

„BO JEGO MIŁOSIERDZIE NA WIEKI” – PSALM 136 W BULLI *MISERICORDIAE VULTUS*

Ojciec święty Franciszek w bulli *Misericordiae vultus* napisał: „«Bo Jego miłosierdzie na wieki» (Ps 136 [135]). Jest to refren powtarzany po każdym wersecie Psalmu, który opowiada historię objawienia się Boga. W mocy miłosierdzia wszystkie dzieje starożytnego ludu pełne są głębokiego znaczenia zbawczego. Miłosierdzie sprawia, że historia Boga i Izraela staje się historią zbawienia. Wydaje się, że przez to ciągłe powtarzanie: «Bo Jego miłosierdzie na wieki», Psalm łamie zamknięty krąg przestrzeni i czasu, aby wszystko umieścić w wiecznej tajemnicy miłości. To tak, jakby chciał nam powiedzieć, że Bóg będzie spoglądał na człowieka nie tylko w historii, ale i na wieczność, wzrokiem miłosiernego Ojca”¹. Papież odwołuje się następnie do tradycji, według której Jezus modlił się słowami tego Psalmu wraz z uczniami przed swoją męką (por. Mt 26,30)².

1. Wielki Hallel w celebracji Ostatniej Wieczerzy

Rzeczywiście, wiele wskazuje na to, że Ostatnia Wieczerza stanowiła ucztę paschalną, czyli tę ucztę, której spożywanie opisuje Księga Wyjścia, łącząc ją z wyjściem Izraelitów z Egiptu (Wj 11,1-13,16; 12,14.26n)³. Centralnym punktem święta była

¹ *Misericordiae vultus* 7

² Tamże.

³ Wątpliwości odnośnie do paschalnego charakteru Ostatniej Wieczerzy opierały się głównie na różnicy jej datacji zachodzącej między synoptykami a czwartą Ewangelią: z opisu synoptyków wynika, że Ostatnia Wieczerza była sprawowana w pierwszy dzień Przaśników, kiedy ofiarowano Paschę, czyli we właściwej porze wieczerzy paschalnej (zob. Mk 14,12; por. Mt 26,17; Łk 22,7), a według Ewangelii św. Jana ucztą Jezusa z uczniami miała miejsce przed terminem Paschy, która normalnie rozpoczynała się wieczorem w piątek, a więc już

wieczera spożywana w rodzinnym gronie w paschalny wieczór. Na wieczerzę przygotowywano do spożycia baranka, którego zabijano w przedsionku świątyni po południu (między naszą godz. 15 a 18) dnia 14 miesiąca Nisan. Mięso zwierzęcia pieczono następnie na ogniu. Wieczera była spożywana po zachodzie słońca w pozycji półleżącej. Na rozpoczęcie wypijano pierwszy kielich wina dziękując Bogu za święto i za wino. Podawano wstępną potrawę – liście gorzkich ziół z chrzanem, laurem, tymiankiem, majerankiem i bazylią, maczane w ceglasczerwonym sosie zwanym charoszet, sporządzanym z jabłek, orzechów, fig i wina, co miało przypominać ciężki los Izraelitów w Egipcie, którzy byli zatrudnieni przy wyrobie cegieł, oraz dwa praśne chleby (tzw. mace; hebr. *mazzót*), które jak podaje opis wyjścia z Egiptu, nie zdążyły się zakwasić z powodu pośpiechu Izraelitów opuszczających „dom niewoli”. Po spożyciu ziół najmłodszy z uczestników uczty pytał ojca: „Dlaczego ta noc różni się od innych nocy?” Ojciec odpowiadając wygłaszał tzw. haggadę paschalną, która wyjaśniała znaczenie Paschy (por. Wj 10,1-2; 13,8-16; Pwt 26,5-8). Opowiadanie kończyło się recytacją pierwszej części Małego Hallelu (Ps 113–114), a następnie odmawiano modlitwę wyrażającą nadzieję na przyszłe wybawienie i po zakończeniu psalmów wypijano wcześniej zmieszany drugi kielich wina. Następnie myto obie ręce, i łamiąc spożywano praśny chleb, potrawy paschalne

