

»Nezobrazíš si Boha«

– poznámky k významu a důsledkům biblického přikázání¹

Martin Prudký

[in: L. Puršl /vyd./, *Při brodu Jabok: sborník pro Mireiu Ryškovou*, Advent-Orion: Praha 2001, str. 159-173]

I. Úvod

Málokterý fenomén se do dějin umění – zejména do umění výtvarného v oblasti náboženské – promítl tak hluboce a soustavně, jako biblická tradice odmítající zobrazovat Boha. V oblastech kulturně formovaných či ovlivněných judaismem, křesťanstvím či islámem se v utváření postoje k výtvarnému umění tato tradice, kterou stručně shrnuje jasný zákaz v úvodu tzv. Desatera (Ex 20,4-6 a Dt 5,8-10), vždy uplatňovala jako jedna z nejsilnějších formativních sil – jak pozitivně, tím že podněcovala vytváření jiných způsobů vyjádření "Božího obrazu" (např. metafor, symbolů a slovesné kultury), tak i negativně (např. v ikonoklastických čistkách). Způsoby interpretace této tradice pak v různých dobách a různých prostředích vymezovaly velikost a povahu prostoru pro vznik a uplatnění výtvarného umění v dané kulturní oblasti. Je známo, že postoj v této otázce hrál důležitou roli v polarizaci front mezi římsko-katolickou a protestantskou teologií. Snad je tedy na místě, abych tuto studii jako evangelický biblista věnoval vážené kolegyni, představitelce biblistiky římsko-katolické, kterou jsem směl poznat nejen jako výtečnou znalkyni a interpretku Písma, ale i jako poctivou dělnici na poli ekumenicky otevřeného a ryziho křesťanství.

Ve svém příspěvku bych chtěl nejprve nastínit, v čem vidím základní záměr biblického zákazu zobrazování Boha; na tomto základě se pak chtěl věnovat otázce, jak podle biblické tradice vůbec může být Bůh v kultu zpřítomňován a jaká kritéria jsou přitom rozhodující; nakonec pak hodlám na jediném příkladu demonstrovat, jak se tato intence projevuje i tam, kde jde o výtvarné zpracování "kultického prostoru" na první pohled daleko za normativní hranici, kterou vymezuje tradice zákona, takže ji na první pohled považujeme za projev heterodoxie (podlahová mozaika v synagoze v Bét-Alfa z 6. st. n. l.).

II. K přikázání "nezobrazovat Boha" ve Starém zákoně

a. Význam Desatera

Z hlediska dějinného působení biblické tradice je pro problematiku "ne/zobrazování božstva" nepochybně nejvýznamnější výrok tzv. Desatera přikázání (Dekalogu): "Nezobrazíš si Boha žádným zpodobením..." (Ex 20,4-6; Dt 5,8-10).

¹ Následující text je přepracovaným materiálem pro přednášku, kterou autor proslavil na mezinárodním akademickém sympoziu *Starý zákon jako inspirace v umění*; toto sympozium pořádaly v souvislosti s festivalem *Starý zákon v kultuře* v Praze ve dnech 4.-8. září 1995 společně Karlova Univerzita, Akademie věd ČR, Hebrejská univerzita v Jeruzalémě a Izraelská akademie věd. Anglický text původní přednášky vyšel ve sborníku sympozia: "»You Shall Not Make Yourself an Image«: The Intention and Implications of the Second Commandment", in: M. Prudký (ed.), *The Old Testament as Inspiration in Culture*, Třebenice 2001, 37-51.

Sama skutečnost, že se tento zákaz nevyskytuje jen jako jedno z mnoha dílčích ustanovení náboženského zákoníku, nýbrž je umístěn na přední místo paradigmatického Desatera, je pro jeho význam a působení velmi důležitá. Než se budeme podrobněji zabývat významem tohoto ustanovení, vyplatí se věnovat pozornost alespoň krátce tomuto jedinečnému kontextu, do něhož je vřazeno.

Dekalog, jak známo, najdeme v Bibli na dvou místech (Ex 20,2-17 a Dt 5,6-21). Už toto *zdvojení* – navíc v rámci Tóry (*sic!*) – dává tomuto útvaru zvláštní váhu. Navíc, na obou místech je Dekalog do literárního kontextu vřazen tak, aby vyzněl jako *programový úvod* všech následujících normativních ustanovení, jež za ním následují; pasáže příkazů a zákazů, které jsou jak v Exodu, tak v Deuteronomiu za Desatero zařazeny, pak vyznívají jako konkretizace a explikace zásad, které již v úvodu vyhlásilo Desatero (v Exodu Dekalog uvádí tzv. Knihu smlouvy [Ex 20,22-23,33]; v Deuteronomiu předznamenává tzv. Druhou úvodní řeč Mojžíše [Dt 5,2-11,32], po níž následuje hlavní část knihy, tzv. deuteronomistický zákoník [Dt 12-24]). Zcela mimořádnou váhu pak slovům Desatera dodává skutečnost, že jsou v kontextu scény, v níž Mojžíš Zákon přijímá, zcela výjimečně pojaty jako přímé, nezprostředkované slovo Hospodinovo (Dt 5,4.22nn; srv. Ex 20,1 a 20,19) – na rozdíl od všech ostatních ustanovení Zákona, která jsou prostředkována skrze Mojžíše a jsou nadále tradována jako slova Mojžíšova.² Není tedy divu, že biblická i pobiblická tradice nakládá se slovy Dekalogu jako základními výpověďmi mimořádné váhy a autority. Zákaz zobrazovat Boha patří do této zvláštní kategorie.

