



Niežnośne milczenie Boga: Księga Lamentacji jako odpowiedź na katastrofę

Streszczenie: Artykuł podejmuje analizę zjawiska milczenia Boga przedstawionego w Księdze Lamentacji, ze szczególnym uwzględnieniem Lm 3 jako centrum całej kompozycji. W artykule stawia się tezę, że milczenie Boga w poemacie nie oznacza Jego nieobecności, lecz stanowi przestrzeń teologiczną, która prowokuje egzystencjalne pytania, protest oraz – mimo cierpienia – nadzieję na ukrytą, lecz działającą obecność Boga. Wykorzystując podejście literackie i kanoniczno-teologiczne, artykuł odczytuje Lamentację jako kanoniczną formę ostateczną, zwracając uwagę na ich wewnętrzną strukturę, intertekstualne rezonanse oraz charakterystyczne środki poetyckie Biblii hebrajskiej. Analiza ukazuje, w jaki sposób obrazowanie, powtórzenia i zmieniające się głosy poematu negocjują napięcie między Bożym ukryciem a ludzkim cierpieniem. Badanie pokazuje, że milczenie Boga nie tłumi lamentu, lecz intensyfikuje dialektykę między zaufaniem a protestem. Artykuł wnosi wkład do teologii biblijnej, ukazując, że Księga Lamentacji modeluje postawę wiernego sprzeciwu i cierpliwego oczekiwania wobec Boga, który pozostaje ukryty, lecz nigdy nieobecny.

Słowa kluczowe: Księga Lamentacji, upadek Jerozolimy, milczenie Boga, biblijny lament, teologia cierpienia

The Intolerable Silence of God: The Book of Lamentations as a Response to Catastrophe

Abstract: This article analyzes the phenomenon of divine silence as presented in the Book of Lamentations, with particular attention to Lamentations 3 as the structural and theological center of the composition. It argues that the silence of God in the poem does not signify His absence but creates a theological space that provokes existential questioning, protest, and – despite suffering – hope in God's hidden yet active presence. Employing a literary and canonical-theological approach, the study reads Lamentations as a canonical final form, attentive to its internal structures, intertextual resonances, and characteristic poetic devices of the Hebrew Scriptures. The analysis explores how imagery, repetition, and the shifting voices of the poem negotiate the tension between divine hiddenness and human suffering. It demonstrates that rather than suppressing lament, divine silence intensifies the dialectic between trust and protest. The article contributes to biblical theology by showing how Lamentations models a posture of faithful resistance and patient waiting before a God who remains hidden but never absent.

Keywords: Lamentations; Fall of Jerusalem; Divine Silence; Biblical Lament; Theology of Suffering

Wprowadzenie

Izrael, doświadczając katastrofy zburzenia Jerozolimy i świątyni w 587/6 r. przed Chr., stanął wobec wyzwań nie tylko politycznych i egzystencjalnych, lecz także teologicznych. Odpowiedzią na to doświadczenie stał się lament – zarówno poetycki, utrwalony w Księdze Lamentacji, jak i liturgiczny. Izrael wypowiedział w nim ból, stratę, poczucie opuszczenia przez sojuszników, a zarazem celebrował pokutę (Boda 2008, 82).

Księga Lamentacji, będąca jednym z najbardziej dramatycznych świadectw Biblii hebrajskiej, wyrasta właśnie z tego doświadczenia. Powstała w cieniu katastrofy i staje się poetyckim językiem bólu, utraty oraz wrażenia opuszczenia. Choć badacze różnie określają jej główny motyw, to jednak szczególnie wyrazisty pozostaje w niej motyw „milczenia” Boga – milczenia, które dla Izraela staje się doświadczeniem granicznym i teologicznie niepokojącym.

Lamentacje nie są jednak jedynie rejestracją ciszy. Sam fakt ich powstania stanowi formę sprzeciwu wobec milczenia Boga. Skarga i lament stają się aktem „nietolerancji” (intolerance) wobec Boga, który zdaje się nie reagować – wyrazem wiary, która nie godzi się na przerwanie relacji i domaga się odpowiedzi.

1. Księga Lamentacji poetycki głos skrajnego cierpienia

Księga Lamentacji należy do najbardziej przejmujących utworów poetyckich Biblii hebrajskiej. Jej cztery pierwsze rozdziały mają pełną i odrębną formę akrostychiczną, która wraz z innymi środkami literackimi decyduje o poetyckim charakterze księgi. Powstała w kontekście zburzenia Jerozolimy przez Babilończyków w 586 r. przed Chr., a jej forma i język stanowią świadectwo duchowego wstrząsu, jaki wywołało to wydarzenie w narodzie Izraela.

1.1. Lm 1

Poetycką formę pierwszego rozdziału tworzy jego akrostychiczna, oparta na kolejności liter alfabetu hebrajskiego sekwencja 22 wersetów. Każdy werset przedstawia uderzający obraz katastrofy. Rozdział rozpoczyna się od ukazania tragicznej sytuacji miasta po zniszczeniu. Przez cały tekst przewija się wyraźny motyw – Jerozolimy jako samotnej kobiety, nie mającej nikogo, kto by ją pocieszył (Assis 2009, 321). Rozdział dzieli się na dwie części: pierwsza (Lm 1,1–11) przedstawia lament nad Jerozolimą w trzeciej osobie, natomiast w drugiej części (Lm 1,12–22) Jerozolima przemawia w pierwszej osobie. Sugestywność obrazów sprawia, że myśl o osobistym doświadczeniu narzuca się sama (Dadon 2025, 201).

Centralne motywy lamentu obejmują: upadek Jerozolimy w wyniku działania wroga; zniewolenie mieszkańców miasta; powszechną rzeź; profanację świątyni i grabież jej skarbów; dotkliwy głód w mieście; zdradę sojuszników Królestwa Judy oraz drwinę wroga z nędznego położenia Judy.

Lament rozpoczyna się opisem samotności Jerozolimy będącej wynikiem śmierci jej mieszkańców i wygnania ocalałych. Opis poprzedza wyrażająca zdumienie i niedowierzanie aklamacja „jak” (Lm 1,1a), która jest także obecna na początku rozdziału drugiego i czwartego. Autor porównuje samotność Jerozolimy do samotności wdowy, siedzącej w pojedynkę i opuszczonej: „Ach! Samotnie siedzi miasto, niegdyś wielkie wśród ludzi! Ta, która była wielka wśród narodów, stała się jak wdowa” (Lm 1,1). Ten stan wymaga, by najpierw była matką i żoną, każe myśleć o śmierci jej dzieci i męża. O ile brak dzieci zostaje rozwinięty w następnych wersetach (np. Lm 1,5c.15b.16c.18c), o tyle brak męża pozostaje enigmą. Tak jak i w wersecie pierwszym enigmą pozostaje tożsamość miasta. Jego nazwa, imię, pojawi się dopiero w w. 7.

