

ks. Krzysztof Napora SCJ

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie

Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach

ORCID: 0000-0002-7923-4517; e-mail: naporus@gmail.com

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.19.002.10631>

## MILCZENIE BOGA W BIBLII HEBRAJSKIEJ

### SILENCE OF GOD IN THE HEBREW BIBLE

#### Abstrakt

Autor podejmuje analizę biblijnego obrazu Boga, który milczy. Obraz ten stosunkowo rzadko pojawia się na kartach biblijnych, gdzie Bóg jest zazwyczaj tym, który mówi, który działa przez swoje potężne słowo. Autor omawia najpierw pokrótce semantykę milczenia w Biblii Hebrajskiej. W drugiej części prezentuje podjętą przez M. C. A. Korpel oraz J. C. de Moora próbę klasyfikacji przyczyn milczenia Boga. W ostatniej części koncentruje swoją uwagę na kilku tekstach, w których milczenie Boga, według klasyfikacji Korpel i de Moora, określa się jako *niezrozumiałe*; tekstach, w których milczenie to można odczytać jako wyzwanie, zaproszenie czy nawet formę komunikacji między Bogiem i człowiekiem.

Słowa kluczowe: milczenie, cisza, komunikacja, milczenie Boga, 1 Krl 19,8-18

## Abstract

In this article the author analyzes the image of God who keeps silence. This image only rarely appear in the Bible, where God is usually presented as the One, who speaks; as the One who acts through his powerful word. In the first part the author shortly discusses semantic of silence in the Hebrew Bible. Then he presents an attempt of classification of reasons of God's silence in the Bible and in the related Ancient Near Eastern Texts according to the model developed by M. C. A. Korpel and J. C. D. Moor in their influential book *The Silent God*. Finally, he focuses on some texts that according to the model presented by Korpel and Moor should classified as *incomprehensible*; the texts in which this silence could be considered a challenge, an invitation or even a form of a communication between God and human being.

Key words: silence, communication, silence of God, 1 Kings 19,8-18

## Wstęp

Podjmując próbę przybliżenia tematu milczenia Boga w Piśmie Świętym w szerszym kontekście refleksji na temat wartości milczenia jako takiego, warto uświadomić sobie potrójny paradoks. Po pierwsze, decydujemy się *mówić* nie tylko o znaczeniu, ale również o wartości milczenia. Mówiąc (*pisząc*), mamy odkrywać sens milczenia... Rodzi się pytanie, czy wobec tego specyficznego przedmiotu studium, nie byłoby słuszniej zamilknąć i poprzez milczenie (bardziej na drodze praktyki niż teorii) odkrywać prawdziwy sens milczenia i jego wartość. Po wtóre, snując refleksję na temat wartości milczenia, koncentrujemy się przede wszystkim na milczeniu człowieka, tymczasem przedmiotem niniejszego opracowania ma być milczenie, którego podmiotem jest Bóg. Intuicyjnie wyczuwamy, że jednym z owoców milczenia jest otwarcie na słuchanie. W kontekście doświadczenia religijnego milczenie prowadzić może do tego, by lepiej usłyszeć Boga. Tymczasem my chcemy zatrzymać się nad zagadnieniem Boga, który milczy. Czy zamilknąwszy, można lepiej usłyszeć milczenie Boga? Po trzecie wreszcie, podejmujemy refleksję na temat

milczenia Boga, w kontekście religii, która jest religią Słowa Wcielonego, w kontekście Księgi, która jest Bożym Słowem zapisanym, w kontekście wiary w Boga, który mówi, i to odróżnia Go od bożków, które „mają usta, ale nie mówią” (Ps 115,5; 135,6); wiary w Boga, którego potężne Słowo – *dābār* – staje się nieustannie rzeczywistością. I nawet wtedy, gdy Biblia mówi, że Bóg milczy – to przecież Słowo Boże rozbrzmiewa poprzez Świętą Księgę: mówi o milczeniu.

Naszą refleksję koncentrować chcemy przede wszystkim wokół Biblii Hebrajskiej. Rozwijać się ona będzie według trzech punktów. Najpierw spróbujemy krótko przedstawić semantykę milczenia w Biblii Hebrajskiej (1); dalej zaprezentujemy pewien model klasyfikacji milczenia Boga (2); wreszcie spróbujemy zasygnalizować kilka przypadków, które wymykają się prostej klasyfikacji; tekstów biblijnych, w których milczenie to wydaje się przemawiać szczególnie głośno, stanowiąc jednocześnie wzywianie, zaproszenie, być może zagadkę lub tajemnicę (3).

## 1. Semantyka milczenia w Biblii Hebrajskiej

Pierwszą rzeczą, na jaką trzeba zwrócić uwagę w kontekście biblijnej refleksji na temat milczenia Boga, jest fakt, że odniesienia do milczenia Boga, czy też wzmianki o Bogu milczącym, pojawiają się niezwykle rzadko na kartach biblijnych. Temat ten, który dziś wywołuje ożywione dyskusje, a który stał się tak istotny w teologii XX i XXI wieku, wydaje się do pewnego stopnia marginalny w Biblii. Aby marginalność tę zilustrować, wystarczy sięgnąć do statystyki. Marjo Korpel i Johannes de Moor w swoim opracowaniu zatytułowanym *The Silent God* sugerują, że w Biblii Hebrajskiej znaleźć można 1882 miejsca, w których pojawiają się słowa (rzeczowniki i czasowniki) odnoszące do mowy Boga lub też do Boga mówiącego. Równocześnie w tej samej Biblii Hebrajskiej znaleźć można jedynie 29 przypadków, w których słowa (rzeczowniki i czasowniki) odnoszą się do milczenia Boga<sup>1</sup>. Nawet jeśli autorzy nie prezentują założeń

---

<sup>1</sup> Zob. M. C. A. KORPEL, J. C. DE MOOR, *The Silent God*, Leiden–Boston 2011, s. 35. Niestety autorzy nie uznali za stosowne przedstawić w swoim studium dokładnego wykazu wszystkich 29 miejsc, gdzie Biblia wspomina o milczeniu Boga.

metodologicznych przyjętej rachuby, co stanowi niewątpliwą trudność w procesie weryfikacji danych, to jednak stwierdzić należy, że dysproporcja jest tu ogromna. Jak można łatwo obliczyć, wzmianki o milczeniu Boga stanowią zaledwie 1,5 procent sumy wyrażen odnoszących się do mówienia i milczenia Boga. Jednocześnie, jak wspomnieliśmy wyżej, temat ten przeżywa dziś prawdziwą eksplozję zainteresowania, nie tylko w naukach teologicznych, ale – paradoksalnie – także w nurtach agnostycznych czy ateistycznych, podobnie jak w sztuce, w literaturze, w filmie, muzyce, w filozofii.