po śmierci Jezusa (zob. J 13,1; por. 18,28). W związku z powyższym niektórzy egzegeci utrzymywali, że Ostatnia Wieczera nie była ucztą paschalną, ale tylko posiłkiem pożegnalnym. Trudność tę przewyciężono proponując nowy sposób uzgodnienia datacji na podstawie tzw. kalendarza kapłańskiego odkrytego w Qumran: posługując się kalendarzem kapłańskim Jezus celebrował Paschę we wtorek wieczorem, podczas gdy większość Żydów spożywała ją w piątek wieczorem. Inni uważają, że Paschę sprawowano rozmaicie: w czwartek lub w piątek, zależnie od odmiennych rachub czasu faryzeuszy i saduceuszy. Zob. A. Jankowski, *Eucharystia jako „nasza Pascha” (1 Kor 5,7) w teologii biblijnej Nowego Testamentu*, RBL 28 (1975) s. 90. 94; B. Mokrzycki, *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Warszawa 1983, s. 392. Argumenty przemawiające za paschalnym charakterem Ostatniej Wieczery oraz związane z tym trudności, zob. R. Bartnicki, *Pascha żydowska a chrześcijańska ofiara eucharystyczna*, STV 18 (1980) 1, s. 97-101; P.-É. Bonnard, *Pascha*, w: X. Léon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, tłum. K. Romaniuk, Poznań - Warszawa 1982, s. 650.

oraz baranka⁴. Po wieczerzy przygotowywano trzeci kielich wina, zwany „kielichem błogosławieństwa”, który był wspólny dla wszystkich biesiadników. Ojciec rodziny podnosił kielich prawą ręką, wzywał do dziękczynienia i śpiewał modlitwę zwaną *Birkat hamazon*. Składała się ona z szeregu błogosławieństw, będących dziękczynieniem za posiłek. Następnie wszyscy spożywali trzeci kielich wina, po którym następował śpiew kontynuujący modlitwę Hallelu (Ps 113B-117). Kończąc wieczerzę wypijano czwarty kielich i recytowano lub śpiewano Wielki Hallel (Ps 135)⁵. Hymn, po odśpiewaniu którego Jezus wyszedł z uczniami ku Górze Oliwnej to zapewne więc Ps 135, stanowiący tzw. Wielki Hallel, śpiewany na zakończenie wieczerzy⁶.

Papież Franciszek tak kontynuuje swoje rozważania na temat Psalmu 135: „Podczas, gdy Jezus odprawiał po raz pierwszy Eucharystię, jako Wieczną Pamiątkę swojej realnej obecności pomiędzy nami, umiejscawiał symbolicznie ten najwyższy akt Objawienia w świetle miłosierdzia. W tymże samym horyzoncie miłosierdzia Jezus przeżywał swoją mękę i śmierć, świadomy wielkiej tajemnicy miłości, która wypełniła się na krzyżu. Świadomość, że sam Jezus modlił się tym Psalmem, czyni go dla nas chrześcijan jeszcze ważniejszym i sprawia, że powinien stać się on naszą modlitwą uwielbienia: «Bo Jego miłosierdzie na wieki»⁷”

2. *Hesed* – więcej niż miłosierdzie

Benedykt XVI także temu Psalmowi poświęcił rozważania podczas audiencji generalnej w listopadzie 2005 r. Papież rozpoczynając je, stwierdził: „Zatrzymajmy się przede wszystkim na refrenie: «bo Jego łaska na wieki» [w przekładzie włoskim: «bo Jego miłosierdzie na wieki»]. W centrum zdania występuje słowo

⁴ Por. H. Paprocki, *Misterium Eucharystii. Interpretacja genetyczna liturgii bizantyjskiej*, Kraków 2010, s. 14; R. Bartnicki, *Ewangeliczne opisy Męki*, Warszawa 2011, s. 105.; R. Cantalamessa, *Pascha naszego zbawienia*, Kraków 1998, s. 39n.

⁵ Por. Paprocki, *Misterium Eucharystii*, s. 14; Bartnicki, *Ewangeliczne opisy Męki*, s. 106; Cantalamessa, *Pascha naszego zbawienia*, s. 41; E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, s. 151.

⁶ Por. tamże, s. 114.

⁷ *Misericordiae vultus* 7.

«miłosierdzie», które w rzeczywistości jest poprawnym, ale niepełnym tłumaczeniem oryginalnego pojęcia hebrajskiego *hesed*. Należy ono bowiem do charakterystycznego języka, jakim posługuje się Biblia dla wyrażenia przymierza Pana z Jego ludem. Za pomocą tego pojęcia próbuje się określić postawy, jakie kształtują się w ramach tej relacji: wierność, lojalność, miłość i oczywiście miłosierdzie Boże⁸.

