



## Obsah

### Štúdie

<b>Gianni BARBIERO SDB</b> Nenasilný Mesiáš v Ž 110 .....	47-71
<b>Frank-Lothar HOSSFELD</b> Dejinné zastavenia Izraela ako ráz tiahnuci sa Žaltárom .....	72-81
<b>Petr CHALUPA</b> Nová píseň v knize Izajáš, v knize žalmů a v Jánově Zjevení .....	82-95
<b>František ÁBEL</b> Žalmy v Pavlovej zvesti v kontexte komplexít intertestamentárneho judaizmu .....	96-141
<b>Abstrakty</b> .....	142-146
<b>Oznamy</b> .....	147-150





*Studia Biblica Slovaca* je časopis zameraný na skúmanie Svätého písma Starého a Nového zákona predovšetkým zo stránky filologickej, historickej, exegetickej a teologickej.

Ročník IV (2012), číslo 2

Vydáva Univerzita Komenského v Bratislave, Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta Kapitulska 26, 814 58 Bratislava 1, IČO 0039786510

Rediguje: Blažej ŠTRBA (Badín)

Redakčná rada: Jaroslav BROŽ (Praha, CZ) – Peter DUBOVSKÝ SJ (Roma, I) – Pavol FARKAŠ (Nitra) – Peter FEDOR (Lubica) – Juraj FENÍK (Košice) – Sr. Júlia Daniela ISKROVÁ OP (Ružomberok) – Róbert JÁGER (Prešov) – Jozef JANČOVIČ (Bratislava) – Róbert LAPKO (Košice) – Milan SOVA (Bratislava) – Peter ŠOLTÉS (Oestrich-Winkel, D) – Jozef TIŇO (Bratislava) – František TRSTENSKÝ (Spišské Podhradie) – Pavol VILHAN (Badín) – Sr. Gabriela Ivana VLKOVÁ OP (Olomouc, CZ)

Za lektorovanie všetkých článkov zodpovedá redakčná rada.

Výkonný redaktor: Martina Korytiaková

Jazyková úprava: Elena Slaná

Obálka: Martin Kňazek

Príspevky v slovenčine alebo češtine, alebo knihy na recenziu prosíme adresovať na jednu z adries: Redakcia *Studia Biblica Slovaca*, Banská 28, 976 32 Badín (Slovakia), tel.: (00421) 048/418 22 42, redakcia@biblica.sk, www.biblica.sk, František Trstenský, Teologický inštitút, Spišská Kapitula 6, 053 04 Spišské Podhradie (Slovakia), tel.: (00421) 053/419 41 80, f.trstensky@centrum.sk.

Príspevky sa požadujú v elektronickej podobe (disketou alebo pripojeným dokumentom e-mailu, podľa možnosti v Microsoft Word formáte s typom písma Times New Roman) alebo vo vytlačenej forme (A4, riadkovanie 1,5). Ak sú používané iné typy písma pre hebrejštinu a gréčtinu ako v BibleWorks, tak upresniť aké. Príspevok typu štúdia, poznámka alebo reflexia musí byť doplnený zhrnutím nie dlhším ako 150 slov, jeho anglickou verziou a zoznamom bibliografie. Nevyžiadané rukopisy sa nevracajú. Redakcia si vyhradzuje právo upraviť titulok a vykonať potrebnú jazykovú a štylistickú úpravu prijatých príspevkov.

Objednávku posielat' na adresu redakcie alebo na kniznica@xaver.sk.

Bankové konto: 4008274864/7500, IBAN: SK28 7500 0000 0040 0827 4864

Články časopisu sú abstrahované v troch svetových periodikách: *Old Testament Abstracts* ISSN 0364-8591, *New Testament Abstracts* ISSN 0028-6877 a *Elenchus of Biblica*.

***Studia Biblica Slovaca***

Printed in Slovakia. Vychádza dvakrát do roka.

Cena: 5,- €

ISSN 1338-0141

EV 3744/09

## Contents

### Treaties

<b>Gianni BARBIERO SDB</b> The Peaceful Messiah of Ps 110 .....	47-71
<b>Frank-Lothar HOSSFELD</b> Stations of the History of Israel as throughout shaping of the Psalter 72-81	
<b>Petr CHALUPA</b> New Song in the Book of Isaiah, in the Book of Psalms and in the Book of Revelation .....	82-95
<b>František ÁBEL</b> The Psalms in Paul's message in the Context of the Second Temple Judaism Complexities .....	96-141
<b>Abstracts</b> .....	142-146
<b>Communications and references</b> .....	147-150



## Nenásilný Mesiáš v Ž 110

*Gianni Barbiero SDB*

Ž 110 je dôležitý žalm pre nás kresťanov. V Novom zákone je to absolútne najcitovanejší žalm a dostal sa aj do nášho Kréda. Keď hovoríme, že Ježiš Kristus „sedí po pravici Otca“, používame slová Ž 110, v ktorom Boh hovorí svojmu Mesiášovi: „Sed' po mojej pravici“ (v. 1b). List Hebrejom rozvíja tému Kristovho kňazstva a vzťahuje naňho slová v. 4: „Ty si kňaz naveky, na spôsob Melchizedecha“ (porov. Heb 7). Nie je náhodou, že Ž 110 má v rímskom breviári úctyhodné miesto, recituje sa v každých nedeľných večerách.

