym Testamencie nie jest zakazem sztuki jako takiej; ze sztuką ma do czynienia tylko wtórnie, gdyż pierwotnie włączony jest w problem właściwego stosunku człowieka do Boga. Z racji tej jego funkcji można by zakaz czynienia wizerunków określić mianem „stróża teologii”. Chodzi tu o określenie stosunku między Bogiem a człowiekiem. Przesłanką jest jednak różnica między Bogiem a człowiekiem; przeto zakaz czynienia wizerunków strzeże transcendencji Boga, przywołując jednocześnie do udziału w Jego immanencji. Udział ten naszkicowały późniejsze pisma Starego Testamentu w tzw. nauce o *imago — Dei*. W funkcji stróża staje się ów zakaz rodzajem wskaźnika. O ile przywołuje się go na widownię, tym samym sygnalizuje on otwarte i nierozstrzygnięte problemy teologiczne. Historia oddziaływania starotestamentalnego zakazu czynienia wizerunków przejawiająca się przede wszystkim w różnorodnych buntach przeciwko wizerunkom, jest (na nowo) wyrazem tego problemu, który wpisany został w ten zakaz w procesie jego historycznego powstawania, a mianowicie: problem właściwej teologii jako problem określonego stosunku między „obrazem Boga a obrazem człowieka”

Główne przykazanie Dekalogu, zespalaające zakaz czci obcych bogów z zakazem sporządzania wizerunków, można też opisać w jego obu aspektach, mówiąc o teoretycznej i praktycznej stronie tej samej kwestii. To właśnie uwypukla tradycja żydowska, która w Talmudzie babilońskim formułuje stronę teoretyczną: „Kto odrzuca cześć innych bogów, nazywa się Żydem”. Oprócz tego można przytoczyć zdarzenie, które żydowski historyk Józef Flawiusz opisuje w swym dziele *O wojnie żydowskiej*. Opowiada tam (II, 9), jak to Żydzi jerozolimscy protestują przed Piłatem przeciw wzniesionym w mieście wizerunkom cesarza i są nawet gotowi w zaostrożającym się z tego powodu konflikcie położyć na szalę własne życie. Ta ich męczeńska postawa ukazuje, że wiara lub sam nerw żydowskiej wiary został tutaj dotknięty, a również Piłat jest tak zdziwiony i przerażony, że im ustępuje.

6. Nie ma miłości bliźniego bez miłości Boga

Krótką refleksją nad historią powstania Dekalogu, przede wszystkim zaś jego przykazania głównego, ukazuje wyraźnie, że Dekalog skomponowany jest jako zamknięta całość i że tym właśnie tłumaczy się fakt historycznego oddziaływania jednego Dekalogu pomimo istnienia dwu różnych jego ujęć. Wynika z tego, że

pojedyncze przykazania mają sens jedynie w ramach tej całości, która swój fundament posiada w opisanym w prologu czynie wyzwolenicznym Boga, i która podkreśla, poprzez szeroko ujęte przykazanie główne, że nasz „obraz Boga” rozstrzyga o naszym „obrazie człowieka” tak samo, jak o naszych stosunkach międzyludzkich wnioskować można z naszego stosunku do Boga. Z tego względu każdy etos, który wywodzi się z Biblii, a szczególnie z Dekalogu, potrzebuje owego zorientowania w jedności i całości Dekalogu. Nie można zatem podawać żadnych przykazań społecznych, motywowanych autorytetem Dekalogu, które byłyby wyizolowane z kontekstu przykazania głównego i prologu Dekalogu, podobnie jak nie można sformułować żadnej „teologii Dekalogu” z pominięciem przykazań społecznych. „W dziesięciu przykazaniach Boże obietnice, nakazy dotyczące postępowania wobec Boga i nakazy, które porządkują stosunek do bliźnich tworzą jedność. Ogłoszenie dziesięciu przykazań zawiera zatem zarówno pociechę miłości Boga dla człowieka jak i zaproszenie do miłości Boga i miłości bliźniego. Ta pociecha Bożego wsparcia dla człowieka i zaproszenie, by zwrócić się do Boga i traktować bliźniego z miłością stanowi istotę biblijnego świadectwa oraz tworzy samo sedno dziesięciu przykazań¹⁶”.

Właśnie tę myśl, będącą samym sednem dziesięciu przykazań, Jezus uwypukla, gdy „redukuje”¹⁷ Dekalog do podwójnego przykazania miłości Boga i bliźniego.

„Rozpatrując problem od strony podstawowej kwestii etyki, jego istota odsłania się w momencie, gdy wyjdziemy od konieczności moralnego działania, które swą genezę posiada w sercu. W swojej bezwzględnie wolnej odpowiedzi człowiek poznaje własną godność lecz także gruntowniej, w sposób sięgający samego korzenia, poznaje zatwardziałość swojego serca. Gdy jego serce nie jest wolne, nie ma on możliwości poczuć się w pełni odpowiedzialnym za rzeczywistość i być uczciwym w swoich czynach. Gdy jednak odpowiedzialność etyczna, pierwotnie, tzn. w sposób osobowo-dialogowy, jest zapewniona, wtedy staje się rzeczywistością coś z obietnicy, o której mówi Ezechiel: „I dam wam nowe serce i nowego ducha tchnę do waszego wnętrza, kamienne serce wam odbiorę, a dam wam serce z ciała” (Ez 36, 26).

¹⁶ *Grundwerte und Gottes Gebot*, HerKor 33 (1979) 569 n.

¹⁷ „Miłość Boga i bliźniego ukazują się jako skoncentrowany komentarz obu tablic Dekalogu” J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus* (EKK II/2), Zürich-Neukirchen 1979, 165 (do Mk 12, 28 nn); recepcja Dekalogu w Nowym Testamencie i pojawiające się przy tym pytania o Stary Testament, patrz: N. Lohfink, *Kennt das Alte Testament einen Unterschied von „Gebot” und „Gesetz”?*, J BTh 4 (1989) 63—89.

„Jeśli nie chce się zrozumieć tego, co rzeczywiste, oznacza to życie w abstrakcji, w którą człowiek prawdziwie odpowiedzialny nigdy nie powinien popaść, życie obok rzeczywistości, nieustanne wahania pomiędzy ekstremami służalczyimi i buntu wobec faktów” (D. Bonhoeffer). A zatem jest to „prawo” łaski, które w końcowym efekcie uzdalnia człowieka do tego, aby powiedzieć „tak” dla rzeczywistości, a „mowę” rzeczywistości rozumieć jako drogowskaz do wolności”¹⁸.

tłum. Maciej Zawisza SAC

¹⁸ G. Höver, *Der Dekalog-Gottes als Weisung zu einem Leben in Freiheit*, w: (wyd. M. Müller), *Senfkorn II/1*, Stuttgart 1986, 73.