Samotność miasta pogłębia zdrada ze strony jej sąsiadów i dotychczasowych sojuszników: „Wszyscy jej przyjaciele zdradzili ją, stali się jej wrogami” (Lm 1,2). Z królestwa posiadającego polityczną, wojskową i ekonomiczną niezależność Juda stała się kolonią przymusowych robotników, zobowiązanych do płacenia trybutu babilońskiemu zdobywcy. Ulice i bramy miasta, które „niegdyś były pełne ludzi” (Lm 1,1), teraz stały się opustoszałe: „Drogi Syjonu pogrążone są w żałobie, bo nikt nie przychodzi na święta; wszystkie jej bramy są puste” (Lm 1,4). Autor odwołuje się w tym miejscu do kontrastu – Jerozolima, niegdyś tętniące życiem miasto w czasie świątecznych pielgrzymek, teraz jest miejscem opuszczonym.

Kondycja miasta w w. 8 zostaje wyrażona przy pomocy hebr. terminu *nidda*: „Zgrzeszyła ciężko Jerozolima, dlatego stała się *nidda*. Wszyscy podziwiający jej splendor wzgardzili nią, ponieważ ujrzeli jej nagość ...”. *Nidda* jest interpretowana na kilka sposobów, i rzeczywiście – komentatorzy różnili się co do jej znaczenia w kontekście Lamentacji. Jedna z interpretacji mówi, że Jerozolima jest nieczysta jak kobieta w stanie menstruacyjnej separacji. Interpretację tę wspiera następny werset: „Nieczystość pośród jej sukni” (Lm 1,9a), gdzie poeta daje do zrozumienia, że grzechy Jerozolimy splamiły ją, podobnie jak nieczystość kobiety w czasie menstruacji. Inna interpretacja zaproponowana np. w średniowiecznym komentarzu do Lm Rashiego. Ten ostatni w tym miejscu dostrzega obecność hebr. rdzenia *nwd*, „błąkać się”, „tułać się”, i sugeruje, że „nida” odnosi się do wygnania Jerozolimy, jej tułaczki (Anderson, 2004, 162). Jeszcze inna możliwa interpretacja zaproponowana już XI w. przez Abrahama Ibn Ezra opiera się na odniesieniach do Ps 44,5 i Hi 16,5 w których hebr. rdzeń *nwd* nabiera znaczenia „drwiny” lub „pośmiewiska” (Anderson, 2004, 162). W konsekwencji cały werset mówiłby o odwróceniu się od Jerozolimy narodów ościennych, które niegdyś ją czciły, teraz szydzą z niej, gdy jej dzieci poszły na wygnanie.

Poeta opisuje również bolesne i upokarzające złupienie skarbów świątynnych przez Babilończyków: „Rękę swoją wyciągnął przeciwnik po jej precjoza, ... narody,

weszły do jej sanktuarium ..." (Lm 1,10). Aby podkreślić rozmiar upokorzenia, poeta zaznacza, że grabieżcy pochodzili z narodów, którym Prawo wyraźnie zabraniało wchodzić do zgromadzenia Izraela: „o którym wydałeś rozkaz, nie wejdą do zgromadzenia Twojego” (Lm 1,10c).

Już na początku drugiej części rozdziału pierwszego (por. Lm 1,11-22) pada ubrana w formę pytania błagalna prośba o współczucie skierowana do przechodniów: „Czy jest cierpienie jak moje cierpienie, które jest bezwzględnie mi zadane?” (Lm 1,12b). Kara i boski gniew są nie do zniesienia (Lm 1,12c), dotyczą wszystkich: „Moi kapłani i moi starsi w mieście wyginęli,” (Lm 1,19). Miasto, po długim cierpieniu i płaczu z powodu budzącego litość położenia jego mieszkańców, uznaje działanie Boga za sprawiedliwe: „sprawiedliwy On, Pan” (Lm 1,18a). Ta wyrażona w tonie procesu sądowego deklaracja niewinności łączy się z przyznaniem do winy ze strony miasta. Jednak to, co następuje bezpośrednio po w. 18a (por. Lm 1,18bc), nie koresponduje ze zwyczajową w takich sytuacjach praktyką prośby o przebaczenie, o Bożą interwencję czy o zaprzestanie kary (por. Kpł 26,40-43; 2Sm 24,17; Ezd 9,14; Dn 9,15-19). Dwa imperatywy („posłuchajcie i spójrzcie” – 1,18b) wydają się wskazywać na innego odbiorcę niż Bóg, ich podmiotem są „wszystkie ludy”. To zwrócenie się do ludów ma charakter retoryczny: miasto powołuje na świadków fikcyjnego słuchacza w celu przywołania uwagi właściwego odbiorcy, bo On, Bóg, nie zwraca uwagi na głos, kondycję swojego miasta (por. Lm 1,11c). W tym kontekście imperatyw „posłuchajcie” ma charakter ofensywny, wyraża oskarżenie. Jest także zdesperowanym okrzykiem nieznanego posłuchu, opuszczonego i zdewastowanego miasta, podważającym nie tyle samą karę, ile jej niewyobrażalny rozmiar (Korzec 2025, 39.40).

1.2. Lm 2

Pod względem formalnym i treściowym drugi rozdział przypomina pierwszy. Jednak jego charakterystyki treściowe zbliżają go do rozdziału czwartego (Assis 2009, 313-320). Tworzą go dwadzieścia dwa wersety w układzie akrostychicznym z niewielkim zaburzeniem układu pomiędzy w. 16 i w. 17. Trzyczęściową strukturę rozdziału (Lm 2,2-10: część pierwsza; Lm 2, 11-19: część druga i Lm 2,20-22a: część trzecia) wyznaczają: zmiany osób zabierających głos, wewnętrzna tonacja wypowiedzi oraz cele komunikatywne. Wersety 1 i 22b pełnią funkcję odpowiednio tytułu i zakończenia rozdziału.

Drugi poemat harmonizuje z pierwszym w opisie dramatycznej kondycji Jerozolimy i w identyfikacji sprawcy zniszczenia miasta, Boga. O ile w centrum pierwszego poematu znajduje się zdewastowane, nieznajdące pocieszenia miasto, o tyle w drugim (nie zapominając o wcześniejszym obrazie) w centrum staje Pan w swoim działaniu, którego konsekwencją jest obecna kondycja Jerozolimy. Stąd pomiędzy pierwszymi dziewiętnastoma wersetami obu poematów przebiegają liczne analogie, zwłaszcza w sposobie przedstawienia sytuacji miasta. Wewnątrz tego kompleksu dochodzi do zasadniczej zmiany w w. 11,

od którego rozpoczynając pojawiają się formy morfologiczne pierwszej osoby liczby pojedynczej, np.: „moje oczy”, „moje wnętrzności” (Lm 2,11a), „wezwę” (Lm 2,13a) i inne. Ton staje się bardziej osobisty i emocjonalnie zaangażowany. Kolejna zmiana następuje w 2,20-22 – do głosu dochodzi nowy podmiot (miasto), a jego rozmówcą jest sam Pan.

