

Tadeusz Dionizy Łukaszuk OSPPE

Święty Obraz -Ikona Chrystusa i Jego Matki Owocem Wcielenia

Istnienie świętych obrazów w Kościele, zwanych zwyczajem wschodnim ikonami, jest faktem oczywistym i dlatego nie podlegającym możliwości zakwestionowania. Obrazy są w Kościele obecne i doznają w nim należnego kultu. Zgodnie z nauką Soboru Nicejskiego II obrazy winny być „*tak Pana Boga i Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa, jak również Niepokalanej Pani Naszej Świętej Bożej Rodzicielki, czcigodnych aniołów i wszystkich świętych a dostojnych mężów*”¹. Z historii wiadomo, że w pewnym okresie dziejów los obrazów w Kościele stanął pod znakiem zapytania. Chodziło o to, czy ikona na tyle odtwarza i przybliża swój prototyp, iżby można go było tutaj spotkać i otoczyć stosowną czcią. A dalej pytano czy osoby przedstawiane na ikonach występują w tej formie, w jakiej są ukonkretnieniem zbawczej i przebóstwiającej mocy Bożej. Te i pokrewne pytania kierowane były przede wszystkim pod adresem obrazów Chrystusa, i Jego Najświętszej Matki. Po odpowiedzi na te pytania wypadło sięgnąć do samych korzeni nowotestamentowego porządku zbawczego, czyli do tajemnicy wcielenia. Dopiero tam dało się znaleźć niezawodne ugruntowanie świętej ikony, i to zarówno Chrystusa jak i Jego Rodzicielki. Wszelka teologia ikony maryjnej - o ile chce być teologią poważną - musi sięgać do fundamentów odnowionego porządku świata. Ikona Jasnogórska od tego wymogu uchylić się nie może.

Do truizmów należy stwierdzenie, że kościelny spór o święte obrazy i ich kult był w swym najgłębszym sensie kontrowersją o znaczenie i skutki wcielenia. Przedmiotem jego nie była estetyczna strona obrazów ani ich funkcja pedagogiczno-katechetyczna, lecz ich stosunek do rzeczywistości wcielonego Boga. Chodziło o to, czy obraz uczyniony ręką ludzką jest zdolny wypowiedzieć prawdę wcielenia. Przeciwnicy obrazów odmawiali im tej zdolności, żądając tym samym wykluczenia obrazów z porządku religijnego, bazującego na fakcie wcielenia. obrońcy obstawali za ich obecnością, przekonani, że właśnie obrazy święte prawdę wcielenia doskonale wypowiadają i stoją mocno na jej straży.

Rzecz zrozumiała, że nie ma tutaj możliwości - a i potrzeby - odtwarzania minionych sporów i przytaczania stosowanych przez obie strony argumentów. Sprawa ta znalazła już swoje odpowiednie opracowania². Do tych opracowań wolno czytelnika

odesłać. Na tym miejscu wypada się przypatrzeć, jak oficjalne przepowiadanie Kościoła widziało związek ikony z wcieleniem. Czy w oficjalnej nauce sprawa ta została dostatecznie wypunktowana? Następne pytanie dotyczy naszych czasów i winno brzmieć: czy dzisiaj związek ten jest widziany i czy czuje się jego doniosłość? W postawieniu powyższych pytań chodzi o pokazanie, w jakim stopniu obrazy łączą się z istotnym centrum chrześcijaństwa i dlaczego - wobec tego - stanowią istotną część w chrześcijańskim porządku zbawczym.

1. Związek obrazów świętych z wcieleniem widziany przez starożytne sobory ekumeniczne

Celem nadania zwartości tematycznej wypadnie ograniczyć się do starożytnych soborów ekumenicznych, jako bezwzględnie miarodajnych dla wiary Kościoła, pozostawiając z boku ważne i treściowo bogate wypowiedzi zgromadzeń niższej rangi, np. Synod Trullański z 692 r. Wiadomo, że sprawą obrazów zajęły się dwa sobory ekumeniczne, wydając odpowiednie decyzje, skierowane do całego Kościoła: Sobór Nicejski II z 787 roku i Sobór Konstantynopolski IV z 869, przy czym pierwszy sprawę obrazów traktował jako zasadniczy przedmiot swojej uwagi, a drugi dotknął jej raczej ubocznie ale - jak zobaczymy - trafnie i głęboko. Konkretnie rzecz przedstawiając, trzeba powiedzieć, że Nicea II obrazom poświęciła swoje właściwe orzeczenie, zwane z grecka *Horos*, a Konstantynopol IV myśl swoją wypowiedział w kanonie trzecim, dołączonym do zasadniczego swego dokumentu.

A. Nicea II: obrazy³ świadczą o prawdzie wcielenia

Horos Soboru Nicejskiego II w końcowej partii powołuje się ogólnie - ale bardzo wymownie - na źródło, z którego wywodzą się przyjęte przezeń i wyżej wypowiedziane decyzje o świętych obrazach i należnym im kulcie. „*W ten sposób - czytamy w Horos - trwa w swej mocy nauka naszych świętych ojców, to jest Tradycja Katolickiego Kościoła, przyjmującego Ewangelię od krańców ziemi aż po jej krańce. W ten sposób idziemy za Pawłem, przemawiającym w Chrystusie, za całym (Bożym) apostołskim gronem oraz za świętymi ojcami, podtrzymując te tradycje, któreśmy otrzymali*”.