Skromna liczba wypowiedzi biblijnych dotyczących milczenia Boga nie jest wcale jednoznaczna z radykalnym brakiem słownictwa, występującego w języku hebrajskim na opisanie rzeczywistości milczenia czy też ciszy. W swoim studium na temat słownictwa związanego z milczeniem i ciszą w hebrajszczyźnie biblijnej Eidevall, na podstawie analizy najbardziej popularnych słowników hebrajszczyzny biblijnej (*DCH*, *Gesenius*, *HALOT*), sugeruje, że doliczyć się w nich można „przynajmniej trzech lub czterech” rzeczowników oznaczających ciszę oraz „około sześciu czasowników” oznaczających „milczeć”, względnie „być cicho”<sup>2</sup>. Stosunkowo często te różne terminy traktowane są jako wyrażenia synonimiczne we współczesnych tłumaczeniach tekstu biblijnego. Oczywiście, zasadnym jest pytanie, na ile terminy te możemy traktować jako synonimy? Czy nie popełniamy niekiedy błędu anachronizmu, oddając je jako synonimy, bez przywiązywania wagi do ich oryginalnego kontekstu? Czy oddając je w tłumaczeniach jako „milczeć” czy „milczenie”, jesteśmy wystarczająco uważni na niuansy znaczeniowe poszczególnych terminów hebrajskich? Na ile ich użycie sugeruje różne aspekty milczenia? Intrygujące wydaje się również pytanie, czy w kontekście milczenia Boga redaktorzy biblijni używają jakiegos specyficznego słownictwa?

Należy zauważyć, że niektóre spośród hebrajskich słów należących do pola semantycznego milczenia i ciszy nie stanowią jakiegos szczególnego problemu w procesie interpretacji. Zarówno ich forma, jak i specyficzny kontekst wydają się jednoznacznie wskazywać ich znaczenie.

---

<sup>2</sup> Zob. G. EIDEVALL, *Sounds of Silence in Biblical Hebrew: A Lexical Study*, „Vetus Testamentum” 62 (2012), s. 160.

I w kontekście ciszy, i milczenia znajdujemy w Biblii Hebrajskiej wezwanie do zachowania ciszy, do zamilknięcia, wyrażone słowem *has* (zob. Sdz 3,19; Am 6,10; 8,3; Hb 2,20; Zch 1,7; 2,17; *hassû* w liczbie mnogiej w Ne 8,11). Słowo to, mając charakter onomatopieczny, zbliżone jest do naszego „ciiii!”<sup>3</sup>. Oprócz tego raz występuje również podobna forma *hsh* (Lb 13,30), kiedy Kaleb „próbował uspokoić lud, który zaczął burzyć się przeciw Mojżeszowi” w obliczu niepomysłnych wieści, przyniesionych przez izraelskich zwiadowców z Kanaanu. Podobnie „nieproblematycznym” wydaje się słowo *’lēm*, które określa milczenie jako akt niedobrowolny<sup>4</sup>. Ponieważ wskazuje na czynność „wiązania”, używane bywa na określenie kogoś, kto wydaje się niemy, nie może się wypowiedzieć, ma „związany” język. Słowa tego nie znajdziemy w opisie milczenia Boga Starego Testamentu. Pojawia się ono natomiast w obrazowej charakterystyce fałszywych proroków (Iz 56,10), przedstawianych jako „nieme psy” oraz niemych bożków (Hb 2,18). Rdzeń *’lm* w koniugacji *Niphal* pojawi się także w obrazie cierpiącego Sługi Pańskiego, który „nie otworzył ust swoich, jak baranek na rzeź prowadzony, jak owca niema wobec strzygących ją” (Iz 53,7).

Kolejne słowa sugerują czynność milczenia podejmowaną z pełną świadomością. Słowo *hšh* używane jest w opisie osoby, która powstrzymuje się od mówienia<sup>5</sup>. Co ciekawe, cztery z siedmiu przypadków użycia tego słowa w koniugacji *Qal*, odnoszą się do milczenia Boga (Ps 28,1; Iz 62,1; 64,11; 65,6). Bóg mówi przez proroka Izajasza: „Przez wzgląd na Syjon nie umilknę, przez wzgląd na Jerozolimę nie spocznię” (Iz 62,1). Dwa rozdziały dalej prorok woła do Boga: „Czyż na to wszystko możesz być nieczuły, Panie? Czy możesz milczeć, by nas pognębić nad miarę?” (Iz 64,11). Choć w obydwu przypadkach w tłumaczeniu Biblii Tysiąclecia mamy czasownik „milczeć”, który wydaje się pasować do kontekstu,

---

<sup>3</sup> Zob. F. BROWN, S. R. DRIVER, C. A. BRIGGS, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. With an appendix containing the Biblical Aramaic*, Boston 1906 (dalej: BDB), s. 245.

<sup>4</sup> Zob. BDB, s. 48; G. EIDEVALL, *Sounds...*, dz. cyt., s. 164.

<sup>5</sup> Zob. BDB, 364; D. J. A. CLINES, *The Dictionary of Classical Hebrew*, t. 1-8, Sheffield 1992-2011 (dalej: DCH), t. 3, s. 330; G. EIDEVALL, *Sounds...*, dz. cyt., s. 164-165.