Już w pierwszej części tego rozdziału opis zniszczeń materialnych miasta zostaje połączony z opisem teologicznego kryzysu (Lm 2,8-9). Ten ostatni wyraża się w stwierdzeniach mówiących o braku Prawa pośród przywódców politycznych (Lm 2,9b) i komunikacji z Bogiem ze strony przywództwa duchowego (Lm 2,9c).

Zaraz po tych słowach następuje opis szczytowych cierpień ludności miasta związanych z doświadczeniem dotkliwego głodu i jego przerażających konsekwencji, które w szczególnie sposób dotyczą najmniejszych: „mdleje dziecko i niemowlę na placach miasta” (Lm 2,11c). Relacja o głodzie w mieście osiąga swój punkt kulminacyjny w szokującym opisie kobiet jedzących własne dzieci: „Czy muszą spożywać kobiety swoje owoce, dzieci pielęgnowane z troską?” (Lm 2,20b). Jednocześnie słowa te wyrażają najgłębszy kryzys teologiczny, gdyż są pytaniem skierowanym do samego Boga: „Spojrzyj, Panie, i zobacz! Z kim tak srodo postąpiłeś?” (Lm 2,20a). Radykalizm tego stwierdzenia umacniają ostatnie wersety drugiego rozdziału, w których Bóg jest przedstawiony jako ofiarnik organizujący krwawą jatkę ze swego ludu (Korzec 2025, 60.61). Dlatego ostatecznie to do Niego odnoszą się słowa zamykające cały rozdział będące głosem miasta-matki pogrążonej w cierpieniu: „Tych, których podnosiłam z czułością i [którym] zapewniałam wzrost – mój wróg ich wytracił!” (Lm 2,22c).

1.3. Lm 3

Trzeci rozdział swoim rozmiarem odbiega znacznie od poprzednich i następujących po nim. Tworzy go 66 wersetów ułożonych w porządku alfabetycznym, w którym każda z liter alfabetu hebrajskiego rozpoczyna trzy kolejne wersety. Rozdział otwiera zdanie: „Ja, mąż, widziałem upokorzenie przez różgę Jego gniewu” (Lm 3,1). Szeroka dyskusja dotyczy identyfikacji mówiącego, o którym tekst mówi „mąż”, hebr. *geber*. We współczesnej egzegezie zaproponowano różne znaczenia tej autoidentyfikacji: 1) według interpretacji indywidualnej tego konceptu chodzi o mężczyznę, którego można powiązać z którąś z ważnych postaci biblijnych: może to być np. prorok Jeremiasz, Hiob, jakiś kapłan, król Jojakim czy król Sedecjasz; 2) w myśl interpretacji kolektywnej *geber* to Izrael, lud albo grupa deportowanych, ewentualnie miasto Jerozolima; 3) obecnie dominuje rozumienie, według którego *geber* to nie jakaś konkretna, historyczna postać indywidualna czy zbiorowa, lecz raczej postać fikcyjna, która reprezentuje każdego mieszkańca albo prominentnego mieszkańca Jerozolimy (Korzec 2025, 62). W rozdziale trzecim ujawniają się jego sprzeczne uczucia: desperacja (Lm 3,18) i nadzieja (Lm 3,37-39) tego weterana, świadka tragicznych wydarzeń, które dotknęły miasto. Znikają jednak drastyczne obrazy zniszczonego

miasta obecne w rozdziale pierwszym i drugim, a pojawiają się te związane z doświadczeniem niewoli. Mówiący prowadzi rozrachunek z rzeczywistością, której jest nie tylko świadkiem, ale i tragicznym uczestnikiem. Nie jest w tym jednak sam, udziela swojego głosu doświadczonej cierpieniem zbiorowości, co przybiera formę modlitwy (por. Lm 3, 4047). W zakończeniu rozdziału (Lm 3,48-66) jeszcze raz zabiera głos *geber*. W swojej wypowiedzi mobilizuje naród do powrotu do Pana poprzez wyznanie swoich grzechów i uznanie sprawiedliwości Bożej. Poruszony cierpieniem swojego miasta i jego mieszkańców, zwraca się także do Boga (Lm 3,64-66), wzywając Go do zmiany (!). Modlitwa kończy się przekleństwem nieprzyjaciół: „Ścigaj z gniewem i wykończ ich, spod niebios, Panie!” (Lm 3,66), przywołaniem na nich należnej kary, retribucji, której wykonawcą ma być Bóg (Peters 2023, 184).

1.4. Lm 4

Forma czwartego rozdziału, różna od długich strof trzech pierwszych, stanowi przejście do zwartej formy poematu piątego. Rozdział czwarty jest ostatnim z akrostychów. Jego treść jest bliższa poematowi pierwszemu i a zwłaszcza drugiemu (Assis 2009, 313-320) niż bezpośrednio poprzedzającemu go trzeciemu. Wyróżnia się w nim dwa głosy: pierwszy to głos narratora, który wybrzmiewa w w. 1-16. Opisuje on stylem bezosobowym, zdystansowanym, znanym z Lm 1,1-6 i 2,1-10, sytuację cierpienia, które dotyka Jerozolimę. Drugi, w. 17-20, to głos cierpiących mieszkańców miasta. Całość rozdziału zamykają wersety zapowiadające ratunek (Lm 4,20-22). Część komentatorów dostrzega w nich interwencję narratora, który powraca do głosu. Bez względu na to, czyj głos rozbrzmiewa, jego słowa wyrażają przekonanie o Bożej interwencji.

W pierwszej części (Lm 4,1-10) znajduje się żywy i wstrząsający opis cierpienia spowodowanego oblężeniem Jerozolimy, w tym szokujące przedstawienie głodu panującego w mieście. Szczególnie poruszający jest opis niemowląt i karmionych piersią dzieci, które są najbardziej bezbronne podczas oblężenia: „Przysycha język ssącego do jego podniebienia z pragnienia. Dzieci błagały o chleb łamany – nie ma dla nich.” (Lm 4,4), a dalej: „Ręce kobiet współczujących gotowały własne dzieci, stały się jedzeniem dla nich w ranie Córy Mego ludu” (Lm 4,10). Mówiący tworzy podwójne porównanie między bezlitosnym traktowaniem dzieci przez ich rodziców a zachowaniem dwóch zwierząt: szakali i strusi (Lm 4,3).