Wiemy już z całego Psalterza, jak złożona jest semantyka tego słowa, jak wieloznaczny jest jego sens. Należy ono do teologii przymierza i obejmuje pełną miłości wierność Boga wobec tego zobowiązania, jakie zawarł On z człowiekiem. Dlatego łaska, dobroć, miłość, czułość, wierność, miłosierdzie, troskliwość, stałość – wszystkie te rzeczy są przywołane przez to słowo, które staje się przyczyną naszego uwielbienia i radości. Toteż Ps 136 jest hymnem liturgicznym uwielbienia i dziękczynienia, który rodzi się z entuzjastycznego i wdzięcznego serca (Ps 9,2; 86,12; 111,1; 138,1). Jest tekstem, który może towarzyszyć uroczystemu zanoszeniu *tódaħ*, dziękczynienia (Ps 107,22; 116,17). Jest ową pieśnią *tódaħ*, jak mówi trzykrotne *hódu*, „chwalcie, sławcie”, w pierwszych trzech wersetach. Jest hymnem wypływającym z radości: „Służcie Panu z weselem! Wśród okrzyków radości stawajcie przed Nim!” (Ps 100,2). Jest kantykiem, który rodzi się ze szczerości, a nie pochodzi od ludu, który „zbliża się do Mnie tylko w słowach i sławi Mnie tylko wargami, podczas gdy serce jego jest z dala ode Mnie” (Iz 29,13). Motyw uwielbienia Boga towarzyszy także liturgii chrześcijańskiej już od samego jej początku. Jego korzeni należy szukać w pierwszym rzędzie właśnie w tradycji żydowskiej, która w tym przypadku posługiwała się pojęciem *berakoth*, oznaczającym formuły błogosławienia i wielbienia Boga oraz poświęcania Bożej chwale całego świata i poszczególnych przejawów życia człowieka⁹

⁸ Benedykt XVI, *Psalm 136,1-9 – hymn paschalny [1]*. Audiencja generalna 9 listopada 2005, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_09112005.html [dostęp; 22.10.2015].

⁹ Por. L. Boyer, *Od liturgii żydowskiej do liturgii chrześcijańskiej*, w: *Eucharystia* (Kolekcja Communio 1), red. L. Balter i in., Poznań-Warszawa 1986, s. 128-129; A. Rebić, *Muzyka w Starym Testamencie*, Com 122 (2001), nr 2, s. 11-19.

Trzykrotne wezwanie do *tóda*, do wdzięcznego uwielbienia, do wyznania pełnego czci, zaczyna się werselem-antyfoną (w. 1a) często używanym w zbiorze Psalterza (Ps 100,5; 106,1; 107,1; 118,1; 135,3). Pierwszym tematem uwielbienia jest dobroć Boga, Jego bycie „przychylnym” człowiekowi, ale także Jego nieskończona doskonałość, która udziela się w stworzeniu i w historii. Drugim tematem uwielbienia jest sama osoba Boga, opisana za pomocą Jego imion, poczynając od fundamentalnego Jahwe (w. 1). Łączą się z nim dwa wyrażenia onomastyczne, mające uwypuklić absolutną transcendencję i jedyność Jahwe, a zatem przekształcić się w wyznanie monoteizmu. Poprzez semicki stopień najwyższy „Bóg nad bogami” i „Pan nad panami” podkreśla się Jego transcendentną osobowość, Jego wszechmoc, a więc Jego możliwość stwarzania i działania w sposób jedyny i doskonały. Dwa tytuły, które można znaleźć oddzielnie na innych miejscach w Biblii (Ps 8,2; 50,1; Dn 3,89-90; 11,36), spotykają się w parze jedynie w Pwt 10,17: „Pan, Bóg wasz, jest Bogiem nad bogami i Panem nad panami, Bogiem wielkim, potężnym i straszliwym, który nie ma względu na osoby...” Chodzi o wspaniałe wyznanie wiary (ww. 16 nn.), mające zilustrować prawdziwą religię, religię „obrzezania serca”