Sobór swoją naukę widzi jako kontynuację i podtrzymanie nauczania naszych świętych ojców, czyli Tradycji Katolickiego Kościoła. Tradycja ta - według soboru - to rzeczywistość niesłychanie bogata, zawierająca w sobie Ewangelię, przyjętą przez Kościół na całej ziemi. Tradycja nie jest czymś obok Pisma, ale właśnie Pismo stanowi właściwe jej centrum. To w Ewangelii, przyjętej przez cały Kościół, zawarta jest nauka naszych świętych ojców. Nauka ta w Kościele żyje, dociera mocą Ducha Świętego do ludzkich umysłów i serc, tworząc w ten sposób potężny nurt żywej Tradycji, utożsamianej z najbardziej istotną warstwą życia Kościoła. Kościół żyje dzięki Tradycji, bo w niej - jak mówi na innym miejscu *Horos* Soboru Nicejskiego II

- mieszka i działa Duch Święty. W następstwie owego zamieszkania Tradycja staje się własnością Ducha.

W ramach tak głęboko i szeroko pojętej Tradycji toczy się całe życie Kościoła, zorientowane na zachowanie prawdy i udostępnienie dóbr zbawienia. Prawda i dobra docierają do człowieka sobie właściwymi drogami, w których można widzieć rozdrobnione strumyki jednej wielkiej Tradycji i które można nazwać tradycjami w liczbie mnogiej. Te mnogie tradycje w odróżnieniu od owej jednej, ogólnej, zwykło się pisać z małej litery. Posłużenie się przez sobór nicejski II tak rozbudowanym pojęciem Tradycji sprawia, że przysługuje mu w oczach historyków dogmatu miano soboru Tradycji na równi z mianem soboru świętych obrazów.

Ten wypad w tematykę Tradycji został podjęty świadomie i celowo, żeby pokazać, że dzięki żywej Tradycji - rozumianej dostatecznie szeroko i głęboko - doktryna soborowa o świętych obrazach sięga samych korzeni chrześcijaństwa. Wyrasta z Ewangelii przyjętej przez Kościół rozsiany po całym świecie. Stanowi także poprawne podążanie za Pawłem, przemawiającym w Chrystusie, za całym apostołskim zespołem oraz za świętymi ojcami.

W tym miejscu jawi się pytanie, o jakiej treści myśleli ojcowie soborowi, mówiąc, że przyjmują ją od Tradycji zakotwiczonej na Ewangelii, a ubogaconej świadectwem Pawła, grona Apostołów i późniejszych ojców? Nie szukali w tych źródłach wypowiedzi o obrazach jako takich, bo - będąc dobrymi znawcami Piśma - wiedzieli, że ich tam nie znajdą. Ani Ewangelia (używana w liczbie pojedynczej) ani Paweł, ani inni Apostołowie o obrazach nie rozprawiają. Co zatem znaleźli ojcowie soborowi w opisaną przez siebie Tradycję? Znaleźli przedmiot dla świętego obrazu, mianowicie oblicze wcielonego Boga, a tym samym teologiczne usprawiedliwienie istnienia i roli ikony w Kościele. O wcielonym Synu Bożym mówi Ewangelia, głosi go Paweł, obwieszczają Apostołowie i wyjaśniają ojcowie. Z tego widać, że ojcowie soboru usiłują swoje nauczanie o świętych obrazach zespolicz mocno z Tradycją, sięgającą korzeniami historii wcielonego Syna Bożego, o czym przekaz dociera do nas w postaci Ewangelii. Ewangelia stanowi część Tradycji i jako taka może być włączona w określenie ogólne „wszystkie kościelne tradycje, usankcjonowane na Piśmie lub bez pisma”, które Sobór w stanie nie-skażonym postanawia zachować.

Zaraz potem spotykamy wypowiedź, która jest najważniejsza w całej ikonologicznej nauce Kościoła, bo właśnie w niej ikona zostaje wprost i bezpośrednio postawiona wobec rzeczywistości wcielonego Słowa, z nią zespolona i jej mocą usprawiedliwiona.

„Jedną z tych tradycji - czytamy w orzeczeniu - jest także tworzenie obrazowego wizerunku, które (to tworzenie) zgodnie współpracuje z historią ewangelicznego kerygmatu na rzecz pewności prawdziwego, a nie pozornego ucłowieczenia (wcielenia) Boga Słowa i przynosi nam podobną korzyść (jak przepowiadanie ewangeliczne). Rzeczy zdolne świadczyć o tym samym posiadają niewątpliwie takie samo znaczenie”⁴.

W przytoczonym fragmencie *Horos* należy zauważyć:

- Tworzenie obrazów jest częścią wielkiej Tradycji, występującą na równych prawach z innymi jej częściami (czyli tradycjami).
- Tworzenie to współpracuje zgodnie z kerygmatem ewangelicznym na rzecz pewności wcielenia. Ta wypowiedź Soboru posiada kapitalne znaczenie dla ikony i jej teologii. Ikona w zgodnej współpracy z *Ewangelią* utrwała pewność prawdziwego wcielenia. W greckim słowie *συναδουσα* nie wystarczy widzieć prostego uznania zgodności z historią ewangeliczną, lecz trzeba je czytać jako wypowiedź o współpracy dla wspólnego celu. Ikona tak samo jak i historia przepowiadania ewangelicznego świadczy o rzeczywistym wcieleniu. Odrzucić obrazy może tylko ten, kto nie wierzy w prawdziwe wcielenie: podobnie powinien on odrzucić historię ewangelijną.
- *Ewangelia* i obrazy przynoszą nam podobną korzyść.
- Skoro zdolne są nam to samo ukazywać, to nie ma wątpliwości, że posiadają taką samą godność.