W trzeciej i ostatniej części tego rozdziału (Lm 4,21-22) interweniujący głos wypowiada implekację zwróconą przeciwko Królestwu Edomu, które cieszy się z destrukcji Jerozolimy i dęczy uchodźców miasta. Losy obu społeczności, połączone w dramatycznych wydarzeniach oblężenia i upadku miasta, teraz się rozejdą: kara Syjonu osiągnęła swój kres, z kolei wina Edomu została dostrzeżona i przychodzi czas obnażenia jego nieprawości. Nie ma wątpliwości, że sprawcą upadku miasta i kary Edomu jest Bóg: „Dopełnił twoją karę, Córo Syjonu, już więcej nie wyśle na wygnanie ciebie. Zatroszczył się o twoją karę, Córo Edomu, odkryje twoje grzechy” (Lm 4,22).

1.5. Lm 5

Piąty rozdział, który kończy księgę, zasadniczo różni się od poprzedzających. Jego struktura, choć tworzą ją dwadzieścia dwa wersety, w przeciwieństwie do innych rozdziałów nie podąża za alfabetycznym wzorcem akrostychu ani nie rozpoczyna się słowem „jak!”. Ponadto jego wersety są krótkie, składają się zaledwie z dwóch zdań tworząc różnego rodzaju paralelne struktury (Dadon 2025, 208). Rozdział w całości wypełnia głos wspólnotowej modlitwy, ludowej lamentacji (Salters 2010, 339), wyrażającej ogromny niepokój ludu.

Rozdział otwiera w w. 1 nagłące wołanie skierowane do Boga. Od w. 2 rozpoczyna się długa sekcja, rozciągająca się aż po w. 18, w której zostaje przedstawiona upokarzająca sytuacja miasta i jego ludu. Z tego obszernego, jednolitego bloku wyróżniają się w. 6-7 i w. 18, które są krótkimi wyznaniem grzechów. Wersety 19-22 pełnią funkcję zakończenia, a ich treścią jest prośba.

Na cierpienia mieszkańców Jerozolimy bezpośrednio po zdobyciu miasta i uprowadzeniu w niewolę (w. 5) składają się: głód (w. 9), niewolnicza wyczerpująca praca (w. 13) i gwałty (w. 11). Tworzą one obraz przemocy, która nie zakończyła się wraz z upadkiem miasta. Zadawane cierpienia nie ustały wraz z zakończeniem oblężenia, przedłużają się. Z tej sytuacji wznosi się do Boga głos. Jeszcze raz, ale już w zakończeniu Księgi Lamentacji, tak jak w innych jej strofach, odkrywa się cierpiące oblicze wspólnoty, która ze swym cierpieniem może zwrócić się tylko do swojego Boga. Wspólnoty nie stać już na wzniosłe porównania, pełne majestatycznego tonu, ubrane w uroczyste formuły. Czyni to za pomocą prostego „ty” skierowanego do Boga. Przed arogancją „chroni” ją doświadczone cierpienia, którego sprawcą jest On: „rzeczywiście odrzuciłeś nas i stałeś się zagniewany na nas tak bardzo” (Lm 5,22). W każdym z tych wypadków decydują nie słowa, ale stan wewnętrznej udręki (Korzec 2025, 121).

Poetycka forma Lamentacji jest nie tylko narzędziem wyrażenia doświadczonego bólu i nagromadzonych cierpień. Staje się ona ich „schronieniem”. To właśnie poetycki kształt sprawia, że ból nie zamienia się w krzyk rozpacz, ale w rytm. Rytm podtrzymuje lamentującą wspólnotę przy życiu. Powtarzalność wersów i akrostychów, porządek liter alfabetu – wszystko to jest jak cienka nić ładu, jak dowód, że nawet w chaosie można odnaleźć sens. Żadne inne biblijne dzieło nie ukazuje z taką szczerością bólu ludzkiego serca, rozdarcia wiary, która nie potrafi już pojąć Boga, a mimo to wciąż do Niego woła. Nie jest to chłodny opis tragedii – to język drżący od emocji, słowa uformowane przez łzy. Kiedy poeta Lamentacji mówi o zburzeniu Jerozolimy, mówi nie tylko o ruinach miasta, lecz o „ruinach” duszy. Dotyczy to zwłaszcza tych fragmentów, w których poetycka forma wychodzi poza pełen emocji opis zniszczeń, aby oddać cierpienie związane z nieobecnością Boga.

2. Milczenie Boga w Księdze Lamentacji

Księga Lamentacji jest tekstem, który wyrasta z samego serca katastrofy roku 587/6 przed Chr. Zburzenie Jerozolimy i świątyni, upadek monarchii i kapłaństwa, doświadczenie wygnania – wszystko to złożyło się na sytuację graniczną w historii Izraela. Wobec takiej rzeczywistości naturalną reakcją stał się lament: krzyk, płacz, skarga, wołanie. Jednak lament w Lamentacjach nie jest jedynie spontaniczną ekspresją bólu. Zawiera w sobie także wymiar teologiczny – staje się próbą zmierzenia się z milczeniem Boga. To milczenie jest nie do zniesienia (*intolerable*), a zarazem wyzwala język sprzeciwu, który wpisany został w kanon Pisma Świętego.

Poniższe analizy kilku wybranych wersetów (Lm 1,2; 2,9; 3,8.44; 5,20) pokazują, jak w strukturze księgi przeplatają się doświadczenie opuszczenia i brak odpowiedzi ze stro-ny Boga, a jednocześnie jak tekst ten staje się wyrazem niezgody na to milczenie.

2.1. Lm 1,2 – łzy bez pocieszyciela

Pierwszy rozdział Lamentacji ukazuje Jerozolimę jako wdowę, która „płacze bezustannie w nocy i jej płacz na jej policzku” (Lm 1,2a). Nocny płacz nie znajduje zwyczajowego ukojenia w świetle wstającego nowego dnia (por. Ps 30,6; Iz 17,14). Nikt nie przynosi jej pocieszenia (Lm 1,2b). Pocieszyciel, istotny uczestnik żałobnego scenariusza, odgrywa dwie role: 1) współczuje, przyjmując wraz cierpiącym ten sam stan głębokiego bólu, 2) pociesza, łagodząc ból, a nawet prowadzi do zakończenia lamentu (Anderson 1991, 84). Zazwyczaj są to krewni lub przyjaciele (por. Ps 38,12; 88,19), czy też polityczni sojusznicy (por. 2Sm 10,1-2; 2Krl 24,2; Jr 27,3; 37,7). Jerozolima nie znajduje jednak takiego pocieszyciela pośród „kochających ją” (Lm 1,2b) (Korzec 2025, 25).