V této zásadní souvislosti není rozhodující, zda tento zákaz považujeme za *první* či za *druhé* "příkázání" Desatera. V biblických textech není nikde způsob počítání stanoven, je věcí výkladu. Rozhodnutí ve prospěch jednoho či druhého řešení ovšem svědčí o tom, nakolik má pro tu či onu tradici tento zákaz samostatnou váhu uvnitř Desatera; volba jedné či druhé možnosti výkladu pak ovšem také vymezuje možnosti výkladu a užití těchto slov. Není proto žádná náhoda, že se právě v tomto bodu – v "počítání", resp. ve vnitřním členění Dekalogu – interpretační tradice tak výrazně rozcházejí.³

b. Co zde vyjadřuje slovo "obraz" či "zobrazení"

Příslušné ustanovení Desatera vylučuje možnost, že by si Izrael či Izraelec (kolektiv Božího lidu i kterýkoli jeho jednotlivec) mohl *zobrazit* Boha nějakým zpodobením:

*Nezobrazíš si Boha zpodobením ničeho, co je nahoře na nebi, dole na zemi nebo ve vodách pod zemí ... (Ex 20,4; Dt 5,8).*⁴

Tak poněkud volně parafrázuje Ekumenický překlad. Bible Kralická převádí mnohem přesněji, ale trochu obstarožně – mluví o "*rytinách ... a podobenství*".⁵ Jeruzalémská bible mluví o "*soše ... něčem co se podobá*".⁶ Za těmito rozmanitými překladatelskými pokusy se rýsuje svérázná formulace hebrejského originálu.

² Ex 19,7nn; 20,18-22; Dt 1,1-5; 4,44n; 27,1.11; srv. Dt 31,9.

³ Podrobněji k problematice viz Martin Prudký, "Duo loci vel locus duplex unanimes: K literární a teologické integritě 1. a 2. výroku dekalogu", in: Ladislav Beneš (vyd.), *Ministerium Verbi Divini*, Praha 1996; viz též níže, odstavec II.c.

⁴ Podobně Ex 20,23; Lv 26,1; Dt 4,16nn a Dt 27,15.

⁵ "Neučiníš sobě rytiny, ani jakého podobenství těch věcí, kteréž jsou na nebi svrchu, ani těch, kteréž na zemi dole, ani těch, kteréž u vodách pod zemí."

⁶ "Neuděláš si žádnou sochu, nic co se podobá tomu, co je nahoře na nebi nebo dole na zemi nebo ve vodách pod zemí."

Formulace hebrejského výroku spojuje velmi obecné sloveso "učinit, udělat" s termínem *pesel* (פֶּסֶל), který označuje dřevěnou či kamennou tesanou sochu.⁷ Zvláštní konotací tohoto termínu je, že vždy označuje *kultový objekt*. V prostředí starověkého Orientu patří takové předměty k základní výbavě svatyně ("obraz" ovšem nemusí být tesaný, může se jednat o neopracovaný vztyčený kámen,⁸ kůl či strom⁹). Předmět zpodobující božstvo sice nebývá považován za božstvo samo (neběží o identifikaci subjektu), má ale funkci toto božstvo ve svatyni soustavně zpřítomňovat (representace božského subjektu). Takový kultický objekt se pak stává zastupitelským adresátem adorace a očekává se od něj též působení žehnající či zachraňující moci; proto se před ním přinášejí oběti.¹⁰ Může se také uplatnit jako palladium symbolizující Boží přítomnost v čele vojska či jako patron – strážce na městských branách. Takový kultový objekt je pak možné zahrnout úctou a všemožnou péčí, stejně tak jako jej naopak vystavit potupě či symbolickému trestání. Logika vztažné působnosti je vždy stejná: prováděný úkon se vposledu netýká kultického objektu v jeho předmětnosti, nýbrž subjektu takto zpřítomňovaného božstva.

Úroveň uměleckého zpracování přítom není podstatná, stejně jako styl provedení. Lze zde sice pozorovat jistou obecnou tendenci od jednoduchých nevýtvarných objektů (vztyčený kámen, kůl) přes kulturně i nábožensky specifitější znaky a symboly (zoomorfí symboly, efody) až k plnému uplatnění výtvarných výrazových prostředků (zvířecí i lidské figury ve složitém barevném i materiálovém provedení, symboly přírodních sil a nebeských těles), ale tyto posuny nijak nemění základní funkci objektu. Jeho smyslem není zachycovat vnější podobu božského subjektu, nýbrž /pouze/ dát zřetelný výraz jeho *identitě*, resp. být výrazem jeho *přítomnosti*. Proto se zde výrazně uplatňují symboly, schematická zpodobení a tradici standardizované znaky (srv. též např. ikonografické symboly a znaky Ježíše Krista jako Spasitele, jako Soudce, jako Krále, jako Vítězného Pána, jako Trpícího atd.). Funkcí obrazu je vyjádřit identitu specifického božstva jako přítomného a na daném místě účinně působícího subjektu, který se s člověkem na tomto místě setkává. Vnější zpracování – kulturní primitivnost či vysoká umělecká úroveň – není pro tuto základní funkci rozhodující.

Odtud můžeme vyvodit první z dílčích závěrů: Právě tato *základní funkce peselu* – totiž názorně /předmětně/ zpřítomnit božstvo a representovat na daném místě identitu jeho subjektu – je *základním* důvodem, proč v náboženství Izraele, jak je známe z biblického svědectví, takové předměty nemají co dělat. Hospodin, Bůh Izraele totiž nemůže a nesmí být takovým způsobem zpřítomňován; jeho identita se takové možnosti "uchopení subjektu" vymyká.

Termín *pesel* je ve formulaci Desatera ještě blíže upřesněn:

"Neučiniš si »tesaný objekt« (pesel), ani jakékoli »zpodobení« (temúná) /čehokoli/, co je na nebi nahoře, na zemi dole, nebo ve vodách pod zemí..."

Toto upřesnění je pro vymezení významu celé teze velmi důležité. Termín *temúná* (תְּמוּנָה) všeobecně označuje vnější jevovou podobu jakéhokoli předmětu (srv. Dt 4,15). V souvislosti s *peselem* se vyskytuje zejména v mladších, deuteronomistických textech jako rozšíření příliš konkrétního, technického významu pojmu *pesel* – nejde přece pouze o zákaz *tesaných* či *rytých* zpodobenin, nýbrž o *jakékoli* zobrazování, o *jakékoli* předmětné zpodobení.¹¹ Tuto funkci má

⁷ V některých pozdějších biblických textech i sochu *litou* (např. Iz 40,19; 44,10).

