

W tradycji łacińskiej legenda owa pojawia się dopiero w IV wieku. Św. Ambroży z Mediolanu przejął ją przypuszczalnie od Bazylego, uważając ją zresztą za legendę żydowską: „... Jak utrzymują Żydzi, (krzyż Chrystusa) stał nad grobem Adama. Przysłało bowiem, aby tam były umieszczone pierwocyny naszego życia, gdzie śmierć wzięła początek”. Podobne wątki legendarne nie znalazły jednak nigdy sympatii w oficjalnym nauczaniu Kościoła. Dlatego też brak do nich aluzji w liturgii jerozolimskiej IV wieku, opisywanej przez Egerię a pisarze kościelni począwszy od V w. nie nawiązują już do tej tradycji.

Natomiast w sztuce średniowiecznej temat Adama na Kalwarii będzie bardzo popularnym<sup>22</sup>. Najstarsze wyobrażenia (czaszka u stóp krzyża), pochodzące z VI/VII w., zostaną wzbogacone od XI w. nowymi szczegółami: krew Pańska obmywa głowę Adama. Wiąże się to z nowymi prądami w ówczesnej teologii. W ikonografii zachodniej pojawia się nadto w w. XII motyw Adama, oczekującego w grobie na zmartwychwstanie, bądź też zbierającego do kielicha krew Chrystusa. Inny temat, zstąpienie Chrystusa do Otchłani, przejęty z tradycji greckiej, rozwiną szczególnie malarze włoskiego gotyku i renesansu.

Lublin

KS. ANTONI TRONINA

<sup>22</sup> B. Bagatti, *Note sull'iconografia di „Adamo sotto il Calvario”*, SBF LA 27 (1977) 5—32.

Urszula Szwarc

## GŁÓD SŁOWA PANA. SENS TEOLOGICZNY WYROCZNI Am 8, 11—12

Pismo św. jest orędziem Boga skierowanym do człowieka wszystkich czasów. Stąd można wnosić, że nigdy mu go nie zabraknie, bo jego treść zdaje się być niewyczerpana. Tymczasem w Biblii pojawia się tekst zapowiadający nadejście czasów, w których ludzkość odczuje „głód słuchania słów Jahwe”. Występuje on w Księdze Proroka Amosa (8, 11—12) i choć w identycznej formie nigdzie nie jest powtórzony, to jednak u innych, nie tylko czasowo najbliższych Amosowi proroków, są wypowiedzi o bardzo podobnej treści. Powstaje więc problem, co one znaczą i jaki jest ich sens. Na czym będzie polegał ów „głód słowa Jahwe” i jaki cel ma owa groźna wyrocznia? W komentarzach nie poświęca się temu zagadnieniu

zbyt wiele miejsca. Wydaje się więc słuszne, żeby zwrócić nań uwagę i możliwie jak najdokładniej go wyjaśnić. Oczywiście w obecnym przypadku nie jest możliwe zajęcie się wszystkimi wypowiedziami proroków na ten temat. Dlatego też przedmiotem naszych rozważań będzie tylko perykopa proroka Amosa 8, 11—12, która w klasyczny sposób sygnalizuje ową interesującą tematykę. Pozostałe wykorzystane będą tylko w charakterze pomocniczym, by lepiej ukazać naukę płynącą z tekstu Am 8, 11—12. W centrum uwagi znajdzie się więc najpierw problem przypuszczalnego czasu pojawienia się owego fragmentu oraz jego literackiej formy (I), następnie jego treść (II), a w końcu sens teologiczny (III).

## I

Tekst Am 8, 11—12 mieści się między czwartą a piątą wersją proroka Amosa. Egzegeci różnie określają jego kontekst najbliższy. M. Delcor<sup>1</sup> i H. W. Wolff<sup>2</sup> uważają, iż w. 11—12 stanowią integralną część perykopy 8, 4—14, wchodzącej w skład sekcji 8, 4—9, 7 z tym, że układ samej perykopy określają jako bardzo złożony: w. 4—7. 8—10. 11—12 i 13—14. P. G. Rinaldi<sup>3</sup> natomiast i E. Osty<sup>4</sup>, z polskich zaś egzegetów E. Zawiszewski<sup>5</sup> i K. Markłowski<sup>6</sup>, jakkolwiek utrzymują, że w. 11—12 należą do perykopy 8, 4—14 względnie 8, 9—14, to jednak są zdania, iż stanowią one odrębną jednostkę literacką.