to łatwo zauważyć, że obydwie wersety mogą odnosić się do pewnej „bierności” Boga. Równie dobrze moglibyśmy przetłumaczyć: „Przez wzgląd na Syjon nie pozostanę bierny...” (Iz 62,1). O to samo wydaje się prosić prorok: „Panie, czy możesz pozostawać bierny, by nas pognębić nad miarę”? Ten sam niuans znaczeniowy, wskazujący na pewną bierność podmiotu, odnaleźć można również w koniugacji sprawczej *Hiḫil*. Choć w Iz 57,11 tłumacz oddaje tę formę czasownika *ḫšḫ* słowem „milczeć”, to jednak znaczenie „pozostać biernym, nie działać” wydaje się stanowić wartą rozważenia alternatywę: „Nie pamiętasz o Mnie, nie dajesz Mi miejsca w twym sercu. Czyż nie tak? Ja milczę/nie działam i przymykam oczy, a ty się Mnie nie boisz” (Iz 57,11). Na powstrzymanie się od działania, bierność, która przechodzi w pewien spokój, wskazuje również czasownik *šqt*<sup>6</sup>: „Choć [Bóg] milczy, kto Go potępi, gdy schowa się, kto Go zobaczy?” (Hi 34,29). Podobne znaczenie wydaje się mieć również czasownik *ḫrš*, choć w tym przypadku na pierwszy plan wysuwa się jeszcze inny odcień znaczeniowy<sup>7</sup>. Ponieważ przymiotnik *ḫērēš* oznacza „głuchego”, czasownik wywodzący się z tego samego rdzenia wydaje się oznaczać „być głuchym”. Słowo to sześciokrotnie pojawia się w Psalmach w koniugacji *Qal*, mając Boga za podmiot. W tłumaczeniu Biblii Tysiąclecia, w Ps 39,13 czytamy: „Usłysz, o Panie, moją modlitwę i wysłuchaj mego wołania; na moje łzy nie bądź nieczuły”. Tymczasem, użycie czasownika *ḫrš* sugeruje raczej prośbę, by Bóg „nie był głuchy” wobec płacznego wzdychania psalmisty. Czy jednak wzmianka o pozostawianiu Boga głuchym na lament psalmisty stanowi figurę retoryczną wyrażającą przekonanie psalmisty, że głos jego lamentu nie dociera do Boga, czy jest raczej wyrazem doświadczenia Boga, który nie działa, który wydaje się milczeć w obliczu cierpienia człowieka? W Ps 28,1 mamy podobny dylemat: „Do Ciebie, Panie, wołam, Opoko moja, nie bądź wobec mnie głuchy, bym się nie stał przez Twoje milczenie jak ci, którzy zstępują do grobu”<sup>8</sup>. Jak wspomnieliśmy, niekiedy kontekst pozwala bliżej określić, która z opcji

<sup>6</sup> Zob. BDB, s. 1052-1053.

<sup>7</sup> Zob. G. EIDEVALL, G., *Sounds...*, dz. cyt., s. 166.

<sup>8</sup> Intrygujący wydaje się fakt, że psalmista nazywa Boga Opoką (Skałą), a jednocześnie żali się na obojętność, niewrażliwość Boga.

winna być preferowana. Tak jest np. w Ps 50,3, gdzie czytamy: „Bóg nasz przybył i nie milczy”. Tutaj znaczenie „milczeć”, „pozostawać biernym”, wydaje się lepiej pasować do kontekstu niż znaczenie „być głuchym”. Znaczenie „milczeć” wydaje się być charakterystyczne dla tych miejsc, gdzie czasownik *hrš* występuje w koniugacji sprawczej *Hifil*. W Ps 50,21: „Ty to czynisz, a ja mam milczeć? Czy myślisz, że jestem podobny do ciebie? Skarcę ciebie i postawię ci to przed oczy”.

Podobna wieloznaczność jest charakterystyczna również w przypadku należących do tego samego pola semantycznego czasowników *dmh*<sup>9</sup> i *dmm*<sup>10</sup>. W ich przypadku znaczenia, które wydają się nakładać w hebrajszczyźnie biblijnej to „milczeć” i „nie poruszać się, ustać” (z jednej strony „cisza”, z drugiej zaś „bezruch”). Z rdzeniem *dmm* skojarzyć należy również rzeczownik *dāmāmāh* („spokój”, zob. „szmer łagodnego powiewu” w 1 Krl 19,12), do którego powrócimy jeszcze w ostatniej części tego opracowania. Podsumowując, możemy stwierdzić, że dosyć ubogi język hebrajski ma stosunkowo dużo słów na określenie milczenia i choć mogą one występować jako synonimy, to w odniesieniu do milczenia Boga kryją one w sobie teologiczne bogactwo niuansów znaczeniowych. Czy Bóg „nie słyszy” („jest głuchy wobec”) lamentu psalmisty, czy może jedynie zachowuje wobec niego milczenie, czy też nie podejmuje żadnego działania? Bez wątpienia, w każdym przypadku rozstrzygnięcie winno uwzględnić nie tylko słownikową definicję poszczególnych terminów hebrajskich, lecz przede wszystkim kontekst, w jakim słowo występuje. Gdybyśmy jednak chcieli naszą analizę zagadnienia milczenia Boga w Biblii ograniczyć jedynie do tych miejsc, w których słowa oznaczające milczenie mają Boga jako podmiot czynności, ryzykowalibyśmy zbytnim uproszczeniem tego tematu<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Zob. DCH t. 2, s. 448. Podobnie: L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden 2000 (dalej: HALOT).

<sup>10</sup> BDB, s. 198-199. Zob. G. EIDEVALL, *Sounds...*, dz. cyt., s. 171-172.

<sup>11</sup> Warto zwrócić uwagę, że w Biblii znajdujemy również szereg miejsc, gdzie postawa milczenia wyrażona jest w sposób obrazowy poprzez wyrażenia typu „położyć rękę na usta”, tzn. zamilknąć (zob. Sdz 18,19), „zamknąć usta” (Ps 63,12). Szerzej na ten temat zob. P. BARRADO, *El silencio en el Antiguo Testamento: Aproximación a un símbolo ambiguo*, „Estudios Bíblicos” 1(55) (1997), s. 12-23.

## 2. Milczenie Boga jako przerwana komunikacja

Mówiąc o milczeniu Boga w Biblii, warto – paradoksalnie – rozpocząć od „mówienia Boga”. To ono wydaje się przerywać „ciszę nieistnienia”. Podobnie jak w teologii starożytnego Egiptu, to Słowo Boga, albo też dokładniej Jego mówienie, daje początek istnieniu: „Bóg rzekł (...) i stała się światłość” (Rdz 1,3); „Przez słowo Pana powstały niebiosy i wszystkie ich zastępy przez tchnienie ust Jego” (Ps 33,6). Cisza bywa niekiedy przedstawiana jako element pierwotnego chaosu, podobny do bezładu i pustkowie, ciemności oraz bezmiarów wód. W apokryficznej 4 Księdze Ezdrasza czytamy: „I rzekłem: O Panie, mówiąc od początku stworzenia, pierwszego dnia powiedziałeś: Niech się stanie niebo i ziemia. I Twoje słowo dokonało tego dzieła. Wówczas unosił się Duch, a wokół zalegały ciemności i cisza” (6,38-39); „Nad światem zapanuje milczenie przez siedem dni, jak w pierwszych początkach, aby nikt nie pozostał” (7,30). O powrocie świata do „jego pierwotnej ciszy” mówi również 2 Ba 3,6-7. U Pseudo-Filona, którego *Księga starożytności biblijnych* datowana jest na przełom I i II wieku po Chrystusie sam Stwórca ukrywa się za pierwotną ciszą: „Ciemność i cisza istniały, nim stał się świat. Cisza przemówiła, a pojawiły się ciemności” (60,2)<sup>12</sup>. Bóg nie tylko zaczyna mówić, ale również rozpoczyna dialog, którego partnerem jest człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boga w szóstym dniu stworzenia (zob. Rdz 1,26-28). Próbując właściwie odczytać milczenie Boga, warto spojrzeć na nie jako na swego rodzaju przerwana lub zachwiana komunikację Boga ze stworzeniem<sup>13</sup>. Mamy oczywiście świadomość, że zarówno mówiąc o komunikacji Boga ze swoim stworzeniem, jak również o jej przerwaniu czy zachwianiu – o milczeniu Boga, posługujemy się pewną analogią, językiem metaforycznym.