Možno sme tak zvyknutí modliť sa ho, že nevenujeme pozornosť dost' krutým obrazom vo vv. 5-6: „On drví kráľov v deň svojho hnevu, uskutočňuje súd medzi národmi, naplňuje mŕtvolami, rozlamuje hlavy v širom kraji“. Surovosť týchto obrazov ešte vzrastá, ak prijmeme návrh, predložený jedným autorom, a síce chápať „potok“, o ktorom hovorí v. 7 ako taký, ktorý je z krvi zabitých nepriateľov, to by bola krv, ktorú by Mesiáš pil, zdvihnúc potom hrdo hlavu na znak víťazstva<sup>1</sup>.

Môže sa v takomto kontexte hovoriť o „nenásilnom Mesiášovi“? Toto je výzva pre túto moju štúdiu. Budem ju rozvíjať v troch momentoch. Najprv navrhnem preklad textu; na druhom mieste načrtnem jeho štruktúru; nakoniec sa pozastavím nad niektorými charakteristikami Mesiáša, ktoré žalm predstavuje.

---

\* Prednáška odznela počas medzinárodnej konferencie Žalmy z pohľadu ich autorov a neskoršej recepcie, Badín – Slovensko, 13. septembra 2012. Z talianskeho originálu preložil Milan Tomaga.

<sup>1</sup> J. Becker venoval vyčerpávajúci článok v. 7 a dospel k prekladu: „Viac než z potoka, on (= JHWH) sa napije (krvi svojich nepriateľov)“ alebo alternatívne: „Z potoka sa on napije (krvi).“ Porov. BECKER, Zur Deutung, 30. „Pit' krv“ sa otvorene javí ako kanibalský a odpudzujúci obraz, tak pre Boha ako aj pre Mesiáša. Taký obraz nie je v Biblii nikdy použitý. Porov. kritika od VON NORDHEIM, *Geboren von der Morgenröte*, 101-102.

## Preklad

ŽALMISTA	<sup>1</sup> <i>Dávidov. Žalm.</i>	(ON)
JHWH	<i>Výrok JHWH môjmu Pánovi: “Sed’ po mojej pravici, kým ja robím z tvojich nepriateľov podnožku tvojim nohám“.</i>	(TY)
ŽALMISTA	<sup>2</sup> <i>Žezlo tvojej moci vystrie JHWH zo Siona: vládni uprostred tvojich nepriateľov! <sup>3</sup>Tvoj ľud je z dobrovoľníkov, v deň tvojej sily, vo svätých ozdobách. Z lona zorničky tebe rosa tvojej mladosti.</i>	(TY)
ŽALMISTA JHWH	<sup>4</sup> <i>Prisahal JHWH, a neľutuje: “Ty si kňaz navždy na spôsob Melchizedecha“.</i>	– (TY)
ŽALMISTA	<sup>5</sup> <i>Adonai je po tvojej pravici, on drví kráľov v deň svojho hnevu, <sup>6</sup>uskutočňuje súd medzi národmi, naplňuje mŕtvolami, rozlamuje hlavy v širom kraji. <sup>7</sup>Z potoka cestou pije (môj Pán), preto dvíha hlavu.</i>	(TY)      (ON)

Predstavený preklad chce byť verný MT, ktorý je chápaný ako kánonický text. Zároveň sa vzdáva odvolávania sa, v prípade ťažkostí, na G alebo na dohady iného druhu. Nie bez rešpektu voči prekladu predstavenému gréckym textom, sa nám zdá, že v prípade Ž 110 tento predstavuje určitý sekundárny vývin vzhľadom k hebrejskému textu, ktorý je podľa nás zrozumiteľný a koherentný.