Motyw „braku pocieszyciela” powraca w księdze wielokrotnie (Lm 1,2.9.16.17.21) i jest teologiczną diagnozą sytuacji: Bóg, który w przeszłości był pocieszycielem swego ludu (por. Iz 51,12; 52,9; Jr 31,13), teraz milczy. Brak pocieszyciela nie pozwala na zakończenie lamentu (Berlin 2002, 16). Werset drugi akcentuje samotność cierpienia i osoby cierpiącej – nie tylko w wymiarze ludzkim, bo przyjaciele stali się wrogami, ale przede wszystkim w wymiarze boskim. Uznana za *nidda* Jerozolima nie znajduje żadnego pocieszyciela. Cisza Boga nie jest neutralna; pogłębia dramat opuszczenia, ale i wskazuje na nieczystość, hańbę miasta (Berlin 2002, 59). Sam fakt, że płacz został zapisany, oznacza sprzeciw wobec ciszy i obojętności.

2.2. Lm 2,9 – runięcie instytucji i głosu prorockiego

W drugim rozdziale, opisującym zniszczenie miasta, pojawia się obraz bram i murów, które runęły (Lm 2,9a). Jednak dramat polega na czymś więcej niż na upadku budowli:

„Jej król i jej książęta wśród narodów, nie ma Prawa, nawet jej prorocy nie mają widzenia od Pana” (Lm 2,9bc). Niszczycielski plan Boga obejmuje nie tylko mury miejskie. Jego celem jest likwidacja grupy odpowiedzialnej za zarządzanie miastem, planowanie jego rozwoju i widzenie przyszłości. Ci polityczni, społeczni i religijni przywódcy nie okazali się dość przenikliwi i doświadczają teraz tego samego losu, co zniszczone miasto (Korzec 2025, 49).

Wyrażenia - „nie ma Prawa” i „nie mają widzeń”, wskazują na coś znacznie więcej. W mieście zapada „cisza”, w jej różnych znaczeniach. W sensie społecznym i religijnym to nie tylko sprawa utraty ról społecznych przez decydentów. Brak głosu, który interpretowałby wydarzenia w imieniu Boga, jest czymś znacznie istotniejszym. Zanika głos proroków, który stanowił pomost między ludem a Jego Bogiem. Brak proroczego słowa to znak, że sam Bóg zamilkł, a między Nim i Jego ludem pojawia się przepaść (Berlin 2002, 71).

2.3. Lm 3,8 – modlitwa, która nie przebija się do Boga

Trzeci rozdział wprowadza perspektywę jednostkową, głos „ja”, które doświadczą cierpienia: „Ja, mąż, widziałem upokorzenie przez różgę Jego gniewu” (Lm 3,1). Ten sam głos w w. 8 wypowiada brzemiennie słowa: „Nawet jeśli zawołałbym i krzychał, zdławi moją modlitwę”, których w drugiej części podmiotem jest Bóg. Czasownik „zdławić”, hebr. *rdzeń stm*, pojawia się w otoczeniu innych „wznosić”, hebr. *gdr* (Lm 3,7.9), „płacać” – hebr. *wh*. Podmiotem każdego z nich jest Bóg, a przy ich pomocy zostaje wyrażona seria Jego działań wymierzonych w męża (por. Lm 3,1), będącego głosem społeczności miasta (Korzec 2025, 65). Obraz Boga, który knebluje modlitwę, jest jednym z najbardziej dramatycznych w całej księdze. Słowa modlitwy, które powinny unosić się ku niebu, zostają jakby zatrzymane i uwięzione. Sprawcą tego jest Bóg, który odrzuca a nawet wprost uniemożliwia tę drogę komunikacji.

2.4. Lm 3,44 – obłok jako bariera

Podobną sytuację, zerwanej modlitewnej komunikacji, przedstawia inny tekst tego samego rozdziału: „Okryłeś się obłokiem, by nie dotarła żadna modlitwa” (Lm 3,44). „Ty”, do którego zwraca się zabierający głos, jest Bogiem. Jest to identyczne „Ty”, które we wcześniejszym wersecie: okrywszy się gniewem, dokonało bezlitosnych aktów przemocy sprowadzających śmierć (Lm 3,43).

Obłok w tradycji biblijnej był znakiem obecności Boga – towarzyszył Izraelowi na pustyni, spoczywał nad Przybytkiem i świątynią. Użyty czasownik „okryć się” wraz z terminem obłok przywołują wydarzenia towarzyszące Wyjściu z Egiptu (Korzec 2025, 77). Zazwyczaj wskazują na chroniącą permanentną obecność Boga (Berlin 2002, 96). Tutaj jednak symbol zostaje odwrócony: obłok staje się barierą, znakiem niedostępności. Ukrycie Boga staje się znakiem Jego niedostępności.

Milczenie zostaje wyrażone przez obraz przeszkody, która nie dopuszcza do kontaktu. To jeden z najbardziej wyrazistych przykładów teologicznej „nietolerancji”: lament nie akceptuje, że obłok – dotąd symbol ochrony – stał się murem ciszy. Mówiący głos konfrontuje Boga z Jego własnym symbolem, niejako „żąda” od Niego powrotu do dawnej roli. Jak słusznie zauważa A. Berlin (2002 96):

„It is a fierce indictment of God. Nowhere in Lamentations, and perhaps in the entire Bible, is God’s refusal to be present more strongly expressed. This is the climax of the poem’s theodicy, for at this point the poet reaches a theological impasse”.

2.5. Lm 5,20 – pytanie kulminacyjne

W ostatnich słowa księgi pojawiają się pytania, które można odczytać zarówno jako skargę, jak i oskarżenie: „Dlaczego na trwale zapominasz o nas? Porzucasz nas na wiele dni?” (Lm 5,20). „Dlaczego” jest wieloznaczne. Wyrażenie „na trwale” jest powiązane z ideą królewskiego splendoru Boga (por. 1Krl 29,11; zob. Lm 3,18) i harmonizuje z wcześniejszym w. 19, w którym zostaje wyrażona dwuznaczna myśl o wiecznym panowaniu Boga: „Ty, Panie, na wieki trwasz, tron Twój z pokolenia na pokolenie”. Idea trwania oraz królewskiego splendoru ma sens ironiczny (Hartenstein 2022, 112). Boże, trwałe panowanie, którego wyrazem były trwająca setki lat monarchia i rozrastające się miasto, zostało przerwane, jak o tym świadczą ruiny miasta i cierpienia mieszkańców. Ten stan aktualnie się przedłuża. Choć nie są to setki lat, to jednak zadane cierpienia czynią każdą chwilę nieznosną (Korzec 2025, 118.119).