Z omówionego orzeczenia dogmatu widać, że - według myśli Soboru - obrazy, spełniając funkcję identyczną jak *Ewangelia*, mają taką samą godność jak ona i cieszą się jednakowym prawem do czci. Źródłem doniosłego znaczenia, tak jednej jak i drugiej rzeczywistości, jest ich bezpośrednie zaangażowanie w służbę wcielonemu Słowu.

Dotychczasowe uwagi dotyczą - jak łatwo uchwycić - ikony Pana Naszego Jezusa Chrystusa. Tak jest faktycznie, bo też zasadnicza batalia o obrazy dotyczyła możliwości adekwatnego ujęcia wcielonego Syna Bożego. Sobór, idąc za nauką Ojców Kościoła, taką możliwość przyjął, ogłaszając tym samym prawną dopuszczalność, a nawet konieczność obrazów Chrystusa. Obok Chrystusa do obrazów mają prawo w Kościele: Jego Rodzicielka, Pani Nasza, Maryja, godni uszanowania aniołowie, oraz święci i pobożni mężowie. Sobór nie wskazuje wyraźnie na tytuł upoważniający te postacie do zajęcia miejsca na obrazach, ograniczając się do podkreślenia korzyści, jakie stają się udziałem tych, co przez wizerunki wchodzą w kontakt z przedstawianymi osobami. Korzyści te sprowadzają się do ożywienia pamięci o przedstawionych i do pobudzenia pragnienia za nimi. Chodzi chyba o pragnienie ich chwalebego stanu i związanego z tym szczęścia. Stan ten sprowadzał się do przeobóstwienia (*theiosis*), którego źródłem i prawzorem było przeobóstwione człowieczeństwo Jezusa Chrystusa. Ikona powinna ten stan odpowiednio podkreślić. Przez postacie świętej Bogarodzicy i innych świętych prześwituje odbłask tej samej mocy przeobóstwiającej, która najpierw rozblęła na obliczu Pana Naszego Jezusa Chrystusa.

Oblicza zaś Pana i bliskich sług Jego bywają przekazywane przez święte obrazy: obrazy stanowią więc stosowny i wręcz nieodzowny środek do przekazywania świadectwa o wcielonym Bogu oraz o świecie przez wcielenie przemienionym.

B. Konstantynopol IV: obrazy przekazują nam zbawcze dobra wcielenia

Sobór Konstantynopolski IV z 869-870 swoją postawę względem świętych obrazów wyraził w formie kanonu trzeciego, zaopatrzonego w poważną sankcję anatemy na tych wszystkich, którzy sprzeciwią się zawartej w nim doktrynie. Samo sformułowanie wypowiedzi - jak zobaczymy - nosi cechy rozstrzygnięcia autorytatywnego, odpowiadającego wymogom decyzji dogmatycznych. Można w niej widzieć, obok orzeczenia Soboru Nicejskiego II, dogmatyczne określenie pozycji i roli obrazów świętych w Kościele.

Pod względem treści omawiany kanon wnosi poważne ubogacenie orzeczenia nicejskiego. Wiążąc sam fakt świętych ikon z wcieleniem - podobnie jak uczyniła to Nicea II - przyznaje im nie tyle rolę świadectwa o prawdzie tego faktu, ile raczej zadanie przekazywania dóbr dokonanego zbawienia. Tekst podjętej decyzji brzmi: „Świątą ikonę Pana Naszego Jezusa Chrystusa (a wersja łacińska dodaje: „Wyzwoliciele i Zbawiciela wszystkich”⁵) nakazujemy otaczać równą czcią jak Księgę Świętych Ewangelii”. W powyższej decyzji wypadnie wypunktowane dwa szczegóły. Najpierw samo słowo „nakazujemy”, w języku greckim *θεσπαζομεν*, posiada w sobie hieratyczną wymowę, w którą zostaje zaangażowana najwyższa powaga, wręcz powaga samego Boga. Po drugie, cześć okazywana obrazom ma być równa tej, jaką się okazuje Księdze Świętych Ewangelii. Właściwym słowem dla opisanie tej czci jest grecki wyraz *προσκανεσις*, który wyraźnie odróżnia tę formę kultu od okazywanej Bogu latrii.

Decyzyjny fragment kanonu jest zgodny, jak widać, z wcześniejszymi rozstrzygnięciami Soboru Nicejskiego II, wnosząc do nich co najwyżej ponowne potwierdzenie i pewne uściślenia, dotyczące rodzaju czci. Uzasadnienie decyzji wprowadza nas natomiast w nowy i pogłębiony sposób rozumienia roli świętych obrazów. Okazuje się, że ich zadanie nie kończy się na świadczeniu o czymś, co było, ale przedłuża się w posłudze przekazywania czegoś dzisiaj. „*Jak bowiem przez unoszone w niej (Księdze) sylaby wszyscy dostępujemy zbawienia, tak samo przez obrazowe oddziaływanie kolorów wszyscy, mądrzy i prości, dostępują w sposób łatwy ratunku; co bowiem słowo mocą sylaby, to samo zapis w kolorach obwieszcza i uobecnia*”⁶.