Ťažkosti MT sú prítomné najmä vo v. 3 a vo vv. 5-7. Ako lepšie uvidíme počas vymedzovania štruktúry, vv. 2-3 ukazujú tri rozličné postavy: Boh (v. 2), ľud (v. 3abc) a Mesiáš (v. 3de). Pojednávanie o ľude (עַמְךָ „tvoj ľud“, v. 3a) je podstatné v teológii V. knihy žaltára, preto je vynikajúco zaradené vo svojom kontexte. Neexistuje nejaký dôvod pre nahradenie „tvoj ľud“ za „s tebou“, zmeniac tak interpunkciu MT ako to robí G<sup>2</sup>. Verš 3abc hovorí o mesiášskom ľude, predstavujúc ho ako „oblečeného do svätých ozdôb“ (בְּהַדָּרָה קִדְשׁ). Je pravda, že tento typ odevu nesúhlasí s výrazom „v deň tvojej sily“, ktorý predsa vyvoláva myšlienku na boj. A kvôli tomu rôzni autori navrhli zmenu textu, s viac-menej fantazijnými dohadmi<sup>3</sup>. Naproti tomu kňazský charakter ľudu v boji súhlasí s tým istým charakterom jeho vojvodu, ktorý nie je nazvaný „kráľ“, ale „kňaz“ (כֹּהֵן, v. 4).

Ďalšiu ťažkosť predstavujú vv. 5-7<sup>4</sup>. Problémom tu nie je ani tak preklad, ako chápanie, na koho sa vzťahujú tieto obrazy. Kto je subjekt týchto slovíes? Vo v. 5 je subjekt jasný: ide o „Adonai“, čiže o Boha. Mesiáš je predmet, o ňom sa hovorí v druhej osobe: „Adonai je po *tvojej* pravici“ (v. 5a). Títo dvaja bojujú, a Boh je po pravici Mesiáša, aby ho obraňoval. Tiež subjekt vo v. 6 môže byť jedine Boh, ktorý teraz v praxi uskutočňuje to, čo povedal vo v. 1: „Seď po mojej pravici, kým ja robím z tvojich nepriateľov podnožku

<sup>2</sup> Pre v. 3 citujeme niektorých autorov, ktorí v poslednej dobe na základe seriózných argumentov vyslovili hypotézu, že G predstavuje, aspoň sčasti, originálny hebrejský text (premazorétsky): BARTHÉLEMY, *Critique textuelle*, 736-750 („Avec toi est le principat au jour où [se déploie] ta valeur / sur les saintes montagnes, du sein de l'aurore / sors comme la rosée: je t'ai engendré!“; 748; porov. aj SCHENKER, *Textkritik und Textgeschichte*, 172-190; VON NORDHEIM, *Geboren von der Morgenröte*, 80-90 („Dein Volk ist Freiwilligkeit am Tag deiner Macht. In heiligem Schmuck, aus dem Mutterleib der Morgenröte, habe ich dich – dich den Tau – gezeugt“, 130); HOSSFELD – ZENGER, *Psalms 3*, 142-143 („To me is the dignity on the day of your power/birth. On holy mountains, out of the womb of the dawn I bore/begot you as dew“, 142). Diskusia o jednotlivých argumentoch sa vymyká perspektíve tohto vzťahu; v každom prípade naša voľba sledovať MT sa nám zdá legitímna. Samotní citovaní autori prijímajú pre MT náš preklad.

<sup>3</sup> Pre ich zoznam porov. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle*, 736-748.

<sup>4</sup> Okrem článku J. Beckera vyznačeného v poznámke 1, pozri pre súvis GILBERT – PISANO, *Psalm 110* („The Lord is at your right hand. He /the king/ will crush kings on the day of His wrath. He will judge among the nations, he will heap up corpses. He will crush heads over a great land. He will drink from a torrent on the way; therefore He /the Lord/ will lift up his /the king's/ head“, 355). Zo svojej strany E. Zenger, tak ako J. Becker, pripisuje tri verše Bohu (HOSSFELD – ZENGER, *Psalms 3*, 143).

tvojím nohám“. Je to Boh, nie Mesiáš, ktorý bojuje a kladie nepriateľov Mesiášovi pod nohy.

Diskurz je odlišný vo v. 7, kde je ťažko predstaviť si, že Boh pije z potoka: bol by to jediný prípad v Biblii<sup>5</sup>. Zo štrukturálneho uhla pohľadu, fakt, že tu sa hovorí o Mesiášovi v tretej osobe, zodpovedá v. 1b („Výrok JHWH môjmu Pánovi“): sú to jediné dve frázy v žalme, kde sa toto stáva, a umiestnené tak ako sú, na začiatku a na konci poémy, tvoria inklúziu. A nielen to, ale ako uvidíme lepšie, keď budeme hovoriť o štruktúre, v. 7 zodpovedá v. 3de. Rose, ktorá sa rodí z mýtického lona zornice (מַרְחֵם מִשְׁחָר) a obnovuje mesiášovu mladosť, zodpovedá voda, ktorú on pije z taktiež mýtického eschatologického potoka (מַנְחֵל בְּדָרֶךְ), obnovujúc tak svoje sily. Teda podľa nášho názoru, vv. 5-6 majú ako subjekt JHWH, zatiaľ čo v. 7 má ako subjekt Mesiáša, t. j. „môjho Pána“, o ktorom hovoril v. 1b. Sloveso מָחַץ, pre vv. 5b a 6c má funkciu inklúzie pre konanie JHWH vo vv. 5-6.