Analizując fenomen przerwanej komunikacji Boga z człowiekiem w Biblii, Korpel i de Moor porównują tradycję biblijną z literacką tradycją

---

<sup>12</sup> PSEUDO-FILON, *Księga starożytności biblijnych*, tł. Ł. Laskowski, Kraków 2015, s. 244.

<sup>13</sup> Podejście do milczenia jako przerwanej czy naruszonej komunikacji może być, zdaniem niektórych autorów, niepełne czy nieadekwatne. Zob. P. TORRESAN, *Silence in the Bible*, „Jewish Bible Quarterly” 31 (2003), s. 153-160.



innych krajów Starożytnego Bliskiego Wschodu. Wskazują przy tym na pięć kategorii milczenia Boga:

a) Pierwszą kategorię stanowi milczenie powodowane wykroczeniem – milczenie, u którego źródeł leży nieprawe postępowaniem człowieka. W opowiadaniach babilońskich *Enuma Elish* czy *Atra hasis* znajdujemy wzmiankę o hałasie, który z ziemi wznosi się ku niebu: ludzie, którzy mnożą się na powierzchni ziemi, hałasując, przeszkadzają bogom w spoczynku. Zdaniem badaczy, wspomniany tu hałas związany może być z kwestią przeludnienia ziemi. Może to być również wyrażenie eufemistyczne, którym autor opowiadania posłużył się dla opisanego buntu ludzi przeciw bogom. Reakcja bogów, która ma przywrócić ciszę, zakłada liczebne ograniczenie ludzkości poprzez serię plag oraz globalny potop<sup>14</sup>.

Milczenie bóstwa i cisza, która zapada, może również zapowiadać rychłą karę. Jak czytamy w opowiadaniu o Gilgameszu (XI,106): „(Przejmująca) cisza Adada ogarnęła niebo, wszystko, co było jasnością, obracając w ciemność. [Rozległy] kraj rozdeptał jak [wół<sup>2</sup>], rozbił jak garnek gliniany. Cały dzień Wiatr Południowy niosący burzę [huczał], jednego pierwszego dnia burza powaliła kraj. [... Wiatr Wschodni przywiał potop]”.

W Biblii również odnajdujemy motyw milczenia Boga, które wiąże się z nieprawością człowieka. Mojżesz, czyniąc najprawdopodobniej aluzję do grzechu Izraela pod Synajem i kary, jaka w konsekwencji spotyka Izraelitów, mówi: „Wróciliście i płakaliście przed Panem, a nie wysłuchał Pan waszego wołania i nie zwrócił na was uwagi” (Pwt 1,45). Prorok Micheasz wspomina o milczeniu Boga, którego przyczyną jest niesprawiedliwość społeczna, jakiej dopuszcza się Izrael: „Wołać będą wówczas do Pana, ale im nie odpowie, lecz zakryje w tym czasie oblicze swe przed nimi z powodu występków, które popełnili. Zawstydzą się wtedy widzący, wieszczkowie się zarumienią i zasłonią wszyscy brody, bo nie będzie Bożej odpowiedzi” (Mi 3,4.7). Podobne przekonanie wydają się również dzielić przyjaciele Hioba. Elihu sugeruje, że Bóg nie odpowiada Hiobowi z powodu jego grzechów: „Wołania są bez odpowiedzi ze

---

<sup>14</sup> Zob. W. G. LAMBERT, A. R. MILLARD, M. CIVIL, *Atra-Hasis: The Babylonian Story of the Flood with the Sumerian Flood Story*, Oxford 1969, s. 107.

względu na pychę nieprawych. Zaiste tego, co czcze, Bóg nie słucha, na to Wszchemogący nie zwraca uwagi. Jeszcze mniej, gdy mówisz, że Go nie dostrzegasz. U Niego sąd, na Niego czekaj!” (Hi 35,12-14).

Człowiek próbuje nawiązać przerwana komunikację, rozpoznając swoją winę. Ma przy tym świadomość, że poprawa złego postępowania to zbyt mało, by nawiązać przerwana komunikację. Wysiłki ze strony człowieka pozostaną daremne, jeśli Bóg nie zainteresuje, dokonując przemiany. W tym kontekście prorok Izajasz zachęca do wytrwałego wołania do Boga: „Na twoich murach, Jeruzalem, postawiłem strażę; przez cały dzień i całą noc nigdy nie zamilkną. Wy, co przypominacie *wszystko* Panu, sami nie miejcie wytchnienia i Jemu nie dajcie spokoju, dopóki nie odnowi i nie uczyni Jeruzalem przedmiotem chwały na ziemi” (Iz 62,6-7). Użyte tu wyrażenie: *wə’al-tittənū dōmî lô* („nie dajcie mu spokoju”), można również przetłumaczyć: „nie pozwólcie Mu na ciszę”.

Postępowanie ludzi, które obraża Boga, sprawia, że normalne środki Jego komunikacji z ludźmi, sposoby, jakie zazwyczaj służyły poznaniu Jego woli, stanowią element dialogu, wydają się zawodzić. Jak wspomina 1 Księga Samuela: „Młody Samuel usługiwał Panu pod okiem Helego. W owym czasie rzadko odzywał się Pan, a widzenia nie były częste” (3,1). Wspomina o tym również Ezechiel: „Kłęska za kłęską spada, wieść okrutna nadchodzi jedna za drugą. Będą domagać się od proroka objawienia, lecz kapłanowi zabraknie nauki, a starszym rady” (Ez 7,26; zob. Lm 2,9)<sup>15</sup>.

b) Inną kategorię stanowi cisza, która jest znakiem wyrozumiałości, cierpliwości lub roztropności. W opowiadaniu babilońskim *Adapa i wiatr południowy* spotykamy scenę, w której Adapa staje przed głównym bogiem Anu, by odpowiedzieć za popełnione przestępstwo. Jednak jego wyjaśnienia sprawiają, że Anu rezygnuje z kary. Jak mówi tekst: „jego serce uspokoiło się, ucichł”<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> Myśl o milczeniu, które poprzedza Boży gniew i karę, odnajdziemy w Nowym Testamencie w Księdze Apokalipsy: „A gdy otworzył pieczęć siódmą, zapanowała w niebie cisza prawie na pół godziny” (Ap 8,1).