⁸ מַסֵּבָה *masseba*, "posvátný sloup" (ČEP), srv. Gn 18,18.22; 31,45; 2Kr 3,2; Iz 19,19 aj.

⁹ אֲשֵׁרָה *ašera*, "posvátný kůl" (ČEP), srv. Dt 7,5; Sd 6,30; 1Kr 14,15; 2Kr 23,6; Iz 17,8; Jr 17,2; Ml 5,13 aj.

¹⁰ Lidová zbožnost, stírající hranici mezi funkcí representace a identifikace, je i v Izraeli doložena například v nápisech z Kuntilled Adžrud (asi 850 ante): "Žehnám vám při Hospodinu Samařském a jeho ašere!". Srv. O. Stehlík, "Hospodin a (jeho?) Ašera", in: Teologická reflexe 2 / 2000, 161.

¹¹ Srv. formulaci absolutní a genitivní – כָּל־תְּמוּנָה *kol temúná* ("jakékoli zpodobení"; Dt 5,8) a כָּל־סִמּוּלָה *temunat kol sámel* ("zpodobení jakéhokoli obrazu"; Dt 4,16 aj.).

spojení obou termínů i ve formulaci Desatera. Adresátem úcty či adorace nesmí být v Izraeli nikdo jiný, než sám Hospodin – to vyjadřuje zcela zásadně a nekompromisně již předchozí výrok Desatera. Nyní se k tomu připojuje, že se tato výlučnost týká i "zástupné adresy", totiž hmotného zpodobení Hospodinovy přítomnosti v kultu – žádný předmět z jakékoli oblasti všech myslitelných sfér veškerenstva nesmí mít tuto funkci. Obojí je zdůvodněno argumentem výlučné lásky: "... protože já, Hospodin, tvůj Bůh, jsem bůh žárlivý..." (Ex 20,5; Dt 5,9).

c. **Vzájemná provázanost úvodních výroků Dekalogu**

Z řečeného je patrné, že pro porozumění výroku o zobrazování je velmi důležitá jeho souvislost s výrokem o výlučném uctívání Hospodina a zejména pak funkce úvodních slov Dekalogu, tzv. preambule (Ex 20,2; Dt 5,6).

Vztah těchto částí Desatera je odedávna hojně diskutovaným a značně kontroverzně řešeným problémem.¹² Vzhledem k tomu, že "Desatero" obsahuje více než deset výroků a členění na deset částí není v textu samém nijak jednoznačné, otevírá se prostor několika variantám řešení. Obvykle bývá problematika vnitřního vztahu úvodních pasáží Desatera řešena jako otázka počítání prvního a druhého "příkázání" – buď je celý výrok jediným příkazem ("prvním příkázáním") a jeho druhá část pak nemá samostatný apodiktický význam, nebo se jedná o dvě samostatná a tedy plnohodnotná a svébytná "příkázání". Není jistě náhodné, že se zde historická tradice dělí na dva proudy: na straně jedné tradice židovská a reformovaná větev protestantismu (tedy tradice k obrazům v kultu výrazně odmítavé), které považují zákaz cizích bohů a zákaz obrazu za dvě různá příkázání, a na straně druhé tradice katolická a luterská, které oba výroky mají za příkázání jediné.

Úzká souvislost obou výroků jako určitého zvláštního celku uvnitř Desatera je dána řadou prvků v jejich formulaci. Především, pouze tyto věty jsou uváděny jako přímé výroky Hospodinovy, formulované z pozice první osoby v singuláru (tzv. ich-forma); oproti tomu tři následující výroky mluví o Hospodinu ve třetí osobě (v referujícím odstupu), zbývající výroky Desatera pak vztah k Bohu nijak explicitně nevyjadřují. Dále pak, jedině v kontextu prvních dvou výroků se vyskytuje tzv. formule sebedředstavení – "*Já jsem Hospodin, Bůh tvůj ...*" (Ex 20,2a.5bα; Dt 5,6α.9bα), která v dané souvislosti upomíná na základní vztah Hospodina a jeho lidu, jenž je fundamentálním předpokladem těchto zavazujících slov.¹³

d. **Obraz Hospodinův nebo obraz bohů jiných?**

Nejzávažnějším interpretačním problémem je u zákazu zobrazování otázka, *koho* (kterého subjektu) se zákaz vlastně týká. Formulace hebrejského textu obsahuje řadu napětí a umožňuje několik různých chápání.

Problém dané formulace tkví v tom, že slova *pesel* (obraz) i *temuna* (zpodobení) jsou jednoznačně v gramatickém singuláru, zatímco vztažná zájmena u sloves (tzv. suffixy) jsou v plurálu – "klanět se *jim*" a "sloužit *jim*". U "obrazu a zpodobení" se přitom nejedná o několika-násobný předmět, jenž by plurální zájmeno mohl navodit, nýbrž o blíže vysvětlující přístavek (v Dt 5,8 je termín *temuna* připojen výslovně asyndeticky, bez slučovací spojky). Tato formulace se zájmeny v plurálu – "... nebudeš se *jim* klanět, ani *jim* sloužit" – ovšem velmi dobře navazuje na zmínku o "jiných bozích", o nichž byla řeč v předchozím výroku Desatera. Odtud vychází výklad, který větu "klanění se jim a sloužení jim" spojuje nikoli se zákazem zobrazování, nýbrž s prvním výrokem Desatera, zákazem uctívat jiné bohy. Toto pojetí lze podepřít řadou exegeticko-lingvistických argumentů. Například samo spojení sloves "klanět

¹² Podrobněji viz M. Prudký, "Duo loci" (1996); viz pozn. 3.

¹³ Jedná se o kontext "smlouvy"; v blízkém kontextu srv. Ex 19,5nn, resp. Dt 4,23nn.

se a sloužit" je typickou vazbou, ano až stereotypní formulí deuteronomistických textů, která se vždy (bez výjimky!) týká služby cizím božstvům; předmětem těchto sloves nikdy není "obraz" či "zpodobení".¹⁴ Jinak řečeno – věta, jež v Desateru rozvádí a specifikuje druhý výrok (zákaz zobrazení), patří z hlediska svých běžných souvislostí spíše k výroku prvnímu (vyloučení úcty k jiným božstvům). Stejně tak je tomu s argumentem "neboť jsem Bůh žárlivý". Ten se také obvykle týká služby "cizím božstvům", nikoli zobrazování (srv. Ex 34,14; Dt 6,14; Joz 24,19). Přitom nejde samozřejmě jen o otázku, kde tato slovní spojení jsou či naopak nejsou doloženy – argument *ad sensum* ukazuje stejným směrem: proč by měl Hospodin "žárlit" na svůj "obraz" či "zpodobení"?