Sprawa autentyczności tekstu 8, 11—12 łączy się ściśle z poglądem egzegetów na czas powitania i z nim związaną autentyczność całej Księgi Amosa. W tej kwestii zdania uczonych można ująć w dwie grupy: tych, którzy podważają pochodzenie Księgi Amosa od proroka tegoż imienia, żyjącego w VIII w. przed Chr., i tych, którzy autentyczności Księgi nie kwestionują.

Pierwszą opinię reprezentują właściwie wyłącznie uczeni akatoliccy. Wśród nich najskrajniejszymi poglądami odznaczają się przedstawiciele tzw. szkoły skandynawskiej. Wątpią oni w Amosowe autorstwo Księgi opierając swe przekonania na roli, jaką ich zdaniem wywarła na treść Księgi przekazywana tradycja ustna<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> *Amos. Les Petits Prophètes* (PCIBiB 8, 1), Paris 1961, 229.

<sup>2</sup> *Dodekapropheten. Amos*, Neukirchen 1969, 378.

<sup>3</sup> *I Profeti Minori (GarBib)*, Torino 1953, 188. 203. 206.

<sup>4</sup> *Amos. Osée* (BJ), Paris<sup>2</sup> 1960, 17—18.

<sup>5</sup> *Księgi Proroków Mniejszych* (PST 12, 1), Poznań 1968, 242 n. 246 n.

<sup>6</sup> *Księga Amosa* (BP 2), Poznań 1975, 1235. 1246. 1249.

<sup>7</sup> Zdaniem tej grupy uczonych, to, co zawiera księga Amosa, przez pewien czas było przekazywane ustnie, jednak bez dokonywania większych zmian w treści (por. R. S. Cripps, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Amos*, London 1955, XXVII). Podczas tego procesu wypowiedzi Amosa podobne do siebie pod względem treści i formy łączono razem i dopiero po odpowiednim zredagowaniu spisywano.

W związku z tak postawioną hipotezą podają rozmaite daty jej powstania. I tak np. I. Engnell<sup>8</sup> przeszuwa czas uformowania się Księgi na okres po niewoli babilońskiej, zaś S. Mowinckel<sup>9</sup> sądzi, iż odbywał się on równoległe z głoszeniem nauki Proroka. H. W. Wolff<sup>10</sup> utrzymuje natomiast, że pewne fragmenty księgi Amosa zdradzają ślady przynajmniej częściowego wtórnego przepracowania (np. Am 4, 12; 7, 9; 8, 7. 9 n. 11 n; 9, 8. 8), co skłania do mniemania, iż dopiero w okresie powygnaniowym nabierała ona obecnej formy i dlatego pewnym partiom jej tekstu, a między innymi również interesującym nas wierszom, odmawia pochodzenia Amosowego. Inni egzegeci kwestionują autentyczność tekstu Księgi w zależności od tego, czy są redagowane w pierwszej, czy w trzeciej osobie. Sądzą oni, że te fragmenty, które charakteryzują się użyciem trzeciej osoby, nie pochodzą od Amosa. Prorokowi można zatem przypisać zdaniem O. Eissfeldta<sup>11</sup> tylko wypowiedzi redagowane w pierwszej osobie, między innymi — to przyjmuje również A. Weiser<sup>12</sup> — opisy wizji (7, 1—9; 8, 1—3; 9, 1—4).

Wymienieni ostatni dwaj uczeni w nowszych publikacjach<sup>13</sup> korygują jednak swe poglądy, skłaniając się raczej ku drugiemu z zasygnalizowanych na początku stanowisk, które z racji lepszego umotywowania jest obecnie prawie powszechnie przyjmowane. Tak więc E. Sellin<sup>14</sup> uznaje autorstwo Amosa, uważając całą Księgę za jego dzieło, choć w późniejszym czasie poszerzone i przebudowane. A. Lods<sup>15</sup> uważa, że Amos sam księgę jego imienia napisał. P. G. Rinaldi<sup>16</sup> zaś utrzymuje, iż ostateczna redakcja księgi Amosa nastąpiła na pewno przed rokiem 721 przed Chr., a nawet około 753, gdyż jej tekst niczym nie zdradza wypełnienia się przepowiedni o upadku Samarii (Am 3, 11; 4, 2—3; 5, 5. 27; 6, 8—11; 7, 9; 8, 2—3. 8; 9, 8 n) i porażeniu mieczem domu Jeroboama (Am 7, 11. 16 por. 2 Krl 15, 10). Tęgo samego zdania jest również J. Botterweck<sup>17</sup>, uzasadniający bezpodstawność zarzutów podważających autentyczność tekstu księgi Amosa.