Zestawienie obrazów z Księgą Ewangelii zostało dokonane nie w płaszczyźnie ich wspólnego świadectwa, ale w płaszczyźnie ich posługi dla zbawienia ludzi. Zbawienie dociera do nas mocą zapisu sylabowego w Księdze: to samo dokonuje się przez zapis malarski w obrazach.

W tym miejscu można by przenieść problematykę naszkicowaną w omawianym kanonie w ramy dzisiejszych możliwości technicznych. Gdyby Zbawiciel żył dzisiaj, mógłby być uchwycony kamerą foto- i fonograficzną. W przekazie fonicznym mielibyśmy Jego Słowa, a w przekazie fotograficznym Jego oblicze, spojrzenie, gesty. Jedno i drugie byłoby - z jednej strony - świadectwem o wcielonym Bogu, z drugiej zaś niosłoby w sobie skutki dokonanego wcielenia w postaci zbawienia i ratunku. Zbawieniem i ratunkiem byłby sam Jezus Chrystus, obecny w swoim słowie i w swoim obliczu.

Ludzie czasów starożytnych nie posiadali kamery, lecz doskonale rozumiejąc znaczenie słowa i obrazu, potrafili odpowiednio je włączyć w porządek naszego zbawienia. Bóg przez wcielenie wszedł w nasz świat, gdzie osobowa komunikacja dokonuje się przez słowo i obraz: ze strony wcielonego Boga komunikacja ta niesie zbawienie i ratunek.

W dalszej części omawianego kanonu (wersja grecka) czytamy znamienne i bogate w treść zdanie: „*Jeżeli zatem ktoś nie czci obrazu Zbawiciela Chrystusa, niech nie ogląda Jego postaci w drugim przyjsciu*”⁷. Zdanie to nie wygląda na zwykły ozdobnik ani na prosty sposób wyrażenia emfazy. Odbija się w nim w streszczeniu nauka soborów o naturalnym i poniekąd koniecznym związku obrazów z wcieleniem. Odrzucający obraz nie uznaje wcielenia, czyli prawdy o ludzkiej postaci Pana Naszego i Boga, Jezusa Chrystusa, przeto trudno się dziwić, że ojcowie soboru nie przyznają mu prawa do oglądania Zbawiciela w tejże postaci. Taki człowiek sam zdaje się wyłączać z tego prawa, zapominając o słowach anielskich skierowanych do Apostołów w momencie wniebowstąpienia: „*Ten Jezus, wzięty od was do nieba, przyjdzie tak samo, jak widzieliście Go wstępującego do nieba*” (Dz 1,11). Zapowiedź powrotu *tak samo* nakłada na Kościół obowiązek zachowania żywej pamięci oblicza Pana, który zapowiedział swoje przyjscie w takiej samej postaci, w jakiej odszedł, tzn. w postaci przyjętej przez wcielenie.

Ikona Chrystusowego oblicza wypowiada i podtrzymuje żywą pamięć Kościoła: zadanie jej nie sprowadza się tylko do wspomniania człowieka z przeszłości, lecz odnosi się do Kogoś, kto jako człowiek, przez tajemnicę paschalną, dostąpił stanu chwały, w tym stanie żyje i mocą tego stanu jest z nami obecny po wszystkie dni aż do zamknięcia dziejów świata, kiedy to przyjdzie w „*ojcowskiej chwale, żeby ujawnić własną wspaniałość i chwalebnić świętych swoich*”⁸ (por. 2 Ts 1, 10).

Ikona stanowi środek zespalaający w jedno wcielenie, historię ziemskiego życia Jezusa, chwalebny Jego stan i zapowiedzianą paruzję. Nie ogranicza się do przywodzenia na pamięć momentu wcielenia, ale uświadamia nas o ciągłym jego trwaniu i zbawczym jego wpływie, którego to wpływu ukoronowaniem będzie paruzja. Mając to wszystko na uwadze nie sposób się dziwić, że obraz święty stanowi dla Kościoła - głównie wschodniego - nieodzowny element przeżywania i wyznawania świętej wiary⁹.

Przy omawianiu kanonu trzeciego Soboru Konstantynopolskiego IV uderzyć musi to samo, co przy analizie *Horos Nicei II*, że uwaga tych wypowiedzi skupia się na ikonie Jezusa Chrystusa. Obraz Zbawiciela stanowił właściwe centrum zainteresowania, czemu nie można się dziwić, skoro się wie, że chodziło o osobę wcielonego Boga i o możliwość oddania Jej przez dzieło ludzkiej sztuki. Jednakże ani Nicea II, ani Konstantynopol IV nie przeoczyły faktu, że Kościół posiada i czci obrazy Najświętszej Matki Jezusowej, świętych aniołów i innych dostojnych i świętych osób. Na pierwszym miejscu w prawie do posiadania ikony stawiana jest zawsze

Święta Bogarodzica, Maryja Panna. Obrazy aniołów usprawiedliwiane są faktem opisu ich wyglądu w *Piśmie*.

Pierwszoplanowa pozycja Maryi Dziewicy dowodzi, że dla ojców soborowych Maryja stanowiła niekwestionowaną wielkość, złączoną ściśle z tajemnicą wcielenia i jej skutkami. Nasuwa się z tego bezpośredni wniosek, że kult Matki Jezusowej - także ten okazywany Jej przez święte wizerunki - włącza nas w nurt czcigodnej Tradycji starożytnego Kościoła, której *Panem i Ożywicielem* był i wciąż jest jeden i ten sam Duch Święty.