Tyto argumenty, jež nepostrádají jistou přesvědčivost, bývají uváděny ve prospěch pojetí, že /původní/ intencí zákazu zobrazování je /pouze/ zákaz zobrazovat cizí božstva, zobrazení Hospodina samého se však přímo netýká.¹⁵

Tato teze není o nic méně podnětná než provokativní. Nicméně formulace Desatera, která je v těchto pasážích výrazně určena jak deuteronomistickým jazykem, tak i teologií této školy, spojuje oba úvodní výroky Desatera do jednoho celku právě proto, že je chápe integrálně – pořízení "*peselů*" a jejich užití v kultu ("klanění a sloužení") pojímá tato formulace *eo ipso* jako službu "cizím božstvům". Proto užívá termín *pesel* absolutně; tím vylučuje jakoukoli možnost, že by takový objekt mohl být legitimní: "*neučiníš si zobrazení, jakékoli zpodobení...*" Tato formulace zakazuje jakýkoli *pesel*, nejen pouze *pesel* "bohů cizích". Jakkoli tedy můžeme z hlediska dějin náboženství o způsobech zobrazování Hospodina v Izraeli říci nemálo pozoruhodného, formulace Dekalogu je programově jednoznačná.¹⁶ Naším tématem v tuto chvíli není dějinné pozadí tohoto jevu, nýbrž význam požadavku "nezobrazovat" v dané literární souvislosti a v dějinách jeho působení.

e. Kultické zpodobení Hospodinovy přítomnosti a způsoby biblického dosvědčování Hospodina

Je-li zapovězeno zpodobovat Hospodinovu přítomnost v kultu způsobem, který je obecně obvyklý, musíme si klást otázku, jakým způsobem tedy podle vytyčeného programu pak vůbec lze Hospodinovu přítomnost vyjadřovat.

Biblické látky jsou literární tradicí. Proto využívají především možností slovesné kultury – prostředků *jazykových a literárních*. O Bohu a o tajemství jeho přítomnosti mezi lidmi se tu mluví v příměrech, metaforách, podoběnstvích či obrazech. Míra konkrétnosti či abstrakce přitom není rozhodující – škála sahá od zástupných pojmů, např. od mluvení o Boží "slávě" (כְבוֹד *kábód*; Ex 24,17; 33,18,22), o Božím "jménu" (שֵׁם *šém*; Dt 12,5; 28,58), přes konkrétní symboly, např. "ohnivý sloup" (עַמֻּדַת הָאֵשׁ *ammúd há-éš*; Ex 13,22) či "oblakový sloup" (עַמֻּדַת הָעָנָן *ammúd hé-ánán*; Ex 19,16; 33,9; 40,38) až po docela antropomorfní vyjádření. Z hlediska našeho tématu jsou antropomorfní metafory a obrazy jistě nejpozoruhodnější. Pro vyjádření Boží přítomnosti v kultu je z nich nejdůležitější obraz Hospodinovy, resp. Boží "tváře" (פְּנֵי יְהוָה *p^ené JHWH*, resp. פְּנֵי אֱלֹהִים *p^ené elohím*).

¹⁴ Walther Zimmerli, "Das zweite Gebot", in: týž, *Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament*, (ThB 19) München 1963, 237f.

¹⁵ Srv. např. Bernd-Jorg Diebner, "Anmerkungen zum "Bilderverbot" in der Biblia Hebraica", in: *Dielheimer Blätter zum Alten Testament* 27 (1991).

¹⁶ Z logiky věci potom vyplývá, že takto programový požadavek vznikl právě z potřeby čelit praktikám, proti nimž se obrací; zákaz určitého konání je sám o sobě dokladem aktuálnosti zakazované praxe v dané době, tj. nepřímým dokladem prohrěšků proti požadovanému jednání.

Tento termín je užíván jako jednoznačné vyjádření Hospodinovy přítomnosti a činné působnosti v celé řadě souvislostí: "pozvedne-li Bůh svou tvář" (נָשָׂה אֶת־פָּנָי יְהוָה *násá et p^ené JHWH*) či "rozjasní-li svou tvář" (הֵאִיר אֶת־פָּנָי יְהוָה *héir et p^ené JHWH*), vyjadřuje se tím vlídné Boží přijetí a požehnání (Nu 6,25.26; Ž 80,4.8); "obráti-li svou tvář proti někomu" či "skryje-li svou tvář", znamená to Boží soud či hněv (Lv 17,10; Jr 21,10; Dt 31,17; Iz 54,8). "Vyhledat Boží tvář" (בִּקֶּשׁ אֶת־פָּנָי יְהוָה *biqqeš et p^ené JHWH*) znamená obrátí se k Bohu v modlitbě, zejména pak při pokání (2S 21,1; Oz 5,15). Z oblasti jasně kultické pochází fráze "ukázat se před Boží tváří" (נִרְאָה אֶת־פָּנָי יְהוָה *nir'á lifné JHWH*), která znamená především "přinést chrámovou obět" (Ex 23,15.17; Iz 1,12); odtud jsou pak odvozené technické termíny pro tzv. "předkladný chléb" (doslova "chléb tváře" – לֶחֶם הַפָּנִים *lechem happáním* Ex 35,13; 1S 21,7) a "stůl pro předkladné chleby" (doslova "stůl tváře" – שֻׁלְחַן הַפָּנִים *šulchan happáním* Nu 4,7).