<sup>16</sup> Zob. W. W. HALLO (red.), *The Context of Scripture. Volume I. Canonical Compositions from the Biblical World*, Leiden 1997, s. 449.

W Biblii podobną myśl znajdujemy szereg razy. Izajasz mówi o Bogu, który długo cierpliwie milczał: „Jak bohater posuwa się Pan, i jak wojownik pobudza waleczność; rzuca hasło, okrzyk wydaje wojenny, góruje męstwem nad nieprzyjaciółmi. «Milczałem od długiego czasu, w spokoju powstrzymywałem się, teraz niczym rodząca zakrzyknę, dyszcę będę z gniewu, zbraknie mi tchu»” (Iz 42,13-14). Obraz rodzącej, która cierpliwie czekała na wzrost ukrytego pod jej sercem dziecka, staje się obrazem Boga cierpliwie czekającego w ciszy – Boga, który odkłada swą gwałtowną interwencję w czasie. Cierpliwość ta skończyła się – ponieważ Izraelici okazali się głusi i ślepi na głos Boga, który przemawiał przez proroków.

Podobną logikę odnajdujemy w Ps 50: „Bóg nasz przybył i nie milczy; przed Nim ogień trawiący, wokół Niego szaleje nawałnica” (50,3). Bóg długo milczał – patrząc na występki, których dopuszczał się Izrael, lecz czas bezczynności wobec niegodziwości człowieka wydaje się być skończony. Sprawiedliwość Boga nie pozwala Mu dłużej milczeć: „Ty to czynisz, a Ja mam milczeć? Czy myślisz, że jestem podobny do ciebie? Skarcę ciebie i postawię ci to przed oczyma” (Ps 50,21).

c) Jeszcze inną kategorię stanowi milczenie, które jest znakiem niemocy lub niemożności. Bogowie Babilonu milczą, kiedy przerażający ptak okrada panteon z jego mocy. W obliczu nieszczęścia zgromadzenie bogów zasiada w milczącej desperacji. W sumeryjskim micie bogini Ninmah pomaga w dziele stworzenia. Po sześciu nieudanych próbach ulepienia człowieka z gliny, Ninmah rzuca trzymany w rękę kawałek gliny na ziemię i zapada głęboka cisza<sup>17</sup>. Marduk chwalony jest w poemacie *Enuma Elis* za to, że „oddala porażenie od ciała bogów, ojców swoich” (VII, 42)<sup>18</sup>.

Co ciekawe, o bezradnym milczeniu bóstw pogańskich wspominają również teksty biblijne. W 2 Krl czytamy: „Gdzie są bogowie Chamat i Arpadu, gdzie bogowie Sefarwaim, Heny i Iwwy? Gdzie są bogowie Samarii? A czy wybawili Samarię z mojej ręki?” (2 Krl 18,34). Bogowie milczą – to znaczy pozostają bierni lub bezradni wobec interwencji

---

<sup>17</sup> Zob. tamże, s. 518.

<sup>18</sup> Zob. M. KAPEŁUŚ (red.), *Mity akadyjskie*, Warszawa 2000, „Antologia Literatury Mezopotamskiej”, s. 46.

Boga na rzecz swego ludu. Klasycznym przykładem milczącej bezradności bóstw pogańskich w Biblii jest opis rywalizacji Eliasza z prorokami Baala. Tekst mówi, że pomimo trwającej niemal cały dzień modlitwy, połączonej z praktyką kaleczenia ciała i zadawania sobie ran, „nie było ani głosu, ani odpowiedzi, ani też dowodu uwagi” (1 Krl 18,29). Również w Pwt 4,27-28 czytamy zapowiedź kierowaną do narodu: „Rozproszy was Pan między narodami i mało z was zostanie wśród obcych ludów, dokąd was Pan uprowadzi do niewoli. Będziecie tam służyli bogom cudzym: dziełom rąk ludzkich z drewna i z kamienia, które nie widzą, nie słyszą, nie jedzą i nie czują”. Ta sama myśl zawarta jest w tekstach prorockich opisujących procedurę produkcji posągów bóstw (zob. Iz 46,6-7; Hab 2,18-20).

Tak mocno rozbudowany motyw milczenia bezradności bóstw pogańskich i silna polemika między kultem bóstw a kultem Boga Jedyne- go, który mocen jest zbawić, pozostawia niewielką przestrzeń na motyw milczenia bezradności Boga Izraela. Być może jednak idea ta nie jest zupełnie nieobecna w Biblii Hebrajskiej. Kiedy myślimy o Bogu, który cierpi, będąc niejako „przymuszonym”, by zachować milczenie...

d) Osobną kategorię stanowią teksty, które mówią o milczeniu snu. W mitologiach krajów Starożytnego Bliskiego Wschodu bogowie śpią dokładnie tak samo jak ludzie. Bywa, że to ludzie kładą się do snu, kiedy zasypia ich bóg i budzą się wtedy, kiedy ich bóg się budzi. Sen bogów może być groźny dla człowieka, zakłada bowiem sytuację, w której bóstwo przestaje opiekować się swymi wyznawcami. Ale ten sam sen może być również mylący, jak tego świadectwo mamy w tekstach mówiących o babilońskim bogu Nergalu, który nie śpi „nawet wtedy, gdy wydaje się, że śpi” (dosł. „śpi fałszywym snem”)<sup>19</sup>.

Motyw milczenia, które jest związane ze snem boga, pojawia się w Biblii w polemice z kultami pogańskim. Eliaz na górze Karmel szydzi z proroków Baala, mówiąc: „Wołajcie głośniejsze, bo to bóg! Więc może jest zamyślony albo zajęty, albo udaje się w drogę. Może on śpi, więc niech się obudzi!” (1 Krl 18,27). Jest kilka tekstów biblijnych, które wydają się

---

<sup>19</sup> Zob. I. J. GELB, L. LANDSBERGER, A. L. OPPENEHIM, *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Chicago 1962, s. 68a.

sugerować (czasem nie wprost), że Bóg Izraela niekiedy śpi. W Ps 35 czytamy: „Przebudź się, wystąp w obronie mego prawa, w mojej sprawie, mój Boże i Panie!” (35,23), a w Ps 44: „Ocknij się! Dlaczego śpisz, Panie? Przebudź się! Nie odrzucaj na zawsze!” (44,24). Niekiedy autor biblijny prosi Boga, by ten się obudził: „Przebudź się, przebudź! Przyoblecz się w moc, o ramię Pańskie! Przebudź się, jak za dni minionych, w czasach zamierzchłych pokoleń. Czyś nie Ty poćwiartowało Rahaba, przebiło Smoka?” (Iz 51,9). Wszystkie te zdania wydają się być jednak zabiegiem retorycznym, elementem języka obrazowego, nacechowanego antropomorfizmem. Wypowiedzi te wydają się zawierać niekiedy element prowokacji. Psalmista jest przecież przekonany, że „nie zdrzemnie się ani nie zaśnie ten, który czuwa nad Izraelem” (Ps 121,4). Wydaje się, że odnaleźć tu można pewne podobieństwo do opisów znanych z sąsiadujących kultur, w których bóg, pomimo iż zdawał się spać – czuwa nad swymi wiernymi.