<sup>8</sup> *Gamla Testament. En traditionshistorisk inledning*, 1, Stockholm 1945, cytowany za E. Zawiszeński, dz. cyt., 176.

<sup>9</sup> *Prophecy and Tradition*, Oslo 1946, 34 nn. 66.

<sup>10</sup> Por. dz. cyt., 124. 129—138.

<sup>11</sup> *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen 1934, 441 n.

<sup>12</sup> *Das Buch der zwölf kleinen Propheten*, T. 1. Göttingen 1949, 112; tenże, *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 1949, 181 n.

<sup>13</sup> Por. A. Weiser, *Einleitung in das Alte Testament*, Göttingen<sup>4</sup> 1957, 197 n; O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen<sup>3</sup> 1964, 539.

<sup>14</sup> *Das Zwölf Prophetenbuch*, Leipzig 1929—1930, 187 n.

<sup>15</sup> *Histoire de la littérature hébraïque et juive*, Paris 1950, 235.

<sup>16</sup> Por. dz. cyt., 127 n.

<sup>17</sup> *Zur Authentizität des Buches Amos*, BZ 2 (1958) 176—189.

Mając powyższe dane na uwadze, można przyjąć, iż dziś przeważająca większość uczonych<sup>18</sup> uznaje Amosowe autorstwo Księgi spisanej jeszcze za życia Proroka, być może przy współdziałaniu jego uczniów.

Ze szkicu tych opinii wynika, że również co do czasu powstania interesującej nas perykopy Am 8, 11—12 zdania egzegetów będą podzielone. I rzeczywiście. Jak dotąd nie rozstrzygnięto, czy wiersze Am 8, 11—12 należy przypisać deuteronomistycznej redakcji, która, jak się ogólnie przyjmuje, miała miejsce w VI w. przed Chr., czy też zawdzięczamy je starej szkole Amosa, której aktywność przypada na lata 760—730 przed Chr.

Przedstawiciele pierwszej opinii swoją argumentację opierają między innymi na budowie formuły wprowadzającej: *oto nadzieją dni — wyroczni Pana Jahwe*, która w tej formie jak w 8, 11 nigdzie więcej u Amosa się nie pojawia. Podobnej bowiem formule w 9, 13 brak słowa *Pana*. Na późniejsze pochodzenie ww. 11—12, zdaniem tej grupy egzegetów, wskazuje też ich charakterystyczne literackie sformułowanie treści oraz tekst Pwt 8, 3<sup>19</sup>, mówiący o tym, że człowiekowi do życia nie wystarczy sam posiłek materialny, lecz jest mu jeszcze potrzebny pokarm duchowy: słowa Boże.

Zwolennicy drugiej hipotezy odwołują się do najbliższego kontekstu, a więc wierszy 8, 9—10 i 13—14, których treść wskazuje na ich pochodzenie z VIII w., a szczególnie do w. 8, 14 mówiącego o sytuacji w Królestwie Północnym. Ponadto broniąc swego zdania skreślają 11 b i 12 b, aby w ten sposób uratować główny, uważany za pierwotny rdzeń mowy Jahwe, w którym chodziłoby jedynie o odczuwanie naturalnego głodu.

Wydaje się, że to drugie stanowisko jest bardziej przekonująco umotywowane. Trudno tylko uznać ww. 11 b i 12 b za późniejsze uzupełnienie. Z punktu widzenia krytyki tekstu mamy tu do czynienia z tzw. lekcją trudniejszą, a to przemawia raczej za uznaniem autentyczności całych wierszy 8, 11—12. Dodatkowym argumentem przemawiającym za ich Amosowym pochodzeniem może być również fakt, iż w księdze Amosa znajdują się teksty, które w większym lub mniejszym stopniu łączą się z nimi treściowo, przygotowując niejako na ich pojawienie się w pełnym, przekaza-

<sup>18</sup> Wśród nich są także M. Delcor (dz. cyt., 178) i E. Zawiszewski (dz. cyt., 177).