2. Ojcowie o inkarnacyjnym fundamencie ikony

Doktryna soborowa o związku świętego obrazu z wcieleniem wyrosła z wielowiekowej tradycji ojców. Nauka ich na ten temat uprzedza zdecydowanie nie tylko omówione wyżej dokumenty soborowe, ale także całą burzę ikonoklastyczną i związaną z nią kontrowersję. Dojrzewała w trakcie spokojnej refleksji, nie ponaglana doraźnymi potrzebami chwili, dlatego można w niej widzieć zdrowy logiczny owoc z przeżywanych treści wiary.

Jest rzeczą oczywistą, że w ramach obecnego artykułu uda się tylko z lekka dotknąć myśli patrystycznej w tej konkretnej kwestii, ograniczając się do przywołania kilku etapowych stwierdzeń Ojców, które zdają się wyznaczać ciąg ich myślowej drogi. Przebadanie całej tej drogi, z przeprowadzoną na niej argumentacją, przekracza ramy i możliwości obecnego opracowania¹⁰.

Refleksja Ojców swój punkt wyjścia znajdowała w *Biblii*; tam właśnie Paweł mówi o Chrystusie: „*On jest obrazem Boga niewidzialnego*” a także sam Chrystus do Filipa: „*Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca*” (J 14, 9). W Synu staje się nam dostępny Ojciec, bo jak mówi *Pismo*: „*Boga nikt nigdy nie widział. Jednorodzony Syn, który jest w łonie Ojca, o Nim pouczył*” (J 1, 18).

Z przekazu *Biblii* widać, że Syn jest obrazem Ojca. Ale co to ma wspólnego - można zapytać - z malarskim przedstawieniem Chrystusa? Na pierwszy rzut oka zdawać się może, że chodzi o dwie różne sprawy. W rzeczywistości zespalają się one bardzo ściśle. Takie było przekonanie epoki patrystycznej: uwydatniło się ono najmocniej w okresie kontrowersji ikonoklastycznej i to zarówno u przeciwników, jak i zwolenników świętych obrazów. Przeciwnicy argumentowali w sposób następujący: nie ma możliwości sporządzenia wizerunku Chrystusa, bo to zawierałoby w sobie chęć ujęcia i opisanego bóstwa. Na to odpowiadali obrońcy obrazów: jeżeli odwieczne Słowo stało się naprawdę ciałem i zamieszkało między nami, to dzięki temu stało się opisywalne i uchwytnie, czyli podatne na przedstawienie w obrazie. Rzecz, jak widać, sprowadzała się do pytania, czy Chrystus Jezus, obraz Boga niewidzialnego, jest w swej funkcji obrazu uchwytnym dla sztuki malarskiej. Główny problem tkwił w tym, czy Syn Boży jest doskonałym obrazem Boga Ojca także w stanie wcielenia, to znaczy, czy Jego ludzkie oblicze można uważać za obraz Boży? Dopiero w udzielonych odpowiedziach - i to poży-

tywnych - na postawione pytania zawiera się fundament świętej ikony i jej teologii. Ikona ma swój sens dopiero wtedy, gdy dosięga tajemnicy Boga i jest zdolna coś z niej zaprezentować. Do tej tajemnicy nie ma innego dojścia jak przez Jezusa Chrystusa.

Ojcowie czasów przedikonoklastycznych postawione wyżej pytania podejmowali i na nie odpowiadali. W wielkim sporze z arianizmem obrońcy nicejskiej współlistotności, głównie Atanazy z Aleksandri, zdołali przeforsować przekonanie, że Syn jako równy z Ojcem jest Jego doskonałym obrazem. Tylko w pozycji doskonałego obrazu Syn może być pełnym objawieniem Ojca. Dotykamy tutaj najgłębszego fundamentu teologii ikony, mianowicie faktu, że Bóg posiada swój obraz¹¹. Znamiennym owocem przewycięzonego arianizmu było pojawienie się pierwszych wielkich wizerunków Chrystusa Pantokratora¹²: sztuka odważyła się wypowiedzieć na swój sposób bóstwo Chrystusa, obronione skutecznie dla wiary Kościoła. Arianizm byłby grobem dla sztuki ikonicznej.

W drugiej połowie IV wieku Ojcowie Kapadoccy podjęli trud wypracowania instrumentarium pojęciowego dla objawionej prawdy o Bogu jedynym w trzech osobach. Z ich ustaleń dla kwestii ikonicznej specjalnego znaczenia nabiera bliższe zespolenie, prawie utożsamienie, pojęcia *prosopon* z pojęciem *hypostasis*. To pierwsze, rozumiane jako *oblicze*, wypowiada hypostazę, na której bazuje. Obrońcy obrazów nie omieszkają z tego ustalenia skorzystać i to skorzystać z powodzeniem.

Kontrowersja z arianizmem orientowała się na ugruntowania relacji równości osób Boskich w Trójcy Świętej. Chodziło o to, na ile Syn (a i Duch Święty) jest zdolny w samym sobie objawić Ojca, czyli na ile jest Ojcowym Obrazem.

Powyższe pytania trzeba było poszerzyć i zapytać, czy Chrystus jako Słowo wcielone jest wciąż doskonałym obrazem Ojca? Czy przyjęty stan kenozy nie przeszkadza Mu być obrazem Boga niewidzialnego? Tymi pytaniami patrystyczna myśl teologiczna wkraczała w dziedziny wcieleniowo-chrystologicznych podstaw ikony i jej teologii. Za głównego przedstawiciela tego etapu myśli wypadnie uznać Cyryla Aleksandryjskiego (+444).