e) W tekstach Starożytnego Bliskiego Wschodu pojawia się jeszcze motyw milczenia, będącego oznaką podziwu lub obawy. Teksty starożytne mówią, że kiedy Enki i bogini narodzin Ninmah uczynili człowieka, „wielka cisza zapadła” pomiędzy bogami<sup>20</sup>. Trudno określić powód tej ciszy: zachwyt czy też lęk z powodu przerażających konsekwencji tego aktu w historii świata. Bogowie milkną również przed potężnym bogiem-stwórcą Mardukiem. Podobna przerażająca cisza zapada, kiedy Apsu podejmuje decyzję unicestwienia swego boskiego potomstwa: bogowie zasiadają w milczeniu<sup>21</sup>. W milczenie wprawiają przerażające plany bogini Tiamat. Ea radzi Mardukowi, by udał się do Anszara, ojca bogów, aby prosił go, by ten przerwał milczenie i pozwolił mu pokonać boginię Tiamat<sup>22</sup>.

Podobne milczenie, które byłoby powodowane lękiem czy podziwem odczuwanym przez Boga Izraela nie zapada w Biblii Hebrajskiej. Bogu, który na kartach biblijnych przedstawiany jest jako Ten, który doświadcza gniewu, żalu czy zazdrości – nigdy na kartach biblijnych nie przypisuje się uczucia strachu. W Księdze Hioba, możemy usłyszeć echo pewnego podziwu w słowach Stwórcy malujących przed Hiobem niezwykłość

---

<sup>20</sup> Zob. W. W. HALLO (red.), *The Context...*, dz. cyt., s. 518.

<sup>21</sup> Zob. M. KAPELUŚ (red.), *Mity...*, dz. cyt., s. 19.

<sup>22</sup> Zob. tamże, s. 26.

i piękno stworzenia, ale podziw ten nie prowadzi Boga w kierunku milczenia – to Hiob milknie w obliczu hymnu o pięknie i mądrości stworzonego świata, wobec mądrości i potęgi Stwórcy.

Napotykać na kartach biblijnych motyw Boga, który milczy, warto pytać, czy nie odpowiada on którejś z wyżej wymienionych kategorii. Każda z nich – na miarę ludzkich możliwości – próbuje racjonalizować to milczenie, uczynić je choć trochę zrozumiałym, dokonać choćby wstępnej jego egzegezy. Trudność pojawia się, gdy wymienione wyżej kategorie okazują się nieadekwatne, a człowiek napotyka milczenie Boga, które wydaje się niezrozumiałe.

### 3. Milczenie, które pozostaje tajemnicą

Autorzy biblijni wydają się mieć świadomość, że milczenie Boga – brak odpowiedzi na stawiane Bogu pytania, kryje w sobie niekiedy tajemnicę, która przekracza możliwości poznawcze człowieka<sup>23</sup>. Tajemnicza postać, z którą Jakub zмага się „aż do wschodu jutrzeńki”, uparcie milczy wobec pytania: „Jakie jest twoje imię?” (zob. Rdz 32,25-31). Pytany o imię Anioł Pana choć odpowiada Manoachowi, to jednak „milczy” na temat imienia, mówiąc wprost: „Ono jest cudowne/tajemnicze (*pełi'y*)” (Sdz 3,19). To poczucie ograniczoności człowieka wobec tajemnicy Boga, braku zdolności rozpoznania czy też zrozumienia głosu Boga prowadzi niekiedy autorów biblijnych do konkluzji, że to nie milczenie Boga stanowi istotę problemu: Bóg nie milczy – zdają się mówić – to człowiek nie słyszy lub nie rozpoznaje Jego głosu. W obliczu milczenia Boga, które staje się doświadczeniem Hioba przez niemal 37 rozdziałów księgi, Elihu mówi o Bogu, „który cudownie grzmi swoim głosem” (Hi 37,5) i o gromie, „co z ust Jego wychodzi” (Hi 37,2). Jednocześnie wskazuje na ograniczone możliwości człowieka: On „Wszechmocny – my Go nie osiągniemy” (Hi 37,23).

---

<sup>23</sup> Zob. P. SANDERS, *How comprehensible can divine silence be? Reflections on the Biblical evidence*, w: B. Becking (red.), *Reflections on the silence of God: a discussion with Marjo Korpel and Johannes de Moor*, Leiden–Boston 2013, s. 131-134.

Milczenie Boga w obliczu ludzkiego cierpienia pojawia się również w Księdze Psalmów. Jest to milczenie, od którego bezradnie wydają się odbijać pytania psalmisty: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił? Daleko od mego Wybawcy słowa mego jęku. Boże mój, wołam w ciągu dnia, a nie odpowiadasz, i nocą, a nie zaznaję pokoju” (Ps 22,2-3). Pytania te narastają w obliczu cierpienia, które wydaje się nie mieć końca, przekraczając dramatycznie nie tylko granice ludzkiej cierpliwości, ale również fizycznej czy psychicznej wytrzymałości: „Jak długo Boże...?” (Ps 13,2-3; 35,17; 74,10; 89,47). W doświadczeniu cierpienia psalmista ma poczucie, że jego modlitwy powracają do niego, odbijając się od milczącego nieba: „A ja, gdy chorowali, wór przywdziewałem, umartwiałem się postem i moja modlitwa wracała do mojego łona” (Ps 35,13). Poczucie, że Bóg pozostaje obojętny wobec lamentu i skargi, że milczy wobec modlitwy wydaje się potęgować w obliczu „otwartych ust” i słów oskarżeń ze strony przeciwników: „Bo rozwarli na mnie usta nieczne i podstępne. Mówili ze mną językiem kłamliwym, osaczyli mnie nienawistnymi słowami i bez przyczyny mnie napastowali. Oskarżali mnie w zamian za miłość moją, a ja się modliłem” (Ps 109,2-4). Tym bardziej więc woła on do Boga: „Widziałeś, Panie, zatem nie milcz, o Panie, nie bądź ode mnie daleko! Przebudź się, wystąp w obronie mego prawa, w mojej sprawie, mój Boże i Panie!” (Ps 35,22-23); „Nie milcz, o Boże, którego wychwalam, bo rozwarli na mnie usta nieczne i podstępne” (Ps 109,1-2). W wołaniu tym psalmista posuwa się niemal do szantażu, próbując ukazać, jak dramatyczne skutki może mieć milczenie Boga: „Do Ciebie, Panie, wołam, Opoko moja, nie bądź wobec mnie głuchy, bym się nie stał przez Twoje milczenie jak ci, którzy zstępują do grobu” (Ps 28,1).