<sup>19</sup> Wielu Ojców Kościoła oraz egzegetów naszych czasów uważa, iż Księga Powtórzonego Prawa została zredagowana w VII w. przed Chr. (np. św. Hieronim, św. Atanazy, św. Jan Chryzostom, Prokopiusz z Gazy, Korneliusz z Lapide, L. de Wette, J. Wellhausen, A. Kuenen, E. Reuss, A. Dillmann, B. Stade, H. Cornill, K. Budde, K. Marti, H. G. A. Ewald, E. K. Riehm, A. S. Peake). Idąc za ich opinią należałoby przyjąć, że Amos nie mógł znać tekstu Pwt 8, 3, do którego ww. 11—12 zdają się nawiązywać.

nym przez tradycję brzmieniu<sup>20</sup>. Są to wiersze: 4, 6—11; 5, 4—6; 7, 12—13, a ich pochodzenia z czasów Amosa nikt nie kwestionuje.

Tekst Am 8, 11—12 ma charakter wyroczni, która podobnie jak biograficzna wzmianka o sporze Amosa z Amazjaszem jest włączona w cykl wizji, a konkretnie mieści się między wizją czwartą i piątą oraz dzieli wiążące się ze sobą tematycznie fragmenty mowy<sup>21</sup>. Ponieważ zapowiada ona karę, stąd można ją zaliczyć do kategorii gróźb. Groźba ta posiada ciekawą formułę wprowadzającą: *oto nadejdą dni — wyrocznia Pana Jahwe*. Użycie jej wcale jednak nie dowodzi, że wypowiedź pochodzi z późniejszego okresu, bo trudno ją zaliczyć do formuł właściwych wyroczniom eschatologicznym<sup>22</sup>. Prorok posłużył się nią raczej w tym celu, żeby podkreślić szczególny charakter interesującej nas wyroczni—groźby.

## II

11 Oto nadejdą dni — wyrocznia Pana Jahwe:  
i ześlę głód na ziemię.  
Nie głód chleba i nie pragnienie wody,  
ale słuchania słów Jahwe.

12 I będą biegać od morza do morza,  
i z północy na wschód.  
Będą się wałęsać chcąc znaleźć słowo Jahwe  
i nie odszukają.

*Oto (hinenēh)* w księdze Amosa występuje zasadniczo w połączeniu z podmiotem, oznaczającym objawiającego i działającego Jahwe. Pojawia się w niej 15×. Tylko 2× nie wiąże się bezpośrednio z akcją Boga (7, 1; 8, 1). 10× sygnalizuje co Jahwe czynił, czyni lub czynić będzie (2, 13; 4, 13; 6, 11. 14; 7, 1. 4. 7. 8; 9, 8. 9), 3×, zaś pojawia się w formule: *oto nadejdą dni* (4, 2; 8, 11; 9, 13). Formuła ta ma znaczenie zapowiedzi czegoś, co nastąpi w mniej lub bardziej odległej przyszłości, ale nie eschatycznej. Informuje o tym, że ingerencja Boga, o której mówi dalszy ciąg wyroczni, będzie mieć miejsce na pewno i wtedy, gdy zechce sam Bóg. Człowiek nie zna jej daty nawet w przybliżeniu<sup>23</sup>. Sama treść zwrotu: *oto nadejdą dni* nie informuje o tym, czym będą się charakteryzować zapowiedziane dni.

<sup>20</sup> Por. W. Michalski, *Amos*, Lwów 1922, 80 n; E. Zawiszeński, dz. cyt., 247 n.

<sup>21</sup> Wydaje się, że pod względem logiczno-treściowym bardziej właściwa jest następująca kolejność wierszy: 9. 13—14. 10—12. Przemawia za tym także słownictwo w nich zastosowane. W 8, 9 i 13 mowa jest o *tym dniu*. Natomiast Am 8, 11 na początku ma inną formułę: *oto nadejdą dni*, która wskazuje na kolejną, rozpoczynającą się w tym miejscu wyrocznię (por. E. Zawiszeński, dz. cyt., 247).

<sup>22</sup> Por. J. P. M. van der Ploeg, *Eschatology in the Old Testament*, OTS 17 (1972) 89—99.

<sup>23</sup> Por. tamże, 90.