Charakterystyczną więc cechą psalmu jest cytowana antyfona, która stanowi znany już element liturgiczny, potwierdzony na początku Ps 106; 107; 118 (ten psalm jest częściowo litanijny) i w liturgii poświęcenia świątyni (zob. 2 Krn 5,13; 7,3.6; Ekd 3,11). Jest ona (antyfona) także wątkiem tematycznym, który łączy utwór i jego treść w jedną całość. Struktura pieśni, która pod względem poruszanych tematów i modułów literackich przypomina Ps 135 (identyczny z nią w ww. 10.17-22) oraz końcowy hymn Syr 51, koncentruje się na cudownych rzeczach (w. 4), przez które Pan objawił swą żarliwą miłość wobec swego sprzymierzeńca, Izraela. Tekst jest zatem oparty na artykułach wiary, które Izrael wyznawał w swoim „credo historycznym”, poświadczonym przez Pwt 26,5-9 i Joz 24,2-13. Modlitwa staje się syntezą historii zbawczej, a zatem całej Biblii, syntezą wyrażoną za pomocą hymnu „imiesłowowego”, pochwalnego.

Powtarzająca się w kolejnych wersach hymnu antyfona pozwala nam więc także zrekonstruować w przybliżeniu formalną

organizację liturgii, która kryje się za tym hymnem¹⁰. Psalm całościowo stosuje się do klasycznego modułu hymnicznego, dzielając go naprzemiennie tekstem credo, a więc zasadniczą treścią hymnu, tak aby każdy segment tekstu był przerywany antyfoną, która zawsze łączy się z początkowym „Chwalcie” „Bo” (*kī*) wiąże ów refren z całym hymnem pochwalnym, podając jego zasadniczą motywację, oraz z poszczególnymi elementami wyznania wiary, ujawniając ich wspólną przyczynę z zachowaniem różnorodności wyznawanych artykułów wiary. *Hesed* z wszystkimi swoimi odcieniami znaczeniowymi jest przyczyną każdego uwielbienia, każdego dziękczynienia, każdego zbawienia. Prymat miłości Bożej jest kluczem hermeneutycznym kosmosu i historii¹¹.

Wspomina się tu o trzech artykułach wiary, odwołując się do reminiscencji biblijnych: stworzenie (ww. 4-9), wyzwolenie w ramach Wyjścia i wędrówki przez pustynię (ww. 10-20), oraz dar ziemi obiecanej (ww. 21-22). Następuje unifikacja dwóch objawień Boga należących do różnych sfer: kosmicznej (stworzenie jest rzeczywiście nieobecne w credo w Pwt 26, i Joz 24) i historycznej (zob. Ps 18 i 135). Złączenie tych dwóch różnych dróg dokonuje się właśnie za pomocą wspomnianej antyfony i Bożej *hesed*. Papież Benedykt mówi, że „jest to syntetyczne przedstawienie głębokiej międzyosobowej więzi nawiązanej przez Stwórcę ze swym stworzeniem. W ramach tej więzi Bóg nie jawi się w Biblii jako niewzruszony i bezlitosny Pan, ani jako mroczna i nieprzenikniona istota, niczym fatum, z którego tajemniczą mocą nadaremna rzecz jest walczyć. Objawia się On natomiast jako Osoba, która miłuje swe stworzenia, czuwa nad nimi, towarzyszy im na drogach historii i cierpi z powodu niewierności, z jaką lud często odpowiada na Jego *hesed*, Jego miłosierną i ojcowską miłość”¹². Natura i historia są w ten sposób połączone kategorią

¹⁰ Por.. G. Ravasi, *Psalmy*, cz. 5, *Psalmy 128-150 (wybór)*, Kraków 2009, s. 124.

¹¹ Jan w swoim prologu definiuje pełnię Boga za pomocą dwumianu *charis* i *aletheia*, który powiela klasyczny dwumian przymierza *hesed* i *emet*. Ta pełnia, która według Jana znajduje w Chrystusie swoją najwyższą manifestację, jest tym, co kieruje historią, jest istotą objawienia Boga, jest uprzywilejowanym tematem każdej modlitwy pochwalnej. Zob. Ravasi, *Psalmy*, s. 136.

¹² Benedykt XVI, *Psalm 136,1-9 – hymn paschalny [1]*. Audiencja generalna 9 listopada 2005.

historyczną Boga przymierza, a stworzenie staje się pierwszym artykułem wiary, pierwszą „historyczną” manifestacją Boga.