Z hlediska našeho tématu je důležité, že výraz "Boží tvář" (פָּנָי אֱלֹהִים *p^ené elohím*) případně její variace a odvozeniny, vyjadřuje nezachytitelnou osobní přítomnost Hospodina v jeho svatyni. Vzhledem k termínu *pesel* (obraz), jehož funkce v kultu je namnoze obdobná, je přitom důležité, že zde zcela chybí jakýkoli odkaz na podobu této "tváře"; ta není nikde ani naznačena, natož popsána. Nejedná se přitom o mlčení mimoděčné, běží naopak o explicitní tabu. Biblické podání na několika místech navozuje otázku po "vidění Boží tváře" a výslovně ji odmítá (Ex 3,2nn; 33,20.23). Zachycení vizuální podoby Hospodina, Boha Izraele je principiálně nemožné; na termínu "Boží tváře" je podstatná jeho metaforická funkce, nikoli podoba jeho obsahu.

Příběh, který tento důležitý motiv rozvádí (Ex 33,18nn), je pro biblickou zvěst natolik důležitý, že je stejně jako Desatero spojen s ústřední epifanickou scénou, s Hospodinovým zjevením na Sínaji. Hospodin zde sice při předávání Zákona mluvil s Mojžíšem "tváří v tvář" (Ex 33,11), ale to neznamená, že by přitom Mojžíš mohl "Boží tvář vidět" (Ex 33,20). Ze svého bezprostředního setkání s Bohem si Mojžíš neodnáší žádnou znalost Boží "vizáže" (v. 23), která by pak náležitě zpodobena (*peselem* či jinak) mohla být výrazem mocné Boží přítomnosti (srv. 1S 4,3nn), nýbrž Boží oslovení, resp. slova smlouvy (Ex 34,1nn.27nn), jež mají Božímu lidu sloužit k rozlišování dobrého a zlého (čistého a nečistého, požehnaného a prokletého), k jasné orientaci ve vztahu k Bohu i ve vztazích mezi lidmi. Tato slova smlouvy reprezentuje Desatero, napsané na dvou kamenných deskách.

Ke zvláštní pointě důmyslného svědectví Písma pak patří, že se právě na tomto místě – v souvislosti s "vyrytím" slov Hospodinových na tyto kamenné desky – užívá jinak velmi vzácné sloveso *pásál*, odvozenina od termínu *pesel*.¹⁷ Souzněním má pozornému posluchači zazvonit v uších jako poplašný alarm – nikoli ztvárnění podoby, nýbrž vyhledávání "slov smlouvy" je způsobem, jímž má být Hospodin v bohoslužbě svého lidu zpřítomňován; je-li kdo zvyklý na *pesel*, je vypravěčem přiveden k "vyrytým" slovům smlouvy, napsaným na deskách Desatera.¹⁸

f. Kritérium legitimního užití kultických objektů

Jak to vypadá, pohlédneme-li v této perspektivě na náboženskou praxi Izraele? Znamená to, že v izraelském kultu nebyly žádné předměty, které by odkazovaly na Hospodinovu identitu

¹⁷ Sloveso פָּסַל *p-s-l* v qalu (celkem 6×) se vyskytuje čtyřikrát v souvislosti s tesáním desek Dekalogu (Ex 34,1.4; Dt 10,1.3); kromě toho jednou v souvislosti se stavbou chrámu (1Kr 5,32) a jednou v proročké kritice výrobců model (Abk 2,18).

¹⁸ Srv. Ex 34,1nn.27nn a Dt 4,12-13; podobně ve scéně u hořícího keře Ex 3,2nn dochází k obratu od "vidění" ke "slyšení" (srv. v. 2-4, 6a a 7nn).

či vyjadřovaly jeho přítomnost ve svatyni? Nebo – pokud tam někdy byly – že by byly v Písmu vnímány pouze kriticky jako nežádoucí? V žádném případě! V každém období svých dějin znal kult Izraele (a zná kult judaismu i křesťanství dodnes) řadu možností, jak přezenci božstva na svatém místě vyjádřit a starozákonní texty o tom svědčí bez rozpaků.

Některé předměty se uplatňovaly zcela neproblematicky – jako např. אָרוֹן יְהוָה *arón JHWH*, truhla Hospodinova (אָרוֹן הַבְּרִית *arón berít*, schrána smlouvy; Ex 25,10nn; Joz 4,5nn; 1S 4,3nn); přitom je dokonce opatřena figurálními objekty, postavami dvou zlatých *cherubů* (Ex 25,18-20; 37,7-9; Nu 7,89 aj.). Některé předměty jsou ovšem v biblickém podání pojímány jako jednoznačné pojevy heterodoxie či přímo idololatrie (modloslužby) – tak zejména *zlatý býček*, kterého zhotovil Áron (Ex 32,4nn) a později podobně Jarobeám (1Kr 12,32; 2Kr 17,16), ale také např. Gedeonův *efód* (Sd 8,27). Některé předměty ukazují k jádru problému tím, že jsou samy o sobě hodnoceny různě – někdy jsou neproblematicky užívány, jindy jsou vnímány jako neúnosné a musejí být odstraněny. Do této kategorie patří již zmíněný efód, posvátné sloupy a kůly (*macceby* a *ašery*), nebo bronzový had (נְחֻשְׁתָּן *nechuštan*).

Pro toto ambivalentní hodnocení platí zřetelné pravidlo. Kriteriem legitimacy jakéhokoli objektu v kultu Izraele není výtvarná stránka zpracování, nýbrž povýtce *funkce*, kterou za daných okolností nabývá. Tam, kde "pouze" odkazuje k Hospodinu, slouží připomínce, resp. zpřítomnění jeho činů či slov (nebo v širším smyslu k representaci nosných prvků náboženské tradice Izraele), je užití těchto předmětů v kultu legitimní. Tak je například užívána truhla smlouvy s deskami Zákona (Dt 10,1-5; 2Kr 8,9) nebo bronzový had *Ohnivec* v Nu 21,8. Ovšem tam, kde se takový předmět sám – a třeba i tentýž! – stal objektem úcty, nebo taková možnost hrozí, je nelegitimní a musí být nekompromisně odstraněn. Tak například právě onen bronzový had *Nechuštán* ve 2Kr 18,4.