W Księdze Amosa, jak wynika z następujących po formule wierszy, raz chodzi o obietnicę odnowy mesjańskiej, kiedy to każdy człowiek będzie się cieszył wolnością i zdrowiem, a wszelkie dobro będzie dla niego dostępne w niekończącej się obfitości (tak w 9, 13), w innym zaś miejscu idzie o zapowiedź kary (tak w 4, 2 i 8, 11) za odstępstwo od Prawa Jahwe, to jest brak miłości względem Boga i bliźnich, którego wyrazem jest bałwochwalstwo, synkretyzm religijny, łamanie sprawiedliwości, krzywdzenie ubogich, wdów, sierot i w ogóle wszelka nieuczciwość w życiu społecznym i religijnym. Formuła prorocka: *wyroczenia Pana Jahwe* ma sens gwarancji samego Boga, że następujące po niej słowa pochodzą bezpośrednio od Jahwe i są Jego orędziem oraz że z całą pewnością orędzie to się wypełni.

*Ześlę głód na ziemię* — użyte tu słowo *šālāh* (= zesłać) w formie hifil pojawia się w Biblii bardzo rzadko, bo tylko 5×| (Wyj 8, 17; Kpł 26, 22; 2 Krl 15, 37; Ez 14, 13; Am 8, 11)<sup>24</sup>, przy czym podmiotem jest Jahwe, a przedmiotem jakieś doświadczenie (klęska, plaga). W naszym przypadku przedmiotem owym jest głód. Ten rodzaj kary jest w Starym Testamencie zapowiadany zwykle w kontekście łamania Przymierza, odstępstwa od Jahwe, hołdowania kultom bałwochwalczym itp. Ponieważ wyraz *głód* kojarzy się zazwyczaj z niedostatkiem pokarmu fizycznego, dlatego Hagiograf natychmiast precyzuje, że nie chodzi, ani o głód chleba, ani też o pragnienie wody. Termin *rā'āb* (= głód) i *šāmā'* (= pragnienie) w zasadzie nie występują obok siebie<sup>25</sup> poza pięcioma przypadkami (Pwt 28, 48; 2 Krn 32, 11; Ne 9, 15; Iz 5, 13; Am 8, 11). Zestawione ze sobą w Am 8, 11 — podobnie jak w pozostałych czterech tekstach — akcentują wagę wypowiedzi. Ich zaprzeczenie, a następnie sprecyzowanie rodzaju braku uświadamia, jak ciężka i trudna do zniesienia będzie zapowiadana kara. Okrutne bóle powoduje niedobór pożywienia i napoju dla ciała, ale o wiele więcej cierpienia sprawia odejście Boga, Jego ukrycie się, milczenie. A to właśnie zdaje się mieć na myśli Hagiograf, pisząc o głodzie *sluchania słów Jahwe* (por. 1 Sm 3, 1). Zwrot ten zwiastuje niejako wygaśnięcie objawienia. Bóg zaprzestanie kierować do człowieka swe wskazówki, napomnienia i nauki, które ułatwiałyby rozpoznanie właściwe drogi do Niego. Skoro to nastąpi, gdy dotychczasowa obfitość słowa Bożego przerodzi się w zupełny jego brak, ludzie poczną przemierzać ziemię we wszystkie

<sup>24</sup> W formie qal występuje około 500x i 200x w formie piel.

<sup>25</sup> Rzadkie sąsiedztwo obu tych wyrażen jest powodem, że wielu krytyków słowa: *i nie pragnienie wody* uważa za późniejszy dodatek. Stanowisko to nie da się uzasadnić racjami opartymi na krytyce tekstu. Za autentycznością przemawia również kontekst. Dokładniejsze określenie niedosytu nie jest sprzeczne ani z tym, co poprzedza, ani z tym, co następuje po interesujących słowach. Brak słowa Bożego powoduje coś, co w ludzkim języku jest określane dwoma tymi terminami równocześnie.