Drugie z pytań nawiązuje do prośby o pamięć z początku piątego poematu (por. Lm 5,1). Błaganie z wersetu 1., by Bóg „pamiętał” lub wziął pod uwagę niedolę ludu, pozostaje bez odpowiedzi; Bóg nadal „zapomina” o nich lub ich ignoruje. Tak jak Bóg istnieje na wieki, tak Jego opuszczenie Izraela trwa na wieki – a przynajmniej tak się wydaje poecie (Berlin 2002, 125). Pytający nie oczekuje mentalnej reakcji, lecz konkretnego czynu – Bóg się oddalił i jest pilna potrzeba zmiany tej sytuacji. Jak na to wskazuje Iz 49,14-15, wszelka myśl o Bożej niepamięci jest niedorzeczna. W relacji Pana z Jego ludem jest coś, co przekracza wszelkie konteksty, nawet te najbardziej krytyczne, a także więzi naturalne. Jest coś, co sprawia, że o Panu nie można myśleć bez myślenia o Jego ludzie. Stawiająca pytanie: „dlaczego”, modląca się wspólnota naciska na Boga, aby o tym pamiętał.

„Dlaczego” otwiera przestrzeń na odpowiedź, która jednak nie przychodzi. Lamentacje kończą się zawieszeniem: Bóg nie mówi. A jednak wspólnota nie milczy. Jej ostatnim słowem nie jest zgoda, lecz pytanie – pytanie, które nie pozwala ciszy stać się ostatecznym słowem historii.

Analizowane wersety pokazują, że milczenie Boga w Księdze Lamentacji nie zostało zaakceptowane. Zostało nazwane, wypowiedziane i wpisane do kanonu. Sam akt lamentacji jest więc formą sprzeciwu wobec obojętności i braku odpowiedzi. Cisza Boga jest doświadczeniem nie do zniesienia, dlatego wspólnota odpowiada na nią krzykiem. Lamentacje

uczą, że wiara biblijna nie oznacza biernego pogodzenia się z milczeniem, lecz odwagę, by wobec niego protestować. To właśnie ten protest stanowi o „nietolerancji” Lamentacji – nietolerancji wobec ciszy, która grozi zniszczeniem więzi z Bogiem.

Poezja tej księgi rodzi się z „ciszy” po katastrofie. Tam, gdzie rozpadł się porządek świata, gdzie zawiodły prawa i przymierza, słowo staje się ostatnim aktem wiary. Wypowiedzenie cierpienia jest już modlitwą. Tam, gdzie Bóg milczy, człowiek wzywa Go samym dźwiękiem swojego lamentu.

Lamentacje są więc próbą ocalenia świata przez mowę. Słowo jest tu ratunkiem: rzeźbi przestrzeń, w której cierpienie może być wysłuchane. Poeta nie tłumi bólu, nie usprawiedliwia Boga, lecz pozwala, by język objął niewyrażalne. W tym sensie Lamentacje są modlitwą niepewnej wiary – wiary, która nie ma już doktryny, ale ma głos.

3. Sprzeciw wobec milczenia

Księga Lamentacji nie jest jedynie poetyckim zapisem żałoby po zburzeniu Jerozolimy, lecz teologicznym laboratorium, w którym kształtuje się nowy sposób mówienia o Bogu w sytuacji granicznej. Lament nie stanowi tu wyłącznie formy literackiej ani emocjonalnego wyrazu bólu, ale staje się przestrzenią dialogu, w której wspólnota Izraela odmawia pogodzenia się z milczeniem Boga. Jest to język „nietolerancji” – niezgody na obojętność, na brak słowa, na przerwana relację. Wpisanie lamentu w kanon Pisma oznacza, że sprzeciw wobec Bożej ciszy został uznany za integralną część wiary. Wiara biblijna nie polega więc na bezwarunkowym poddaniu się losowi, lecz na trwaniu w relacji, nawet wtedy, gdy wydaje się ona niemożliwa.

W całości księgi szczególne miejsce należy przypisać rozdziałowi trzeciemu. Powyżej zostały podkreślone jego aspekty formalne: rozbudowana forma akrostychiczna sprawiająca, że jest on najobszerniejszym rozdziałem całej księgi. Jego znaczenie nie ogranicza się jedynie do tych aspektów formalnych. Wraz z rozbudowaną formą literacką skupia on w sobie idee wyrażone w innych rozdziałach, co czyni go właściwym centrum księgi (Korzec 2025, 11).

3.1. Lm 3 – teologiczne centrum księgi

W ujęciu Eliego Assisa (2009, 310-313) ta dynamika sprzeciwu i poszukiwania osiąga swój punkt kulminacyjny w rozdziale trzecim, który stanowi centrum zarówno kompozycyjne, jak i teologiczne całej księgi. Układ Lamentacji ma charakter koncentryczny: rozdziały 1 i 5 opisują skutki zburzenia Jerozolimy (Assis 2009, 320-328), rozdziały 2 i 4 same wydarzenia katastrofy (Assis 2009, 313-320), a rozdział 3 – osadzony w samym środku – jest punktem zwrotnym, w którym lament staje się modlitwą, a rozpacz przemienia się w nadzieję.

W dwóch pierwszych poematach dominuje rozpacz: „nie ma nikogo, kto by pocieszył” (por. Lm 1,2.9.16.17.21). Bóg jawi się jako nieobecny, a świat pozostaje w ruinie. W trzecim poemacie, będącym potrójnym akrostychem, rytmicznie uporządkowanym niczym modlitwa medytacyjna, dokonuje się jednak teologiczny przewrót. Lamentujący „człowiek, który doznał utrapienia pod różgą Jego gniewu” (3,1), odnajduje w samym centrum ciemności nowy ton: „Nie wyczerpało się miłosierdzie Pana, nie skończyła się Jego litość” (3,22). To zdanie nie jest już tylko słowem pocieszenia, lecz aktem oporu wobec beznadziei. Człowiek z Lm 3 nie godzi się na wizję świata bez Boga; jego wiarę kształtuje bunt przeciwko nicości.

Właśnie dlatego rozdział trzeci należy uznać za teologiczne serce całej księgi, moment, w którym lament przestaje być jedynie językiem cierpienia, a staje się formą teologii negatywnej w działaniu – modlitwą, która istnieje, choć Bóg milczy. Lamentacja zyskuje tu nowy sens: jest aktem wiary, która nie milknie, nawet gdy znikają wszystkie znaki Bożej obecności.

Po tym centralnym przełomie dalsze części księgi (Lm 4–5) przynoszą powrót do rzeczywistości zniszczenia, lecz ton wypowiedzi ulega zasadniczej przemianie. Bóg, który w rozdziałach 1–2 był wrogiem, w rozdziale 5 zostaje ponownie przywołany w modlitwie: „Odnów nasze dni jak dawniej” (5,21). To, co zaczęło się jako lament nad ruinami, kończy się wezwaniem nadziei.