V tomto kritériu se projevuje stejný postoj, který určuje úvodní výroky Desatera. Tam, kde se jakýkoli předmět stává "idolem" (uctívaným *pešelem*), jedná se v náboženství Izraele, určeném exkluzivní smlouvou Hospodina a jeho lidu, *per definitionem* o "cizí božstvo". Zde je jádro blízkosti i oddělení obou aspektů vyjádřených v prvním a druhém výroku Dekalogu.

Smím-li se na tomto místě ještě stručně vrátit k otázce vztahu prvního a druhého výroku Desatera, resp. k otázce, zda se zákaz zobrazování vztahuje inkluzivně i na obraz Hospodinův, řekl bych, že poslední uvedená teze je závažným argumentem pro inkluzivní pojetí. Zásadní formulace Desatera "*neučiniš si /žádné/ zobrazení, /žádné/ zpodobení čehokoli...*" nedává prostor žádné variaci ani výjimce. Jakýkoli *pesel* či jakákoli *temúná*, jež by se nabízela ke klanění a ke kultické službě, by byla *per se* "cizím božstvem". Takové jednání je ovšem vystaveno hněvu Hospodinovy žárlivosti.

g. Základní teologické zdůvodnění zákazu zobrazovat

Jestliže tedy platí, že základem odmítání obrazů božstva je v tradici Izraele sama podstata fenoménu zobrazování, totiž koncept předmětné representace božstva, a jestliže současně platí, že toto odmítání obrazů má v náboženství Izraele tak velký /základní/ význam, a jestliže tato danost v neposlední řadě také tak významně působí v dějinách umění, musíme se ptát, co je pro izraelské náboženství důvodem této maximy. Proč biblické tradici právě na tomto požadavku tolik zaleží? – Zejména uvážíme-li, že se v nábožensko-dějinném kontextu jedná o zvláštnost až kuriózní.

Odpověď na tuto otázku se dá opět založit na formulaci Dekalogu; je navozena v teologické struktuře prvních dvou, resp. tří výroků. Desatero má podle biblického podání sloužit jako komplexní pravidlo života pod zorným úhlem vztahu Hospodina a jeho lidu – jinak řečeno, jsou to אָרוֹן הַבְּרִית *slova smlouvy* (Ex 34,28). Tento vseurčující vztah mezi Hospodinem a Izraelem, jeho lidem, je zakotven v bezprecedentním Božím vyvolení, jež se prokázalo ve vyvedení Hospodinova lidu z Egypta (Ex 12-14; srv. Ex 20,1). Tento Hospodinův počín

ustavuje Izrael za "lid zvláštní" (Ex 19,5; Dt 7,6). Takto definovaný vztah je ovšem *exkluzivní*. Proto Izrael často vyznává svou "víru" slovy: "*Kdo je mezi bohy jako ty, Hospodine?*" (Ex 15,11; podobně Ex 8,6; 1S 2,2; Ž 113,5 aj.). Pro vyjádření rozmanitých aspektů tohoto jedinečného a výlučného vztahu se často užívají termíny a přirovnání z oblasti lásky – až po velmi antropomorfní polohu lásky "horoucí" či "žárlivé" /na straně Boží/, nebo naopak /na lidské straně/ nevěrné či prodejně.

Snad bychom mohli říci, že úvodní výroky Dekalogu vyjadřují a vymezují právě onu exkluzivní suverenitu Hospodina, Boha Izraele, ve vztahu k jeho lidu:

- Na samém začátku je téma vztahu předznamenáno již v tzv. formuli sebe-představení: "*Já, Hospodin, jsem Bůh tvůj*" (Ex 20,2; Dt 5,6). Zde neběží o žádnou obecnou, metafyzickou výpověď o božstvu jako takovém či o jeho podstatě, nýbrž o výpověď *vztahovou* – běží zde o to, kdo je "*tvůj Bůh*."
- První prohibitiv Desatera jasně vymezuje *exkluzivitu* tohoto vztahu: "*Nebudeš mít jiné bohy mimo mne!*"
- Zákaz dalšího výroku definuje důležitou odlišnost uctívání Hospodina, Boha Izraele, od božstev jiných – *vylučuje používat zobrazení* či kultická zpodobení božstva jakýmkoli předmětem, jenž by měl Boha zastupovat a vyjadřovat či dokonce zaručovat jeho přítomnost. Jádrem problému tkví v tom, že takto "přítomný bůh" je manipulovatelný – předmětné zobrazení vede k instrumentalizaci božstva. Izrael to dobře znal z náboženské kultury své doby. Ke kultům, kde se užívají idoly, patří nejen všemožná "péče" o božstvo (krmení, umývání, pomazávání a šacení), nýbrž také rozmanité praktiky vymáhání služeb (orakula, žehnání), ba i možnost božstvo pokořit (pokálet) či trestat (zbit) a demonstrovat tím jeho bezmoc a nicotnost, resp. vlastní moc a suverenitu nad ním. – S Hospodinem, Bohem Izraele, se podle biblického svědectví takto nakládat nedá. Svou svrchovanost si uchovává i ve vztahu ke svému lidu a k jeho náboženské praxi.

Z hlediska našeho tématu je třeba zdůraznit, že zákaz zobrazování zde nepramení ani z filosofického poznání o nepřiměřenosti analogie obrazu (nesouměřitelnosti zobrazovaného a zobrazujícího), ani ze skeptického či snad zásadně negativního postoje k výtvarnému umění vůbec, nýbrž ze základního rozpoznání víry Izraele o povaze vztahu mezi Hospodinem a jeho lidem: jakýmkoli "obrazem" (*peselem*) by byla ohrožena Hospodinova svrchovanost a svoboda, kterou si suverénně zachovává právě i vůči bohoslužbě svého zvláštního lidu.

- V podstatě stejnou intenci má i následující prohibitiv Desatera, který vylučuje *zneužívání Božího "jména"* (Ex 20,7; Dt 5,11). Jména Boha Izraele (יהוה) se nelze dovolávat mimo vymezený vztah smlouvy či v rozporu s jejími pravidly (například v magických formulích, přísahách či falešném svědectví); účinnost Hospodinovy moci či autority není k dispozici žádným zaklínacím formulím ani mantickým praktikám.