strony: z zachodu na południe — (zwrot „od morza do morza”, czyli od Morza Śródziemnego do Morza Martwego, w Biblii oznacza kierunek z zachodu na wschód z tym, że gdy chodzi o Królestwo Izraela, Morze Martwe stanowiło jego południową granicę, może więc być określeniem kierunku południowego) — oraz z północy na wschód. Określenia te nie wydają się czynić aluzji do sanktuariów rozrzuconych po kraju (np. Dan, Samaria, Betel). Nie jest jednak oczywiście wykluczone, że i do nich udawać się będą Izraelici i to może nawet w pierwszym rzędzie, aby prosić o zmiłowanie. Ruch, który Izrael ogarnie, będzie właściwie uporczywym i niestrudzonym szukaniem, które mimo całego wysiłku ze strony ludzi okaże się nieskuteczne. Jego charakter oddaje słowo: *nā'û* (od *nāwa'*), które oznacza bieg kogoś spragnionego (por. Am 4, 8). Takie rozumienie potęguje jeszcze następny czasownik: *šāwat* użyty w formie intensywnej (piel), wyrażający ideę wałęsania się i szukania.

Celem całej podjętej przez człowieka akcji będzie słowo Jahwe. W chwili gdy zostanie odkryty jego brak, uznane zostanie za największy skarb, dla zdobycia którego człowiek zdecyduje się podjąć każdy wysiłek. Hagiograf informuje jednak dalej, że słowo Boże okaże się nieosiągalne. Ludzie nie zdołają go odnaleźć. Ich trud nie zostanie wynagrodzony.

### III

Istotna treść wyroczni Am 8, 11—12 tkwi w terminach: słowo (*dābār*)<sup>26</sup> i słuchał (*šāma'*)<sup>27</sup> (1) oraz w zwrocie *głód słuchania słów Jahwe* (2).

1. Wyraz *dābār* jest rzeczownikiem i od niego wyprowadza się rdzeń *d-b-r*, który jako czasownik pojawia się tylko w formie intensywnej (piel). Podstawowe znaczenie tego wyrazu zawiera dwa elementy: intelektualny, zwracający uwagę na istotę rzeczy (wszystko co istnieje ma *dābār*, ale nie jest *dābār*) i dynamiczny, ukazujący istotę rzeczy w jej działaniu, dzięki któremu staje się ona uchwytana w czasie i przestrzeni. W Piśmie św. Starego Testamentu termin *dābār* w odniesieniu do Boga zwykle nie występuje sam, lecz łączy się z imieniem: *Jhwh*<sup>28</sup>. Powstały w ten sposób zwrot: *dēbar Jhwh* oznacza coś, przez co Bóg objawia swoją moc stwórczą, a równocześnie wyraża zaangażowanie się Boga w historię ludzkości, w bieg jej wydarzeń, jest Bożą obietnicą i Bożym planem, których realizacja jest obsolutnie pewna. Wypowiedzenie *dēbar Jhwh* równa się właściwie realizacji treści, którą ono w sobie zawiera.

<sup>26</sup> Por. O. Procksch, *Wort Gottes im AT*, TWNT 4, 89—100; O. Grether, *Name und Wort Gottes im AT*, Giessen 1934, 6 nn.

<sup>27</sup> Por. H. Schult, *šm'*, THAT 2, 974—982.

<sup>28</sup> W takim zwrocie spotyka się je 242x, przy czym najczęściej, bo przeszło połowę razy (152x) u proroków późniejszych.

Stąd też oznacza zarówno słowo, jak i czyn Boga, które są ze sobą nierozdzielnie związane i wzajemnie się uzupełniają. *Dēbir Jhwh* jest zatem objawieniem już dokonany lub dokonywanym się dzięki działaniu Bożemu w historii oraz za pośrednictwem Prawa i pouczeń prorockich, które to działanie wyjaśniają.

Słowo *šama'* jest czasownikiem, który zasadniczo oznacza odbiór wrażeń akustycznych. Równocześnie jego krąg znaczeniowy obejmuje idee zawarte w rdzeniach *r'-h* (= widzieć np. Iz 5, 10; Jer 23, 18; Ez 44, 5) i *j-d-* (= znać np. Ps 143, 8). Można go zatem stosować dla podkreślenia zdolności reagowania na zjawiska wizualne oraz umiejętności poznania, które ma u Semitów charakter praktyczny (coś co się zna — istnieje, stąd jeżeli coś się poznaje, to zgodnie z tym się postępuje). Mającego tak bogatą treść słowa używa się dla określenia relacji: nauczyciel — uczeń, ojciec — dziecko. Gdy jego podmiotem w Biblii jest pojedynczy człowiek lub wspólnota, oznacza ono otwarcie się na przyjęcie objawienia Bożego. Fakt, iż w Am 8, 11—12 słowo *šama'* występuje w połączeniu ze zwrotem *dēbar Jhwh* — zwrotem, który oznacza i słowo, i czyn Boży, można przyjąć, że w tym kontekście oznacza ono: słyszeć, widzieć i poznać.