Zasadnicze przekonanie Cyryla sprowadza się do tego, że przez wcielenie człowieczeństwo Logosu nie stało się dla Niego narzędziem, przyodzieniem lub zewnętrznym miejscem przebywania, lecz po prostu *Ciałem Boga*. Jeśli zatem ciało jest własnością Słowa, a Słowo jest współlistotne Ojcu, to trzeba przyjąć, że Słowo zachowuje swoje podobieństwo z Bogiem Ojcem także w stanie inkarnacji. Przez wcielenie Słowo stało się człowiekiem (ciałem). Skutek tego zjednoczenia jest taki, że na ludzkim obliczu Jezusa rozbrzysła chwała Boga. Spotykamy u Cyryla takie zdanie: „*W samej rzeczy nie możemy widzieć Boga w formie ludzkiej, jak tylko w Słowie wcielonym, współlistotnym nam, które także - stawszy się ciałem - pozostaje prawdziwie Synem przez swoją naturę*”¹³.

Chrystus objawia nam swojego Ojca nie tylko w swoim ludzkim obliczu, ale także w swoim zbawczym działaniu. Jego uczynki miłości względem ludzi objawiają miłość Ojca. Jego kenoza ujawnia głębię Bożej miłości.

O stanowisku Cyryla trzeba powiedzieć, że kwalifikuje go ono do tytułu ojca poprawnego i głęboko rozumianego kultu obrazów. Mocne akcentowanie tożsamości ciała (człowieczeństwa) Jezusa z Synem Bożym przybliżyła możliwość obrazu Chrystusa, w którym Jego człowieczeństwo stanie się ludzkim *obliczem* odwiecznego Syna Bożego. Cyryl nie tylko w człowieczeństwie Jezusa z Nazaretu widział możliwość ujawnienia się chwały Bożej. Człowieczeństwo Chrystusa, przeobóstwione przez swoje złączenie z bóstwem, odciska swoje znamię na wszystkich, którzy w wierze i miłości otwierają się na zbawczy wpływ Syna Bożego. W ten sposób nauka o przeobóstwieniu człowieka przez wpływ Chrystusa stanowi u Cyryla dopełnienie jego chrystologii i równocześnie poszerzenie grupy osób uprawnionych do miejsca na ikonie.

Zamykając ten wycinkowy przegląd opinii Ojców, wybranych według klucza ikonologicznego, wypada stwierdzić, że myśl patrystyczna przygotowywała w powolnym swoim rozwoju przesłanki dla podjętych później decyzji soborowych. Autorzy tych decyzji mieli prawo oświadczyć, że wydając je, pozostają w zgodzie z Tradycją Kościoła, do której też przynależy nauczanie Ojców¹⁴.

3. Inkarnacyjny fundament ikony w przepowiadaniu „Katechizmu Kościoła Katolickiego”

W tym trzecim, ostatnim punkcie wypadnie rzucić okiem na sposób, w jaki *Katechizm* naszych czasów formułuje stanowisko Kościoła wobec obrazów. Od razu na wstępie trzeba odnotować, że sięga on do dokumentów soborowych sprzed wielu stuleci, wypowiadając wiarę dzisiejszą w zgodzie z ich rozstrzygnięciami, a nawet posługując się ich słownymi sformułowaniami. Dowodzi to troski Kościoła, żeby głosić to „*quod semper, quod ubique et quod ab omnibus creditum est*”¹⁵ (to co zawsze, co wszędzie i co przez wszystkich było wierzone).

Katechizm idąc śladami dawnych orzeczeń usprawiedliwia obrazy święte faktem wcielenia. W akcie wcielenia Słowo przyjęło prawdziwe człowieczeństwo, w czym zawarte jest to, że ciało Jego zostało odpowiednio ujęte w ramy wymiarów *délimité*¹⁶. Z tego właśnie powodu ludzkie oblicze Jezusa może być „*namalowane*”. „*Na siódmym soborze ekumenicznym*¹⁷ - czytamy w *Katechizmie - Kościół uznał za rzecz uprawnioną prezentację tego oblicza na świętych obrazach. Kościół uznaje równocześnie, że w ciele Jezusa Bóg niewidzialny ze swej natury stał się widzialny dla naszych oczu, a odrębne cechy ciała Chrystusa wyrażają odrębną boską osobę Syna Bożego. Tenże Syn do tego stopnia uczynił swoimi rysy ludzkiego ciała, że umieszczone one na świętym obrazie mogą być otaczane czcią, bo wierzący w tych rysach uwidocznionych na obrazie oddaje kult osobie, do której one przynależą*”.

Przytoczone powyżej przepowiadanie katechizmowe nastawione było właściwie na podkreślenie realności i indywidualnej odrębności ludzkiego ciała, które w akcie wcielenia stało się ciałem własnym Syna Bożego. Realne i wyodrębnione w swej

jednostkowości ciała Chrystusa, zespolone osobowo z odwiecznym Logosem, wypowiada ludzkim sposobem Boską osobę. Dzięki zaistniałej rzeczywistości wcielenia możliwy stał się obraz, który jest równocześnie owocem i świadectwem prawdziwego wcielenia. Mamy w tym przepowiadaniu wierne i donośne echo doktryny Kościoła sprzed przeszło dwunastu wieków. Okazuje się, że Tradycja - w której żyje i włada Duch Święty - nic nie traci ze swojej ożywiającej mocy na przestrzeni wieków. Jest to Tradycja żywa!