3. Miłosierdzie Boga w stworzeniu i w historii Izraela

Wyznanie, które nazywane jest „małym credo historycznym Izraela” (Pwt 26,5-9; Joz 24,2-13), zaczyna się w ten sposób od artykułu wiary, nie występującego w tego rodzaju starożytnych formułach credo: stworzenia, pierwszego spośród Boskich „mirabiliów” Tematyka dotycząca stwórczego dzieła Boga obecna jest także w wielu psalmach, które nie tyle podają teologiczną naukę o stworzeniu świata i człowieka, ile koncentrują swoją myśl na wysławianiu Stwórcy za dokonane przez Niego dzieła¹³. Bóg bowiem poprzez swoje cudowne dzieła, mające fundamentalne znaczenie dla ludzkiego zbawienia, objawił się i pozwolił się poznać człowiekowi, który pragnie utrwalić to zbawcze działanie w liturgicznych celebracjach (por. Ps 111,4)¹⁴. Stąd też Stary Testament świadczy o tym, że Bóg objawił siebie i swoją wolę przede wszystkim poprzez swoje dzieło stworzenia. Przekonanie to znalazło swój wyraz w słowach psalmisty: „Niebo ogłasza chwałę Boga, firmament obwieszcza dzieło rąk Jego. Dzień dniowi przekazuje słowo, noc nocy oznajmia naukę” (Ps 19,2-3).

Podobną konstatację na temat świadectwa dzieł stwórczych, które wskazują na swojego Sprawcę, można znaleźć w Psalmie 8, gdzie budzące zachwyt niebieskie ciała świecące zostały ukazane jako „dzieła Bożych palców”: „Gdy patrzę na niebo, dzieło Twoich palców, księżyc i gwiazdy, które utwierdziłeś...” (Ps 8,4). To wszystko, co człowiek podziwia, skłania go do wychwalania Stwórcy, gdyż sam zdaje sobie sprawę, że piękno stworzonego świata jest jednocześnie świadectwem blasku chwały Bożego miłosierdzia wobec stworzenia: „Czym jest człowiek, że o nim pamiętasz, i czym syn człowieczy, że troszczysz się o niego?” (Ps 8,5). Przedstawiony w psalmach świat, jako stwórcze dzieło Boga (por. Ps 104; 124,8; 145,5; 146,6), opowiada równocześnie o Bożych przymiotach, takich jak wszechmoc (por. Ps 74,12-17; 89,6-16),

¹³ Por. G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 119.

¹⁴ Por. H.-J. Kraus, *Psalms 60-150. A Continental commentary*, Minneapolis 1993, s. 358.

mądrość (por. Ps 104,24), dobroć (por. Ps 65,10-14) i wierność (por. Ps 56,6; 119,8-9). Boże dzieło stworzenia wzbudza podziw człowieka dla wielkości Stwórcy (por. Ps 8,5-7; 65,6-9), a także skłania go, by obdarzył dobrego Boga bezgranicznym zaufaniem (por. Ps 55,11.21; 75,26-28)¹⁵.

Kolejną, a z punktu widzenia jakościowego i ilościowego dominującą pozycję zajmuje fundamentalny artykuł wiary dotyczący wyjścia z Egiptu, które tutaj jest przedstawione z odniesieniem do paralelnego Ps 135, tekstu Księgi Wyjścia, a także psalmów historycznych, takich jak Ps 78 lub 105. Czasownik „uderzyć”, oznaczający skuteczne działanie Boga przeciwko nieprzyjaciołom Izraela, zamyka w inkluzji całą tę sekcję. Zaczyna się ona, podobnie jak w Ps 135,8-9, od emblematycznej plagi, streszczającej wszystkie pozostałe, to znaczy plagi pierwotnych (Ps 78,52; 105,36; Wj 11-12), która w kontekście liturgicznym nabiera szczególnego znaczenia. Nawiązuje ona bowiem do poświęcenia Bogu pierwotnych żydowskich oraz do etymologii paschy jako „przejścia” (*pesah*) anioła zagłady przez żydowskie mieszkania. Pascha żydowska jest związana z ingerencją Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba w losy narodu izraelskiego, który pozostawał w niewoli egipskiej. Izraelici „narzekali na swoją ciężką pracę i jęczeli, a narzekanie na ciężką pracę dochodziło do Boga” (Wj 2,23). Bóg wyprowadził ich z Egiptu i wprowadził do Ziemi Obiecanej¹⁶. Aspekt pozytywny wyzwolenia związanego z Wyjściem jest natomiast wyrażony w w. 11 za pomocą typowego czasownika *js'*, który zakłada radykalne „wyjście”, podobne do wyjścia z łona matki do nowego zrodzenia. Z łona morza (w. 13), symbolu nicości, zła, niewoli, rodzi się nowy lud¹⁷.