Co ciekawe, te same psalmy, które w tak dramatyczny sposób ukazują tajemnicę milczenia Boga, zawierają niejednokrotnie myśl o Bożej odpowiedzi – myśl, o Bogu, który opuszcza bezpieczne milczenie, daje się sprowokować przez modlitwę psalmisty. W zakończeniu pełnego bolesnej skargi Psalmu 22 znajdujemy hebrajską formę *ʾānītānī*. Choć w Biblii Tysiąclecia tłumaczona jest ona jako prośba: „wysłuchaj mnie”, to jednak forma gramatyczna *perfectum* sugerować może czynność dokonaną: „wysłuchałeś mnie”, czy też „odpowiedziałeś mi” (zob. Biblia Paulistów, Biblia Gdańska). W Ps 28, który rozpoczyna się od wzmianki o Bogu głuchym



na prośbę człowieka, znajdujemy również okrzyk psalmisty „Błogosławiony Pan, usłyszał bowiem głos mego błagania” (Ps 28,6). Nie oznacza to, że tajemnica związana zarówno z Bożym milczeniem, jak i Jego odpowiedzią znika zupełnie. Nie wiemy, w jaki sposób przychodzi odpowiedź – czy psalmista słyszy ją w sercu, czy też przychodzi ona poprzez zbawcze wydarzenia? Trudna sytuacja wydaje się nie zmieniać, wybawienie wciąż jeszcze nie przyszło – ale psalmista jest wewnętrznie przekonany, że Bóg już odpowiedział, że nie zawiedzie.

Problem Bożego milczenia w Biblii Hebrajskiej wydaje być niekiedy przede wszystkim problemem natury hermeneutycznej. Tajemniczość czy niezrozumiałość milczenia Boga wydaje się potęgować w miarę, jak zmienia się rozumienie tekstów biblijnych i jak ewoluuje wrażliwość człowieka czytającego tekst biblijny. Milczenie Boga w obliczu rozpaczliwego wołania Saula, jego poszukiwania woli Boga i oczekiwania na znak (zob. 1 Sm 14) z pewnością zawsze rodziło pytania, zwłaszcza w kontekście tekstów, noszących ślady ideologii królewskiej, w których Bóg zobowiązywał się udzielić odpowiedzi i wsparcia swemu wybrańcowi (zob. Ps 91,15). Historyczny kontekst, mentalność ludzi czasów biblijnych podkreślająca choćby wymiar odpowiedzialności kolektywnej, pozwalały milczenie to łatwiej zakwalifikować choćby do pierwszej z wymienionych powyżej kategorii (zob. 2a: milczenie spowodowane wykroczeniem człowieka). Dzisiejsza wrażliwość, która podkreśla indywidualny charakter odpowiedzialności i każe oceniać winę w zależności od stopnia wolności i świadomości sprawcy czyni milczenie Boga wobec Saula znacznie trudniejszym do zrozumienia. W ten sposób opowiadanie o Bogu, który z jednej strony udziela koncesji na wybór króla, co więcej sam wskazuje kandydata, z drugiej zaś strony żałuje, że „Saula ustanowił królem” (1 Sm 15,11) i milczy, kiedy ten wybraniec rozpaczliwie szuka Bożej woli, staje się dla wielu współczesnych nie lada wyzwaniem. Milczenie Boga wobec Saula wydaje się „krzyczyć coraz donośniej!”

Wspomnieliśmy powyżej, że milczenie może być postrzegane jako przerwa w komunikacji. Wydaje się jednak, że czasami tajemnicze milczenie Boga staje się zaproszeniem lub niekiedy formą komunikacji. Jednym z najbardziej niezwykłych tekstów, które odsłaniają ten właśnie wymiar milczenia, jest opowiadanie o teofanii przeżywanej przez Eliasza



na górze Horeb (1 Krl 19,8-13). Eliasz umocniony niezwykle pożywieniem wędruje czterdzieści dni i czterdzieści nocy do Bożej góry Horeb. Spędziwszy noc w grocie, zostaje wezwany na zewnątrz, „by stanąć na górze wobec Pana”. Księga opisuje następujące po sobie niezwykle zjawiska, które towarzyszyły niekiedy teofaniom: gwałtowna wichura rozwalająca góry i druzgocąca skały, trzęsienie ziemi, wreszcie ogień (por. Wj 19,18; 20,18; Ps 97,3-5). Tym razem jednak żadne z nich nie zwiastuje obecności Pana: Pana nie było w wichurze, w trzęsieniu ziemi ani w ogniu (1 Krl 19,11-12). Dopiero doświadczenie „szmeru łagodnego powiewu” staje się dla Eliasza momentem oznaczonym obecnością Boga. Egzegeci podkreślają, że wyrażenie *qôl dāmāmāh daqqāh*, przetłumaczone jako „szmer łagodnego powiewu”, może również oznaczać „głęboką ciszę”, moment, w którym „świat jakby zamarł w bezruchu”. Zapada cisza, która zwiastuje obecność Boga. Cisza, gdy po ludzku nie dzieje się nic szczególnego, gdy ustają znaki, które normalnie obwieszczały obecność Boga. To właśnie taka cisza staje się dla proroka zaproszeniem, by stanąć w obecności Boga, by wejść z Nim w głęboki dialog, zaproszeniem do niezwyklej komunikacji<sup>24</sup>. Ta sama cisza, która stanowiła dowód nieistnienia bożków – teraz staje się zaproszeniem do odkrywania obecności Boga. Bóg pozwala się spotkać na progu ciszy...

Podobne doświadczenie zapisał być może również redaktor Księgi Lamentacji. Jednym z dominujących jej elementów jest milczenie Boga w obliczu tragedii zniszczonej Jerozolimy i skargi człowieka, którego lament wypełnia pięć pieśni Lamentacji<sup>25</sup>. Ten sam Bóg, który w gniewie swoim nie tylko zwołał przeciw Jerozolimie jej nieprzyjaciół (zob. Lm 1,15) i „nasłał na Jakuba sąsiadów ciemieżców” (Lm 1,17), ale również sam „zburzył bez litości wszystkie siedziby Jakuba” (Lm 2,2) teraz milczy wobec ruin zniszczonego miasta, ogromu cierpienia i dramatycznych pytań człowieka. Milczenie to wydaje się narastać w kontekście zakończenia księgi, które wcale nie przynosi rozwiązania. Księga kończy się serią zdań, które bywają interpretowane jako pytania bez odpo-

---

<sup>24</sup> Zob. P. TORRESAN, *Silence...*, dz. cyt., s. 158.