Blízkost základní intence zákazu zobrazování a zákazu zneužívání jména dokládají i velmi podobné dějiny výkladu a dějiny působení obou výroků. V interpretaci zákazu zobrazování dospěla generalizující tendence tradice až k obecnému (zásadnímu) odmítnutí jakýchkoli figurálních obrazů (srv. Mechilta 75a [Ex 20,4]; Avoda zara 3,1/4; 4,1); podobně byl zákaz zneužívání Božího jména postupně rozšířen na zákaz Boží jméno vůbec vyslovit (Sanhedrin 7,5 and 10,1); jedinou výjimkou je chvíle, kdy kněz udílí áronské požehnání (Sifre Nu 12a [6,23]; Mechilta 80b [Ex 20,24]; Sota 38a) a zejména vrcholná chvíle chrámové bohoslužby v den smíření, kdy velekněz vstupuje do svatyně svatých, aby zde vyznal viny lidu a vzýval Hospodinovo jméno (Joma 3,8; 4,2 and 6,2).

h. Legitimní způsob Hospodinova zpřítomnění

Jestliže není možné Boží aktuální a účinnou přítomnost vyjádřit v bohoslužbě obrazem, nezbyvá, než se ptát, jakým jiným způsobem může být, má být a bývá Hospodin v náboženství svého lidu zpřítomňován.

Opět se můžeme dát vést formulací Desatera. Již zmiňovaná tzv. formule sebe-přestavení je hned v první větě rozvíta způsobem, který je pro biblické svědectví zcela zásadní: "*Já, Hospodin, jsem tvůj Bůh – já jsem tě vyvedl ze země egyptské, z domu otroctví.*" (Ex 20,2; Dt 5,6). Nevyřčené jméno יהוה (tzv. tetragram), označující jako každé *nomen proprium* nejurčiteji identitu subjektu (česky "*Hospodin*"), je tu blíže definováno nejen vztahovým "*Bůh tvůj*", nýbrž ještě blíže určujícím přístavkem, formulovaným slovesnou větou (narrativně). To je pro biblickou tradici nanejvýš příznačné: O Hospodinu se vypovídá především *vyprávěním jeho činů*. Vyznání víry (krédo) zde není spekulativní výpovědi o Boží podstatě či vlastnostech (jak je později pěstují křesťanská vyznání, zejména od 4. st.), nýbrž dosvědčuje základní Boží zachraňující akce, jež jsou základem vděčné odpovědi víry Izraele. Například při přinášení prvotin plodů země má podle Dt 26,5-10 každý vyznat svou víru slovy, která shrnují základní dějiny spásy (tzv. *malé dějinné krédo*); podobně jsou formulována vyznání víry, jak je zachycují biblické texty např. v Joz 24,2-13; Ž 105 nebo 136; Neh 9,5-37 aj. Působením této tradice mluvení o Bohu (*teo-logie*) jsou pak i raná křesťanská vyznání formulována narrativně, jejich páteř tvoří dějová slovesa (srv. christologické výpovědi tzv. apoštolského vyznání: "... *byl počat, narodil se, trpěl, byl ukřižován, umřel a byl pohřben, sestoupil, vstal, vstoupil, sedí, přijde*").

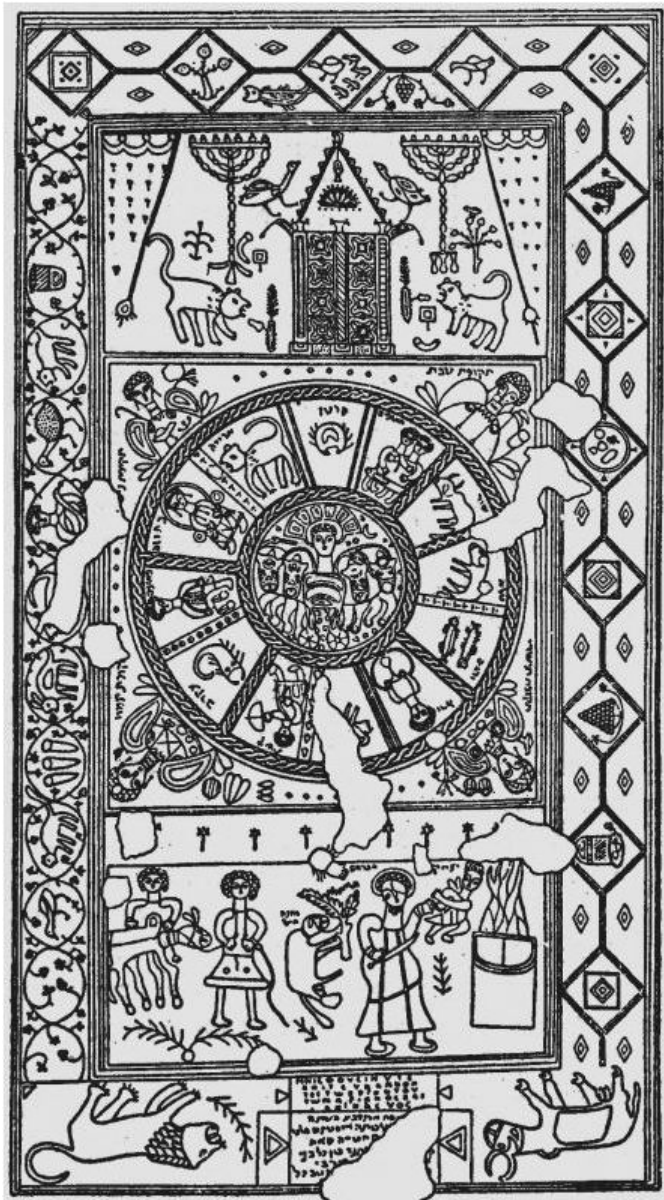
Lze tedy říci, že z vlastní povahy a způsobu zjevování Hospodina, Boha Izraele vyplývá, že přiměřeným výrazem svědectví o něm není /vizuální/ zobrazení, nýbrž /auditivní/ výpověď o jeho díle. Ti, kdo v tohoto Boha věří, proto nevytvářejí ve svém kultu specifické výtvarné objekty, nýbrž rozvíjejí jedinečnou literární tradici. Pokud si při bohoslužbě vůbec stavějí něco "před oči", má to pomocnou funkci – jsou to odkazy na Boha, resp. na jeho dílo, jak o něm mluví tradice, výjimečně dokonce i texty (Dt 27,8). Tyto "obrazy" (často spíše symboly) ovšem nemohou být s Bohem samým ztotožněny (truhla smlouvy).