¹⁵ Por. P. Auvray, *Stworzenie*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań – Warszawa 1982, s. 911.

¹⁶ Por. S. Wypych, *Niektóre tematy teologiczne Pięcioksięgu*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, s. 166-167; zob. S. Łach, *Pochodzenie Paschy biblijnej*, w: *Księga Wyjścia*, Poznań 1964, s. 325-330.

¹⁷ Por. Ravasi, *Psalmy*, s. 141-142. Idea nowego stworzenia była znana już pisarzom ST oraz w judaizmie i w innych literaturach pozabiblijnych. Szczególnie prorocy zapowiadali nowe stworzenie na czasy eschatologiczne i mejsjańskie (por. Iz 43,18-21; 65,17; 66,22; Jr 31,21n.31n; Ez 36,26; Ps 51,12). Jr 31,21n.31n umieszcza opis nowego stworzenia w atmosferze soteriologicznej, mówiąc o zbawczej przyszłości nowego przymierza, scharakteryzowanego jako nowe stworzenie. Chodzi mu o odnowienie miłości ludzkiej do Boga, a to jest

Od w. 16 do w. 20 mamy natomiast opis pustyni, czasu wędrówki pod wodzą Boga. Pierwszy czasownik jest wyrażony w formie participium odniesionego do Boga: „ten, który prowadził” Jahwe był przewodnikiem, który przez obłok i słup ognia wyznaczał szlak zbawienia pośród wszystkich trudów i niebezpieczeństw. Tak jak w Ps 135, przeszkoda stojąca na drodze między Hebrajczykami a ziemią wolności ma charakter polityczno-wojskowy i jest wywołana oporem plemion tubylczych zamieszkujących obszary, przez które przechodził Izrael. W epickim tonie zostają oni dwukrotnie określani mianem „wielkich władców – potężnych władców” W rzeczywistości przytoczone przykłady dotyczą dwóch mało znaczących królów transjordańskich, Sichona i Oga, spotkanych już w Ps 135,11, pokonanych przez Izraela u progu wejścia do ziemi obiecanej (Lb 21,21-35; Pwt 1,4; 3,1-13; Joz 2,10). Są oni wybrani jako archetyp zbawienia uzyskanego przy pomocy Jahwe wbrew wszelkim przeszkodom historii (zob. Ne 9,22; Jr 48,45). Pustynia jest zwyczajną paralełą morza z punktu widzenia symbolicznego. Obie te rzeczywistości reprezentują przejście przez zło i nicość, z którego Izrael pod wodzą Boga wychodzi wolny i gotów otrzymać wielki dar ziemi.

Ostatnim artykułem wiary tego credo jest „dar” ziemi (ww. 21-25). Czasownik *ntn*, „dawać”, tworzy inkluzję całej strofy, tak jak dominował również w credo w Joz 24. Ziemia jest darem, który domaga się odpowiedzi. Podobnie jak w Ps 135, 12, który stanowi echo Pwt 4,38 (por. także Am 2,10), ziemia jest przekazana przez najwyższego Pana Jego wasalowi – „słudze”, Izraelowi, w „dziedzictwo” (ww. 21-22). Słowo to należy do klasycznego słownictwa przymierza i podboju ziemi. Występuje 222 razy w całym Starym Testamencie i wyraża posiadanie związane z trwałym prawem własności. Ale jak wyjaśnia Pwt, to prawo opiera się wyłącznie na obietnicy i darze Jahwe. Historia przebywania Izraela na ziemi palestyńskiej charakteryzuje się szeregiem róż-

czynem nowego stworzenia. Akcentuje się tu przemianę wewnętrzną człowieka. Ez 36,26 rozwija myśl o przemianie wewnętrznej człowieka, mówiąc o nowym sercu (ta sama idea także w Ps 51,12). Iz 43,18nn; 65,17; 66, 22 jeszcze bardziej poszerza pojęcie nowego stworzenia rozciągając nowy akt stwórczy Boga na całą naturę, a nie tylko na człowieka. Mówi on posługując się terminami apokaliptycznymi o nowym niebie i o nowej ziemi. Por. J. Kozyra, *Nowe stworzenie – kaine ktisis*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 11 (1978) s. 13.