Lm 3 jest więc nie tylko środkiem struktury, lecz jej duchowym epicentrum – miejscem, w którym milczenie Boga zostaje przełamane słowem człowieka. Tam dokonuje się najgłębszy akt „nietolerancji” wobec ciszy: nie poprzez bunt bez wiary, lecz poprzez wiarę, która nie przestaje wołać. Lament staje się tu nie zaprzeczeniem teologii, lecz jej najczystsza forma – modlitwą, która rodzi się z rozpaczą, a kończy nadzieją.

3.2. Lm 3,8 – modlitwa zatrzymana

Trzeci rozdział księgi, jak już zauważono powyżej, wprowadza głos jednostki – „męża, który doznał cierpienia” (por. Lm 3,1). W omówionym już powyżej tekście w. 8 (zob. 2.3) to on, w imieniu całej wspólnoty, podejmuje próbę zmierzenia się z doświadczeniem ciszy. Jego dramatyczne słowa: „Nawet jeśli zawołałbym i krzychał, zdławi moją modlitwę” są konstatacją dramatycznej rzeczywistości, w której dramat mieszkańców miasta i jego ruina dokonują się nie tylko na oczach Boga, ale wprost są Jego (nie-)odповідzią na wołanie społeczności doświadczającej dramatu. Nie są to słowa rezygnacji wobec boskiej opieszałości i wycofania się. Włączone w lament są wołaniem o powstrzymanie zła: narastających cierpień mieszkańców, które przychodzi wobec milczenia Boga. Nie chodzi tu jedynie o to, że Bóg nie odpowiada. Obraz jest dużo bardziej dramatyczny: Bóg sam staje się przeszkodą, barierą, która blokuje modlitwę „zdławi moją modlitwę” (Lm 3,8b). To nie tylko brak reakcji – to aktywne zamknięcie drogi. Dlatego też Jego imię zostanie wspomniane dopiero w w. 18: (Salters 2010, 187).

Modlący się, skarżąc się, że Bóg „zamyka dostęp do siebie modlitwie”, wciąż modli się – mówi do Niego. To paradoks: skarga na brak wysłuchania staje się formą modlitwy, która nie milknie. Sprzeciw wobec ciszy polega na tym, że nie przestaje się wołać, nawet jeśli słowa odbijają się od nieprzeniknionej bariery. Ten obraz wyraża logikę biblijnej wiary: cisza Boga nie oznacza końca relacji, lecz wzywa do jeszcze głośniejszego protestu. W ten sposób Lamentacje uczą, że prawdziwa wiara nie jest biernym pogodzeniem się z nieobecnością, ale aktem nieustannego domagania się odpowiedzi.

3.3. Lm 3,21–24 – przełom nadziei

Niezwykle istotny jest kontrast, jaki pojawia się kilkanaście wersetów dalej. Po opisach ciemności i opuszczenia, po skardze na nieskuteczność modlitwy, nagle rozbrzmiewają słowa: „To pragnę przywrócić do mojego serca, dlatego chcę zachować nadzieję. Łaski Pana (!): dlatego nie zostaliśmy zniweczeni, dlatego że nie wyczerpało się Jego miłosierdzie. Nowe są każdego poranka, wielka jest Twoja wierność. „Moim działem jest Pan” mówię w mojej duszy, dlatego chcę zachować w Nim nadzieję” (Lm 3,21–24). W tym zaskakującym fragmencie ten sam głos, który wyraża sprzeciw wobec zdławionej modlitwy (por. Lm 3,8), oświadcza, że będzie cierpliwie czekał; wierzy, że miłość Jahwe wciąż działa oraz że jest On dobry dla tych, którzy Mu ufają i Go szukają. Niektóre z tych stwierdzeń brzmią jak wypowiedzi osobiste, podczas gdy inne, choć nie są rozpoznawalnymi cytatami, zdają się być wypowiedziami pochodzącymi z formalnego, wspólnotowego kontekstu (Salters 2010, 187). Słowa te to *confessio* – wyznanie wiary w samym środku rozpacz. Są one aktem odwagi, wewnętrznej decyzji trwania przy Bogu (Korzec 2025, 70). Podmiot lamentu wyrwa się z błędnego koła skargi i bólu, przypominając sobie o fundamentalnych atrybutach Boga: miłosierdzie, litość, wierność. To nie doświadczenie zewnętrzne prowadzi do zmiany tonu – rzeczywistość nadal pozostaje mroczna – lecz wewnętrzna determinacja, aby przypomnieć sobie, kim Bóg jest.

Sprzeciw wobec milczenia przejawia się tutaj nie tylko w krzyku, lecz także w nadziei. Modlący się nie godzi się na to, by cisza była ostatnim słowem. Wbrew doświadczeniu mówi: „Moim działem jest Pan” (Lm 3,24a) udzielając w ten sposób swojego głosu wiekowemu doświadczeniu (por. np. Pwt 32,9; Ps 16,5; 73,26; 119,57; 142,6; Ez 45,7; 48,8.21) swojego ludu (Berlin 2002, 93.94; Salters 2010, 228; Korzec 2020, 112.113). W kontekście utraty ziemi, świątyni i przymierza – wszystkiego, co było dotąd znakiem Bożej obecności, deklaracja brzmi szczególnie wyraziście. Skoro wszystko zostało odebrane, jedynym „działem” pozostaje sam Bóg.

3.4. Lm 3,25–30 – mądrość sprzeciwu

Całkowicie odmienny charakter mają kolejne wersety trzeciego rozdziału. W w. 25–27 znika emocjonalny ton świadczący o osobistym zaangażowaniu, a pojawiają się wypowiedzi

świadczące o dystansie: „Dobry [jest] Pan dla oczekującego Go, dla duszy Go poszukującej. Dobrze [jest] czuć i pozostać w ciszy ze względu na zbawienie Pana. Dobrze dla męża, ażeby niósł jarzmo w swojej młodości” (Lm 3,25-27). Przemawiający głos formułuje w nich ogólne twierdzenia, w których odnosi się nie do konkretnej jednostki, lecz do „każdego, kto szuka” (Lm 3,25). W tych i następnych wersach, w. 28-30, wskazuje się na różne postawy, które pozwalają człowiekowi doświadczyć dobroci Pana. Są to: ufność pokładana w Bogu (w. 25a), szukanie Go (w. 25b), ciche oczekiwanie Jego zbawienia (w. 26), przyjmowanie własnego jarzma (w. 27), trwanie w samotności i milczeniu, gdy Bóg zsyła doświadczenie (w. 28), postawa pokory (w. 29), nadstawienie policzka temu, kto uderza (w. 30a) oraz zgoda na znoszenie zniewag (w. 30b). W tym wyliczeniu jest wewnętrzna dynamika: najpierw pojawia się postawa ufności w obliczu cierpienia (ww. 25–26), a potem zgody na trudne doświadczenie przyjmowane jako dopuszczone przez Boga (ww. 28–30). W słowach tych pobrzmiewa ton znany z literatury mądrościowej (Albrektson 1963, 149; Iwański 2016, 60.61), ukazują idealny portret człowieka dojrzałego duchowo – kogoś, kto opierając się na wcześniejszych doświadczeniach (w. 27), potrafi przyjąć upokorzenie z nadzieją wytrzymującą próbę trudnego czasu.