Od omówienia aktu inkarnacji i jego skutków, także dla faktu i teologii ikony, katechizm (na innym miejscu) przechodzi do wskazania miejsca i roli obrazów w celebracji kultu chrześcijańskiego. Wychodzi stwierdzeniem o istnieniu obrazu świętego, któremu nie waha się przyznać nazwy *Ikona liturgiczna*¹⁸. Ikona przedstawia głównie Chrystusa. Nie może przedstawiać Boga niewidzialnego i nieograniczonego: dopiero wcielenie Syna Bożego zainaugurowało nową *ekonomię* obrazów. Potwierdzeniem przekonania o zasłej zmianie dzięki wcieleniu znajduje *Katechizm* w tekstach Jana Damasceńskiego. Nie widać potrzeby, żeby je tutaj przytaczać. Ikonom *Katechizm* przyznaje podobne zadania jak *Ewangelii*. „*Ikonografia chrześcijańska - czytamy - przekłada przez obrazy orędzie ewangeliczne, które Pismo Święte przekazuje przez słowo. Obraz i słowo wzajemnie się oświetlają*”. Ostatnim prostym zdaniem *Katechizm* usiłuje przyswoić współczesnej świadomości wiary głęboką naukę Nicei II o współpracy ikony i *Ewangelii* w służbie tajemnicy wcielenia¹⁹. Nie wchodzi w detale tej nauki ani nie próbuje ich rozwijać. Zresztą *Katechizm* nie jest przeznaczony do pogłębiania i rozwijania nauki wiary, a jedynie - do jej przekazania.

Traktując temat celebracji liturgicznej *Katechizm* zauważa, że wszystkie jej elementy są w niej odniesione do Chrystusa i od Niego uzależnione: dotyczy to także świętych obrazów Maryi i pozostałych świętych. W rzeczywistości dają one poznać Chrystusa, który jest uwielbiany w świętych swoich. Obrazy jawnie ukazują „*wielką chmurę świadków*” (Hbr 12,1), którzy ustawicznie uczestniczą w zbawieniu świata, a z którymi nas zespala w sposób szczególny celebracja sakramentalna. Przez ich ikony objawia się naszej wierze człowiek, stworzony na obraz, a ostatecznie przekształcony na *podobieństwo do Boga*, jak również aniołowie włączeni także w Chrystusa jako Głowę²⁰. Uważna kontemplacja świętych ikon, złączona z rozważaniem słowa Bożego i ożywiona śpiewem hymnów liturgicznych, wchodzi w harmonijną całość celebracji i sprawia, że obchodzona tajemnica odciska się w naszej wewnętrznej pamięci, a następnie wyraża się w odnowionym życiu wiernych.

Sztuka święta według nauki *Katechizmu* jest wtedy prawdziwa i piękna, kiedy przez swoją formę odpowiada własnemu powołaniu. Powołanie to zaś sprowadza się do przywołania i wysławiania - w wierze i adoracji - transcendentnej tajemnicy Boga, stanowiącej najwyższe piękno prawdy i miłości. Piękno to ujawniło się w Chrystusie, „*odblasku Jego chwały i Jego istoty*” (Hbr 1, 3), w którym „*mieszka cała pełnia bóstwa cieleśnie*” (Kol 2, 9), a także znalazło swoje odbicie w Świętej Bogarodzicy, w aniołach i świętych. Prawdziwie święta sztuka prowadzi

człowieka do adoracji, do modlitwy i do miłości Boga, Stwórcy i Zbawiciela, Świętego i Uświęcającego²¹.

Zestawiając kult obrazów w Kościele z zakazami *Starego Testamentu*, *Katechizm* raz jeszcze przywołuje tajemnicę wcielenia jako wydarzenie, które wprowadziło nową *ekonomię* obrazów. Chrześcijański kult obrazów nie jest przeciwny pierwszemu przykazaniu, które kieruje się przeciw idolom (bałwanom). Tymczasem cześć okazana obrazowi zmierza do uczczenia osoby przedstawionej. Przytoczony tekst św. Tomasza wyjaśnia te sprawy z właściwą tomizmowi precyzją: „*Obrazom nie okazuje się kultu religijnego, kiedy traktuje się je jako rzeczy same w sobie, ale jako obrazy prowadzące nas do Boga wcielonego. Zwrot ku obrazowi, w mierze, w jakiej jest obrazem, nie zatrzymuje się na nim, lecz zmierza ku temu, co jest przedstawione w obrazie*”²².

Obrazy nie tylko wnoszą swój wkład w celebrację liturgiczną, ale także służą jako stosowne wyposażenie miejsca do modlitwy rodzinnej lub wręcz prywatnej. *Katechizm* widzi takie miejsce wyposażone w *Pismo Święte* i święte obrazy. Okazuje się, że te dwie rzeczywistości, sięgające korzeniami do wcielenia, współgrają ze sobą w każdym przeżyciu religijnym, w którym dochodzi do nawiązania kontaktu człowieka z Bogiem.