Mając to wszystko na uwadze można stwierdzić, że wyrażenie: *lišmo<sup>a</sup> ʾēt dibrē Jhwh* znaczy: słuchanie słów Jahwe i widzenie Jego czynów oraz realizowanie w życiu płynącej z nich nauki.

2. Wyrocznię — groźbę zapowiadającą „głód słuchania słów Jahwe” egzegeci tłumaczą zwykle jako zapowiedź wygaśnięcia profetyzmu, w Izraelu<sup>29</sup>. Takie jej wyjaśnienie, jak się wydaje, znajduje pewne uzasadnienie w samym tekście księgi Amosa. Hagiograf relacjonuje bowiem żądanie, jakie kierował Naród Wybrany, przypuszczalnie w znacznej swej większości, do wysłańców Bożych (Am 2, 11—12), a które również adresowano do samego Proroka (Am 7, 13. 16), aby zaprzestali oni prorokowania, a więc głoszenia nauk i spełniania swej misji-powołania. W kontekście takich wypowiedzi, zapowiadana w Am 8, 11—12 kara — wydaje się — ma charakter jakby spełnionych życzeń. Takiej jednak interpretacji omawianych wierszy sprzeciwiają się słowa w. 12: *i nie odszukają*. Bóg bowiem, choć przestał swojemu Ludowi posyłać proroków, to przecież z Jego woli Jego słowo głosili dalej natchnieni mędrcy Izraela. Poza tym Izraelici mieli Księgi święte: Torę i Proroków, a później Pisma, które nie tylko zawierają słowo Jahwe, ale są nim. Trudno więc w tym stanie rzeczy mówić o nieugaszonym głodzie jako braku słowa Jahwe. Ponadto, jak zauważyliśmy, w wyroczni mowa jest o pragnieniu *dēbar Jhwh*, a więc chodzi nie tylko o naukę, ale

<sup>29</sup> Por. P. G. Rinaldi, dz. cyt., 27 E. Zawiszewski, dz. cyt., 247; H. W. Wolff, dz. cyt., 380.



również o działanie Boże, a więc wszystko to, co jest wyrazem obecności żyjącego Boga, co dowodzi Jego ingerencji w dzieje świata. Tak pojmowane słowo Jahwe każe szukać innego znaczenia owego zapowiadanego głodu i pragnienia. A zatem skierowane do Narodu Wybranego słowa groźby: *ześlę głód na ziemię. Nie głód chleba i nie pragnienie wody, ale słuchania słów Jahwe* (Am 8, 11), znać muszą coś więcej niż koniec profetyzmu.