W ten sposób sprzeciw wobec milczenia Boga zyskuje formę przemyślanej refleksji, która wyraża przekonanie, że cisza nie może być ostatnim słowem. Milczenie Boga staje się miejscem teologicznego sporu, w którym człowiek odwołuje się do samego imienia i natury Boga.

Rozdział trzeci Lamentacji jest najpełniejszym świadectwem tego, że księga ta nie toleruje Bożego milczenia. Sprzeciw wobec ciszy wyraża się w skardze (3,8), w *confessio* nadziei (3,21–24) oraz w refleksji mądrościowej (3,25–33). Wszystkie te elementy pokazują, że wiara biblijna nie jest biernym poddaniem się losowi, lecz aktywnym wołaniem i walką o relację z Bogiem.

Lamentacje są więc próbą ocalenia świata przez mowę. Słowo jest tu ratunkiem: rzeźbi przestrzeń, w której cierpienie może być wysłuchane. Poeta nie tłumi bólu, nie usprawiedliwia Boga, lecz pozwala, by język objął niewyraźne. W tym sensie Lamentacje są modlitwą niepewnej wiary – wiary, która nie ma już doktryny, ale ma głos.

Zakończenie

Milczenie Boga, które spowija Księgę Lamentacji, nie jest pustką ani nieobecnością; jest formą obecności, która wystawia wiarę na próbę i prowadzi ją ku dojrzałości. W perspektywie tej księgi Bóg nie znika z horyzontu świata nawet wtedy, gdy nie rozbrzmiewa żadne słowo pociechy: pozostaje nazwany, przywoływany, wzywany, oskarżany i wyznawany. To napięcie – między doświadczeniem porzucenia a uporczywym trwaniem przy Bogu – stanowi właściwy kontekst Jego odpowiedzi. Odpowiedź ta nie przybiera

postaci natychmiastowej interwencji, lecz odsłania się jako proces: pedagogia milczenia, które stwarza przestrzeń prawdy, w której człowiek może wypowiedzieć katastrofę do końca i – w tym właśnie akcie – odzyskać relację.

Znakiem Bożej odpowiedzi jest sam fakt, że lament zostaje włączony do kanonu Pisma. Natchniony lament nie jest literacką licencją na nieposłuszeństwo, lecz Bożym przyzwoleniem na prawdę: na język bólu, sprzeciwu i oskarżenia, który w innym rejestrze mógłby uchodzić za bluźnierczy. Bóg, który „słucha” (choć nie „mówi”), uwiarygodnia głos z ruin. To, że wolno mówić wszystko – bez kosmetyki tonu, bez autocenzury pobożności – jest formą miłosierdzia. Milczenie Boga nie degraduje człowieka do niemego cierpienia; przeciwnie, podnosi go do rangi partnera przymierza, któremu wolno pytać „dlaczego?”, a nawet „gdzie jesteś, Panie?”. Lament jest więc nie tyle brakiem odpowiedzi, ile jej warunkiem wstępnym: dopiero w prawdzie bólu może zostać wypowiedziane słowo przymierza.

Innym wymiarem odpowiedzi Boga jest paradoksalny „przełom wewnętrzny” w samym sercu lamentu, najpełniej uchwytany w Lm 3. W rozdziale tym pojawia się język, który nie neguje katastrofy, ale ją przesuwą w inną perspektywę: „To biorę sobie do serca, dlatego mam nadzieję... Miłosierdzie Pana nie ustaje, a Jego wierność nie ma kresu” (por. 3,21–24). Nie chodzi tu o retoryczny kontrapunkt w duchu taniej pociechy, lecz o rozpoznanie, że przymierze nie zostało unieważnione przez sąd. Werset 3,25–30 („Dobrze [jest] czuć i pozostać w ciszy ze względu na zbawienie Pana”) stanowi hermeneutyczny klucz do całej księgi: gniew Boga jest realny, ale nie jest ostateczny; ostateczna jest Jego wierność. Ten wewnętrzny zwrot nie znosi skargi, lecz wprowadza do niej ton zaufania – tak jakby odpowiedź Boga dotarła nie z zewnątrz, lecz z wnętrza samej modlitwy.

Księga nie zamyka kadru happy endem, ale zostawia czytelnika w miejscu, gdzie każda prosta odpowiedź byłaby zdradą prawdy. A jednak właśnie ten „niedomknięty” finał jest formą Bożej odpowiedzi: Bóg pozwala, by modlitwa trwała. Daje czas. Uczy wytrwałości wiary, która nie handluje z nadzieją, lecz nią oddycha.

Literatura

- Albrektson, B. 1963. *Studies in the Text and Theology of the Book of Lamentations: With a Critical Edition of the Peshitta Text* (Studia Theologica Lundensia; 21). Lund: C. W. K. Gleerup.
- Assis, E. 2009. The Unity of the Book of Lamentations. *Catholic Biblical Quarterly*, 71, 15–32.
- Berlin, A. 2002. *Lamentations: A Commentary*. Louisville: Westminster John Knox.
- Boda, M.J. 2008. The Priceless Gain of Penitence: From Communal Lament to Penitential Prayer in the “Exilic” Liturgy of Israel. W: N.C. Lee, C.R. Mandolfo (red.), *Lamentations in Ancient and Contemporary Cultural Contexts*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 81–102.

- Dadon, K. 2025. The Poetry of Suffering in Lamentations. *Kairos: Evangelical Journal of Theology*, 19 (2), 193–217.
- Hartenstein, Fr. 2022. The End of Judah and the Persistence of Cosmic Order: Understanding History in the Light of Creation in Psalms and Prophetic Books. W: A. Berlejung, A.M. Macir, T.M. Oshima (red.), *Writing and Re-Writing History by Destruction. Proceedings of the Annual Minerva Center RIAB Conference, Leipzig, 2018 Research on Israel and Aram in Biblical Times* Tübingen: Mohr Siebeck 105–121
- Iwański, D. 2016. *Księga Lamentacji. Tom II: Jahwe odbuduje? Rozdz. 3–5. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Korzec, C. 2020. *Księga Lamentacji. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny ST; XXIV/1). Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Korzec, C. 2025. *Księga Lamentacji. Wstęp, przekład, teksty paralelne i komentarz*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Peters, C.W. 2023. *Tears of Anger: The Compositional Function and Theology of Imprecation in the Book of Lamentations*. Praca doktorska, Liberty University.
- Salters, R.B. 2010. *A Critical and Exegetical Commentary on Lamentations*. London/New York: T&T Clark.