O ikonografii najnowszego *Katechizmu* ogólnie należy powiedzieć, że odznacza się ona wiernym odtworzeniem najbardziej istotnych nurtów Tradycji Kościoła w kwestii obrazów. Obraz święty posiada swoje ostateczne uzasadnienie w tajemnicy wcielenia, dzięki której Bóg transcendentny i nieuchwytny stanął blisko nas i pozwolił się uchwycić. Obrazy stanowią jeden ze sposobów tego *uchwycenia*, nie konkurując z innymi sposobami, o których poucza nas wiara, np. z sakramentami, słowem ewangelicznym, hierarchią, lecz raczej zgodnie współpracując z nimi dla zbawienia i ratunku człowieka.

Skoro obrazy - wszystkie, nie tylko Chrystusa - stanowią odbłask Bożej chwały i Bożego piękna to:

- należy się im religijna cześć,
- mogą służyć wyłącznie celom religijnym,
- niektóre mogą być czczone w sposób szczególny jako obrazy cudowne, mianowicie te, którym ten przymiot przysługuje z woli Bożej, rozpoznanej w doświadczeniu wiernych i i pokornie uznanej przez pasterzy Kościoła.
- obrazy cudowne mogą stanowić - i często faktycznie stanowią - centralne punkty wielu sanktuariów, zdolne przyciągać rzesze chrześcijańskich pielgrzymów. Wszelkie stosowanie obrazów do celów pozakultowych, choćby i niezdrożnych w sobie, np. propaganda, reklama itp., jest zamachem na ich sakralny status, czyli stanowi ich profanację.

Przypisy:

- ¹ Orzeczenie (αποc) Soboru Nicejskiego II, w: *Conciliarum oecumenicorum decreta*, wyd. G. Alberigo, Freiburg in Br. 1962, s. 112.
- ² O sporze ikonoklastycznym istnieje ogromna literatura, w której znaleźć można argumentację obydwu obozów: ikonoklastów i ikonodulów. Na naszym polskim terenie można skorzystać z: L. Uspieński, *Teologia ikony*, Poznań 1983, szczególnie s. 88-119; T. D. Łukaszuk, *Obraz święty-ikona w życiu, w wierze i w teologii Kościoła*, Kraków 1993.
- ³ Używam zamiennie wyrazów „obraz” i „ikona” idąc w tym za zwyczajem starych tekstów, gdzie greckiemu „εικων” odpowiada w tłumaczeniu łacińskim „imago”.
- ⁴ Tekst do ławych nie należy. Zdaje mi się, że wydobywam jego istotny sens. Nie wahałem się poprawić swojego własnego przekładu z książki: *Obraz święty-ikona...*, s. 185.
- ⁵ Zapis tego kanonu występuje w dwóch wersjach: greckiej i łacińskiej. Grecka jest nieco oszczędniejsza w słowach, chociaż zgodna pod względem treści z obfitszą wersją łacińską. Zob. DS 653-656.
- ⁶ DS 654. W analizowanym tekście istotne jest słowo greckie παραστησιν, które zawiera w sobie ideę uobecniania, czynienia obecnym, przybliżania. Zob. Franciscus Zorell, *Lexicon graecum Novi Testamenti*, Romae 1978, col.1008 n.
- ⁷ DS 655.
- ⁸ Por. DS 655 (wersja łacińska).
- ⁹ Por. Ch. Schönborn, *L' icona di Cristo*, Edizioni paoline, 1988, s. 129.
- ¹⁰ Pełniejsze, chociaż również dalekie od wyczerpania, jest opracowanie: Ch. Schönborn, *L' icona di Cristo*, Fondamenti teologici, Edizioni Paoline 1988, s. 11-126. Z tego opracowania korzystałem.
- ¹¹ Ch. Schönborn, *dz. cyt.*, s. 20 n.
- ¹² Por. A. Stange, *Das frühchristliche Kirchegebäude als Bild des Himmels*, Köln 1950, s. 80-87.
- ¹³ PG 75, 1329 C.
- ¹⁴ Do tematyki chryzologicznej, nastawionej ikonicznie miałby wiele do powiedzenia Maksym Wyznawca (+662). Byłby to dodatek smakowity, ale jednocześnie niełatwy do przetrawienia i bardzo oporny na streszczenie. Zob. Ch. Schönborn, *dz. cyt.*, s. 96-126.
- ¹⁵ R. de Journel, *Enchiridion patristicum*, nr 2168. Zdanie przytoczone w tekście przynależy do Wincentego z Lerynu i jest zamieszczone w jego dziełku: *Commonitorium*.
- ¹⁶ *Catéchisme de l' Église Catholique*, Paris 1992, nr 476. Katechizm czerpie treści do swojej wypowiedzi z IV kanonu synodu Laterańskiego z 649 roku: DS 504.
- ¹⁷ Tamże. W tekście mylnie jest mowa o szóstym soborze ekumenicznym, przy równoczesnym odwołaniu się w przypisach do II Soboru Nicejskiego. Nie ulega żadnej wątpliwości, że Sobór Nicejski II jest VII soborem ekumenicznym.
- ¹⁸ *Catéchisme*, nr 1159. Samo słowo *Ikona* bywało bardzo rzadko używane w języku Kościoła zachodniego. *Katechizm* używa go.
- ¹⁹ *Catéchisme*, nr 1160. Trudne zdania z orzeczenia nicejskiego starałem się wyjaśnić w pierwszym punkcie artykułu. *Katechizm* nie próbuje ich zgłębiać.
- ²⁰ Tamże, nr 1161.
- ²¹ Tamże, nr 2502.
- ²² Tamże, nr 2131 n., STh II-II, 81, 3, ad 3.