nych wydarzeń chwalebnych i tragicznych, które sięgają „dziś” psalmisty. Dlatego od w. 23 zmienia się konstrukcja gramatyczna i perspektywa naszego Psalmu. Zostawia się obszar historii początków, aby przywołać niedawną przeszłość, w której doznane upokorzenia pozostają stale obecne w duchu. Dzieło Boże nabiera teraz charakteru ciągłej aktualności¹⁸.

4. Miłosierdzie wobec „wszelkiego ciała”

Zakończenie utworu (w. 25) otwiera horyzont Izraela po „wszelkie ciało”, jak mówi hebrajski oryginał. Poeta jest przekonany, że opatrnościowe i zbawcze spojrzenie Boga musi trwać i rozszerzać się we wszystkich kierunkach świata i historii właśnie dlatego, że przez stworzenie objęło wszystko, co istnieje. Oczywiście, myśl biegnie przede wszystkim do Izraela, który od Boga otrzymał „chleb” (*lehem*) manny na pustyni i ziemię „mlekiem i miodem płynącą” (Wj 3,8; 13,5; 33,3; Kpł 20,24; Pwt 26,15; 27,3; Ps 106,24). Teraz jednak dar Boży przekracza tę uprzywilejowaną historię i dochodzi do wszystkich istot żyjących, których „oczy wyglądają Ciebie, Ty zaś dajesz im pokarm we właściwym czasie” (Ps 145,15). Dociera także do „bydła, piskląt kruka” (Ps 147,9; zob. zwłaszcza Ps 104,27-29, a następnie Rdz 6,13.17; 7,15). Człowiek także jest „ciałem” kruchym i przemijającym¹⁹

Papież Benedykt, tak konkluduje swoje rozważania: „Te wzniosłe, sławiące słowa, wykraczające poza rzeczywistość tej ziemi, wychwalają Boży dar, kierując nasze oczekiwania ku najwyższemu darowi życia wiecznego z Bogiem. Darowi, który pozwala ludowi być wolnym, darowi, który rodzi się – jak nieustannie powtarza antyfona, występująca po każdym wersecie – z *hesed* Pana, czyli z Jego miłosierdzia, z Jego wierności zobowiązaniu przyjętemu w przymierzu z Izraelem, z Jego miłości, wciąż przejawiającej się w «pamięci» (por. Ps 136 [135],23). W okresie «poniżenia», czyli następujących po sobie prób i udręk, Izrael będzie zawsze odkrywał zbawczą rękę Boga wolności i miłości. Również w czasie głodu i nędzy Pan będzie interweniował, by ofiarować całej ludzkości

¹⁸ Por. Ravasi, *Psalmy*, s. 144.

¹⁹ Tamże, s. 145.

pokarm, potwierdzając tym samym swą tożsamość jako Stwórcy (por. w. 25). W Psalmie 136 [135] przeplatają się zatem dwa sposoby jedyne Objawienia Bożego – w kosmosie (por. ww. 4-9) i w dziejach (por. ww. 10-25). Oczywiście, Pan jest transcendentny jako Stwórca i Sędzia istnienia, ale jest On również blisko swoich stworzeń, wkraczając w przestrzeń i czas. Nie pozostaje poza nimi, w odległych niebiosach. Co więcej, Jego obecność pośród nas osiąga swój szczyt we wcieleniu Chrystusa. Tę właśnie prawdę ukazuje w przejrzysty sposób chrześcijańska interpretacja Psalmu, o czym świadczą Ojcowie Kościoła, którzy upatrują szczyt dziejów zbawienia oraz najwyższy znak miłosiernej miłości Ojca w darze Syna jako Zbawiciela i Odkupiciela ludzkości (por. J 3,16). I tak św. Cyprian, męczennik z III w., na początku swojego traktatu *O dziełach miłosierdzia i jałmużnie* kontempluje ze zdumieniem dzieła, jakich Bóg dokonał w Chrystusie, swoim Synu, dla dobra swego ludu, co przeradza się na koniec w entuzjastyczne uznanie Jego miłosierdzia: «Droży bracia, liczne są i wielkie Boże dobrodziejstwa, które hojna i obfita dobroć Boga Ojca i Chrystusa sprawia i zawsze będzie sprawiać dla naszego zbawienia; żeby nas bowiem ustrzec, obdarzyć nowym życiem i móc nas odkupić, Ojciec posłał swojego Syna. Syn, który został posłany, pragnie być nazywany również Synem człowieczym, aby nas uczynić synami Bożymi. Uniżył się, by podnieść naród wcześniej na ziemi leżący, został zraniony, aby leczyć nasze rany, stał się niewolnikiem, by doprowadzić do wolności nas, którzy byliśmy niewolnikami. Zgodził się na śmierć, by śmiertelnym móc ofiarować nieśmiertelność. Oto liczne i wielkie dary Bożego miłosierdzia»²⁰.