<sup>25</sup> Jedyne słowa Boga, jakie padają w tej księdze, odnaleźć można w wypowiedzi redaktora Lamentacji w 3,57: „Bliski się stałeś w dniu, gdy Cię wzywałem: «Nie bój się!» – rzekłeś”.

wiedzi<sup>26</sup>: „Czemu chcesz o nas zapomnieć na zawsze, po wszystkie dni nas opuścić? (...) Czyżbyś nas całkiem odtrącił? Czy tak bardzo na nas się gniewasz?” (Lm 5,20.22). W obliczu milczącego Boga redaktor Księgi Lamentacji wyrusza w drogę. Jej celem jest poszukiwanie nowych odpowiedzi – tam, gdzie w obliczu dramatycznych wydarzeń zawiodły odpowiedzi tradycyjne. Jej celem jest znalezienie nowej nadziei – tam, gdzie dotychczasowa nadzieja umarła wraz z ginącym w czasie obłęźnia najmłodszym pokoleniem. W ten sposób, w sytuacji, gdzie nie pada słowo pociechy, gdzie nie słychać najmniejszej odpowiedzi ani dowodu uwagi – na progu milczenia Boga – redaktor księgi odkrywa w sposób zupełnie nieoczekiwany, że „Nie wyczerpała się litość Pana, miłość nie zgasła. Odnawia się ona co rano; ogromna jest Twa wierność. «Działem mym Pan» – mówi moja dusza, dlatego czekam na Niego” (Lm 3,22-24). Milczenie staje się w ten sposób okazją do odkrywania wierności Boga, do odkrywania Jego obecności, której świadectwem nie są *dibrê yhwh*, „słowa Pana” (rozumiane jako dźwięki czy też jako czyny), ale paradoksalnie, milczenie Boga. Milczenie to okazuje się formą komunikacji – komunikacji na innym niż dotychczas poziomie. Doświadczenie milczenia Boga staje się wreszcie dla redaktora Księgi Lamentacji okazją do odkrycia wartości milczenia, wartości milczącego oczekiwania, wartości milczącej nadziei: „Dobry jest Pan dla ufnych, dla duszy, która Go szuka. Dobrze jest czekać w milczeniu ratunku od Pana. Dobrze dla męża, gdy dźwiga jarzmo w swojej młodości. Niech siedzi samotny w milczeniu, gdy On na niego je włożył. Niech usta zanurzy w prochu! A może jest jeszcze nadzieja?” (Lm 3,25-29).

## Zakończenie

Milczenie Boga stanowić może dla człowieka niezwykle wyzwanie. Może to być wyzwanie o charakterze teoretycznym: filozoficznym czy teologicznym, ale doświadczenie – zarówno to zapisane na kartach biblij-

---

<sup>26</sup> Szereg hipotez na temat interpretacji Lm 5,22 znaleźć można w: D. GARRETT, *Song of Songs/Lamentations*, Dallas, TX 2004, „Word Biblical Commentary” 23B, s. 470-472.

nych, jak i to zwyczajne, powszednie uwypukla przede wszystkim praktyczny wymiar tego wyzwania. Bóg, który skrywa się za zasłoną milczenia, wydaje się być Bogiem słabym i bezradnym jak człowiek w obliczu zła czy cierpienia. Jego milczenie rodzić może lęk i nieufność; czasami staje się ono źródłem kryzysu wiary w istnienie Boga. Niewiara może niekiedy być krzykiem rozpacz, desperacką próbą ocalenia obrazu Boga, „który przecież nie może milczeć” wobec takiego czy innego doświadczenia. Ale milczenie to może być również zaproszeniem, może ono wyznaczać przestrzeń autentycznego spotkania, doświadczenia na nieznanym dotychczas poziomie, formą komunikacji, w której cisza przyzywa ciszę i w której głębia przyzywa głębię. Do czego zaprasza milczenie Boga? Autentyczna odpowiedź musi mieć charakter osobowy, indywidualny. Być może do żarliwszego szukania? Być może do głębszej ufności? Do nawrócenia? Do świadectwa o Bogu, który jest, chociaż milczy...

## Bibliografia

- Barrado P., *El silencio en el Antiguo Testamento: Aproximación a un símbolo ambiguo*, „Estudios Bíblicos” 1(55) (1997), s. 5-27.
- Brown F., Driver S. R., Briggs C. A., *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. With an appendix containing the Biblical Aramaic*, Boston 1906 (=BDH).
- Clines D. J. A., *The Dictionary of Classical Hebrew*, t. 1-8, Sheffield 1992-2011 (=DCH).
- Eidevall G., *Sounds of Silence in Biblical Hebrew: A Lexical Study*, „Vetus Testamentum” 62 (2012), s. 159-174.
- Garrett D., *Song of Songs/Lamentations*, Dallas, TX 2004, „Word Biblical Commentary” 23B.
- Gelb I. J., Landsberger L., Oppenheim A. L., *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Chicago 1962 (=CAD).
- Hallo W. W. (red.), *The Context of Scripture. Volume I. Canonical Compositions from the Biblical World*, Leiden 1997.
- Kapełuś M. (red.), *Mity akadyjskie*, Warszawa 2000, „Antologia Literatury Mezopotamskiej”.

- Koehler L., Baumgartner W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden 2000 (=HALOT).
- Korpel M. C. A., de Moor J. C. , *The Silent God*, Leiden–Boston 2011.
- Lambert W. G., Millard A. R., Civil M., *Atra-Hasis: The Babylonian Story of the Flood with the Sumerian Flood Story*, Oxford 1969.
- Pseudo-Filon, *Księga starożytności biblijnych*, tł. Ł. Laskowski, Kraków 2015, s. 244.
- Sanders P., *How Comprehensible Can Divine Silence Be? Reflections on the Biblical Evidence*, w: B. Becking (red.), *Reflections on the Silence of God: a Discussion with Marjo Korpel and Johannes de Moor*, Leiden–Boston 2013, s. 127-138.
- Torresan P., *Silence in the Bible*, „Jewish Bible Quarterly” 31 (2003), s. 153-160.

**Ks. Krzysztof Napora**, sercanin, doktor nauk biblijnych; absolwent Wyższego Seminarium Misyjnego Księży Sercanów w Stadnikach, Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Pontificio Istituto Biblico w Rzymie, Rothberg International School Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie oraz École biblique et archéologique française de Jérusalem (EBAF); od 2012 pracownik naukowo-dydaktyczny Instytutu Nauk Biblijnych KUL.