III. Názorný příklad: podlahová mozaika synagogy v Bét-Alfa

Jedním z nejpozoruhodnějších příkladů, na němž se problematika působení této biblické tradice dá ve vší své rozporuplnosti i ve svém základním záměru demonstrovat, je podlahová mozaika v Bét-Alfa (9 km od Bét-Šeán), jež byla objevena v roce 1928 v ruinách synagogy z 6. století.¹⁹

Mozaika obdélníkové podlahy, orientované k Jeruzalému, sestává ze tří částí (→ viz obrázek).

¹⁹ E. L. Sukenik, *The Ancient Synagogue at Beth Alpha*, Jerusalem 1932.



Ústředním motivem horní části je synagogální svatostánek (*árón haqóděš*), kde jsou uloženy svitky Tóry. Vedle něj jsou umístěny další předměty synagogálního kultu – hořící sedmiramenné svíčky (*menórá*), beraní roh (*šófar*) a ovoce pro ritus svátku stánků (*lúlab a etróg*). Tyto symboly synagogálního bohoslužebného ritu jednoznačně vypovídají o funkci prostoru a z hlediska zákazu zobrazování nepředstavují žádný problém.

Střední čtvercová část, jež je téměř dvakrát větší, má kruhovou strukturu. V jejím centru je zářící postava božstva – "božského slunce" jedoucího na čtyřspřeží (*sol invictus*). Kolem této postavy je umístěn mohutný zvěrokruh se dvanácti znameními ve figurálním provedení. Kompozici ve čtyřech rozích doplňují do čtverce ženské postavy symbolizující čtyři roční období. Tato část mozaiky, jež má několik dobových paralel v synagogách dané oblasti, je překvapivá nejen užitím figurálních motivů, ale nadto i převzetím pohanské náboženské symboliky – dokonce jejím užitím v pozici centrálního motivu synagogálního prostoru. Interpretace této části mozaiky je velmi sporná; i po publikaci řady hypotéz zůstává otevřeným problémem.²⁰

Třetí část mozaiky znázorňuje scénu z biblického příběhu o Abrahamově zkoušce z Gn 22,1-19 (tzv. obětování Izáka, resp. *aqedat Jicchaq*; → viz obrázek, detail).

²⁰ J. Wilkinson, *Journal of Jewish Art* 5 (1978), 16-28; L. Dequeker, *Bijdragen* 47 (1986), 2-31; H.-P. Stähli, *Antike Synagogenkunst*, Stuttgart 1988, 55-68; Goodenough, *Jewish Symbols* 1, 241-253; ibidem 3, 638-641.



Záměr této třetí části je zřetelný – zobrazit Boží jednání, resp. Boží intervenci do děje ve vrcholné scéně daného příběhu. Výtvarné provedení je velice výmluvné a z hlediska Desatera pozoruhodné. Všichni aktéři, kteří jsou na scéně, jsou provedeni *figurálně* (Abraham, Izál, beran), jen Bůh je naznačen symbolem záře a symbolem jednající či gestikulující ruky (*dextera dei*), jež vystupuje spoza temného oblaku. Pro naše téma jsou pak nejdůležitější "popisky", kterými jsou jednotlivé postavy označeny. Lidské postavy hlavních aktérů, pojaté figurálně, jsou popsány svými jmény (*Abraham, Izák*); obraz berana je nadepsán citátem "*hle, beran!*" – tyto postavy jsou tedy identifikovány nominálně, terminologií přejatou z biblického příběhu. U symbolu Božího vstupu do děje by také mohlo stát podobné označení – například slovo "Bůh" (אלהים *elohim*) nebo přímo vlastní jméno "Hospodin" (יהוה *tzv. tetragram*), jak je to obvyklé na renesančních obrazech. Místo toho však u tohoto symbolu stojí úvodní slova přímé řeči, onoho výkřiku, jímž Bůh do scéně vrcholícího příběhu vpadl: "*Nevztahuj /ruku svou!*" (אל תשליח *al tišlach*). Toto zavolání není deskriptivním popisem, který je mnohem vhodnější vyjádřit podstatným jménem (nejlépe vlastním jménem), nýbrž *nade vše příznačným projevem* takto jednajícího subjektu: Bůh, který je v tomto příběhu (v obraze této scéně) dosvědčován, je ten, jež vstupuje do příběhu člověka a oslovuje jej tak, že *působí k záchraně*. Hospodinova "ruka" /*sic!*/, kterou mozaika pointovaně označuje popiskou "*Nevztahuj /ruku svou!*", výmluvně vypovídá o Hospodinově jednání a jeho vztahu k jednání lidskému.

U této třetí části mozaiky tedy shledáváme, že sice užívá figurální motivy a dokonce zobrazuje i Hospodinovu přítomnost (tu ovšem nefigurálně, *symbolem*),²¹ nicméně není v rozporu se základní intencí zákazu zobrazování, jak jej vyhláší Desatero. Naopak, tato mozaika představuje jeden z vzácných starověkých dokladů výtvarného zpracování biblického příběhu, které svým pojetím jakoby předznamenává koncepci, již ve středověku uplatňuje tzv. *biblia pauperum* – koncepci, jejímž záměrem není výtvarně zpřítomnit Boha (vytvořit *pesel*), nýbrž zobrazit jednání, jež příběh dosvědčuje, tedy vizuálně prostředkovat literární svědectví (tradicí) o Božím jednání a jeho charakteristických rysech.

* * *

²¹ Text Gen 22,11f mluví o "poslu Hospodinově" (מלאך יהוה *mal'ach JHWH*). Výtvarná symbolika však motivem oblaku, záře a ruky odpovídá pokusu zobrazit Boha samého.