Słusznie podsumowuje G. Ravasi, że „Credo jest skończone, ale nie zamknięte. Miłość Boga jest bowiem wieczna. Choć przejawia się w wydarzeniach cząstkowych, nigdy się nie wyczerpuje. Jedyna i jednakowa jest różnorodna w swoich wcieleniach. Dlatego psalm w zakończeniu zatacza krąg, powracając do początku w pewnego rodzaju wiecznym uwielbieniu, ponieważ Bóg nigdy

²⁰ Benedykt XVI, *Psalm 136,1-9 – hymn paschalny [1]*. Audiencja generalna 9 listopada 2005.

nie przestanie kochać, zbawiać, dawać, a więc nasze dziękczynienie nigdy nie będzie mogło wygasnąć²¹.

Notatka o Autorze: ks. dr Sławomir Radulski, pallotyn, absolwent Instytutu Nauk Biblijnych KUL, duszpasterz w Otwocku i wykładowca WSD w Ołtarzewie.

Streszczenie

W bulli *Misericordiae vultus* ogłaszającej Nadzwyczajny Jubileusz Miłosierdzia, papież Franciszek odwołuje się do refrenu Psalmu 136: „Bo Jego miłosierdzie na wieki” Wspomina ten Psalm w kontekście Ostatniej Wieczerzy Chrystusa. Rzeczywiście, Ostatnia Wieczerza, a przez nią każda Eucharystia staje się wielkim aktem uwielbienia Boga i Jego miłosierdzia.

Podobnie papież Benedykt XVI nauczał, że miłosierdzie – *hesed*, będące wyrazem Przymierza, jakie Bóg zawarł ze Swoim ludem, jest potwierdzeniem wierności Boga wobec człowieka. Bóg manifestuje swe miłosierdzie poprzez dzieło stworzenia świata oraz w historii Izraela. Tak więc stworzenie, wyjście z Egiptu i droga przez pustynię oraz obiecany dar ziemi objawiają Jego *hesed* – miłosierdzie.

W końcu miłosierdzie zwraca się nie tylko ku Izraelowi, ale także do wszystkich ludzi poprzez dar życia wiecznego nam ofiarowany.

Słowa kluczowe miłosierdzie, *hesed*, stworzenie, historia.

²¹ Por. Ravasi, *Psalmy*, s. 146.

Sommaire

«Car Sa miséricorde à jamais» – Psaume 136

Dans sa bulle Misericordiae vultus

Dans sa bulle *Misericordiae vultus* le pape François annonce l’indication du Jubilé extraordinaire de la Miséricorde et il fait appel au Psaume 136 « Car Sa miséricorde à jamais ». Il mentionne ce Psaume au contexte de la Dernière Cène du Christ. Réellement, la Dernière Cène et par celle-ci chaque Eucharistie devient le grand acte d’adoration de Dieu et de Sa miséricorde.

Le pape Benoît XVI enseignait pareillement, que la miséricorde – *hesed* est l’expression de l’Alliance que Dieu a fait avec Son peuple et l’affirmation de la fidélité de Dieu à l’égard de l’homme. Dieu manifeste Sa miséricorde par l’oeuvre de la création du monde et dans l’histoire de l’Israël. C’est ainsi que la création, l’exode de l’Égypte, la route au désert et le don promis de la terre révèlent Sa *hesed* – la miséricorde.

Enfin la miséricorde s’adresse pas seulement au Israël, mais aussi au tout le monde par le don de la vie éternelle, qui nous est offert.

Thum. Sławomir Radulski

Mots-clés: la miséricorde, *hesed*, la création, l’histoire,