Wydaje się, że pewne światło na poprawne rozumienie groźby Am 8, 11—12 rzuca tekst Iz 6, 9—10. W prorocत्वie tym jest mowa o słuchaniu — a niesłyszaniu, patrzeniu — a niewidzeniu, poznawaniu — a niepoznaniu jako karze Bożej. Do Ludu Wybranego mającego zdolność słuchania, patrzenia i poznawania, będzie kierowane słowo Jahwe i dla niego będą dokonywane Jego czyny. Naród Izraelski słysząc i widząc to wszystko, powinien rozpoznać w nich dowód dobroci i miłości Bożej. Ale jak można wnosić z cytowanej wyroczni oporny, o twardym karku i kamiennym sercu Lud nie zechce odczytać i rozpoznać owego *d<sup>e</sup>bar Jhwh* i pozostanie ślepy i głuchy na kierowane doń posłannictwo Boże. Wydaje się więc, że podobną sytuację zapowiada Amos, choć oddaje ją za pośrednictwem innych słów. Zapowiadając swym współrodakom — Bożemu Izraelowi głód tego, czego naprawdę nigdy mu nie będzie brakować, pragnie zwrócić uwagę, że grzechy i trwanie w złym doprowadzą go do takiego stanu, iż w pewnym momencie dziejów wyda się mu, że Bóg zamilczał i że nie ingeruje w jego losy. To mniemanie zrodzi się być może również na skutek nieuzasadnionego pragnienia i tęsknoty za nowym, bezskutecznym oczekiwanym słowem Jahwe, przy równoczesnym lekceważeniu czy fałszywym odczytywaniu tego, co Bóg już powiedział i czego nauczył dotychczasowym swym „słowem”. Bo „stare”, ale właściwie pojęte *d<sup>e</sup>bar Jhwh* z woli Bożej miało stanowić i stanowi podstawę dla kolejnych pouczeń Boga. Zamknięcie serca na wszelką naukę Jahwe — Nauczyciela Narodu, brak pełnego zawierzenia Mu i dziecięcego oddania się Jemu jako Ojcu Izraela doprowadzi do zapowiadanej przez Amosa kary. Zbytńia ufność we własne siły, możliwości i umiejętności oraz niepodporządkowanie się słowu Bożemu doprowadzą do tego, iż Bóg sprawi, że Lud Boży mając Jego słowo, będzie odczuwał nigdy nie gasnący głód tego słowa i przy takim nastawieniu nigdy go nie odnajdzie. W tym stanie rzeczy gorączkowe poszukiwanie słowa Jahwe przez cały Naród — o jakim mówi Amos — będzie bezowocne. Ten, którego będą szukać ani nie odszedł, ani się nie ukrył, ale będąc Panem przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, działa nadal nieustannie, podtrzymuje świat w istnieniu, kieruje losami jednostek i całych narodów i uczy je swojego Prawa. Tylko że usłyszeć Go i zobaczyć, a nade wszystko poznać i zrozumieć mogą tylko ci, którzy się otwarli na łaskawe działanie Jego „słowa”. Bo „słowo Jahwe” trwa na wieki (Iz 40, 8) i nie jest

skrepowane (2 Tm 2, 9). Żywe i skuteczne jest ostrzejsze niż miecz obosieczny i przenika aż do rozdzielenia duszy i ducha (Hbr 4, 12).

Podsumowując powyższe rozważania należy stwierdzić, że wyroczenia Am 8, 11—12, w której prorok Amos zapowiada jako karę Boga *głód słuchania słów Jahwe*, ani nie mówi o ustaniu profetyzmu, ani też nie ma na uwadze rzeczywistego braku pouczenia Bożego oraz zaprzestania ingerencji Bożej w dzieje Ludu Bożego. W groźbie tej chodzi o zrodzone w ludzkiej świadomości poczucie oddalenia się Boga, Jego zatajenia się. Źródła tego stanu rzeczy — jak na to wskazuje kontekst — trzeba szukać w nieposłuszeństwie Izraela objawionemu prawu Bożemu oraz zwinionej fałszywej interpretacji Jego łaskawej Opatrzności.

Lublin

URSZULA SZWARC

Franciszek Sieg SJ

## SIEDEM GWIAZD — ANIOŁOWIE SIĘDMIU KOŚCIOŁÓW (Ap 1, 20)

### KWESTIE LITERACKIE

Określenie „siedem gwiazd” występuje w Apokalipsie św. Jana w 1, 16 n. 20; 2, 1 b; 3, 1 b. Zatem ono nie zachodzi w rozdziałach 4—22. Teksty 2, 1 b i 3, 1 b wykazują pewną analogię. W obu podmiot występuje w formie imiesłowu rzeczownikowego, który wyraża aktualny stan i stosunek zaangażowania podmiotu względem przedmiotu; nadto stylistyczna forma „to mówi” (*táde légei*) połączona z wymienionym imiesłowem utrzymuje je w równorzędnym charakterze.

W stosunku do tekstu Ap 1, 16 a, który stanowi fragment opisu cech postaci z Ap 1, 13, w 2, 1 b i 3, 1 b, zauważa się też inny kontekst. Występuje w nich inne, stosunkowo dowolne zestawienie atrybutów, które nie odpowiada ich kolejności w opisie Ap 1, 12—16, gdzie o siedmiu gwiazdach mówi się dopiero w wierszu 16 a, podczas gdy o siedmiu świecznikach była mowa już w 1, 12 b i 13 a. Porównując zaś 2, 1 b i 3, 1 b okazuje się, że w pierwszym umieszcza się siedem gwiazd w kontekście „siedmiu świeczników”, w drugim „Siedmiu Duchów Boga”. O tej ostatniej metaforze nie ma zaś żadnej wzmianki w opisie 1, 12—16 ani w 1, 17 c. 18.