Efektom pitia z potoka je „zdvihnutie hlavy“. Tieto dve veci sú prepojené, ako zdôrazňuje aj výraz „a preto“. V Starom zákone „zdvihnúť hlavu“ je výrazom víťazstva nad nepriateľmi, ako ukazuje Ž 27,6: „Teraz sa dvíha moja hlava (יָרוּם רִאשִׁי) nad nepriateľov, čo ma obkľučujú“<sup>6</sup>. M. von Nordheim pozoruje, že toto vyjadrenie, tak v Mezopotámii ako aj v Egypte, je súčasťou kráľovskej ideológie<sup>7</sup>, a tak potvrdzuje naše presvedčenie, že subjektom frázy je Mesiáš. Sugestívne sa nám zdá zblíženie s egyptskou tradíciou navrhnuté R. Kilianom, podľa ktorého „zdvihnúť hlavu“ je synonymom „prebudenia sa zo sna“ a je alúziou na život po smrti<sup>8</sup>. Ak je toto pravda, tak by bol ešte evidentnejší súvis s „rosou tvojej mladosti“ vo v. 3. Rosa, tak ako aj voda potoka, majú ako účinok darovanie nového života.

<sup>5</sup> V tomto zmysle pozri ADAM, *Der königliche Held*, 84, pozn. 210; VON NORDHEIM, *Geboren von der Morgenröte*, 99-112.

<sup>6</sup> Naproti tomu v Ž 83,3; Sdc 8,28 sú to nepriatelia, ktorí pyšne „dvíhajú hlavu“ proti žalmistovi alebo Izraelu.

<sup>7</sup> Čo sa týka Mezopotámie, autorka cituje pasáž, v ktorej boh Enlil „dvíha hlavu“ kráľovi Šulgi: „The immutable scepter of Hanna he placed in his hand. Upon a royal seat, which may not be overthrown, he let him raise (his) head heavenward“. Taktiež v jednom sumerskom hymne na kráľa Lipitistara čítame: „Lipitistar, kráľ, ktorý pyšný dvíha svoju hlavu, kráľ na vysokom tróne“ (VON NORDHEIM, *Geboren von der Morgenröte*, 111).

<sup>8</sup> „Podľa egyptského spôsobu myslenia zdvihnúť hlavu je znakom života. Kto dvíha hlavu, je živý. Prebudil sa z prostredia spánku ako z prostredia smrti a začína obnovený, posilnený život“ (KILIAN, *Relecture*, 247).

## Štruktúra

Rozliční autori navrhli redakčné rozdelenie Ž 110<sup>9</sup>. Prvá časť (vv. 1-3), silne ovplyvnená kráľovskou ideológiou, by bola predexilová a vzťahovala by sa na jedného z júdskych kráľov, dediča Nátanovho proroctva, kým druhá časť (vv. 4-6), s dôrazom na kňazstvo, by bola mesiášska a poexilová. Dosiaľ uskutočnené pozorovania hovoria proti takému rozdeleniu. Podľa našej mienky je Ž 110 silne jednotný a štúdium štruktúry to jasne ukazuje (porov. *Tab. 1*).

Tabuľka 1

	שב לימיני הדם לרגליך:	לדוד מזמור נאם יהוה לאדני עדי־אשית איביך	Titul A. I Výrok JHWH
רדה בקרב איביך: בהדריקדש	ישלח יהוה מציון ביום חילך לך טל ילדתיך:	מטה־עזך עמך נדבת מרחם משחר	B. Vývoj (statický)
	ולא ינחם על־דברתי מלכ־צדק:	נשבע יהוה אתה־כהן לעולם	A'. II Výrok JHWH
	מחץ ביום־אפו מלכים: מלא גויות על־ארץ רבה: עליכן ירים ראש:	אדני על־ימינך ידין בגוים מחץ ראש מנחל בדרך ישתה <sup>7</sup>	B'. Vývoj (dynamický)

Žalm je zložený z titulu (v. 1a) a z dvoch častí, vv. 1b-3 a 4-7. Každá z nich je zložená z 12 stichov; prvá pozostáva z 28 slov, druhá z 27<sup>10</sup>. Tiež každá z dvoch častí sa ďalej delí na dve strofy: v. 1b-e a vv. 2-3 a zodpovedajúco vv. 4.5-7. Začiatok každej strofy je označený prítomnosťou tetragramu (יהוה, vv. 1b.2b.4a); vo štvrtej strofe je tetragram nahradený אדני (v. 5), čo je spôsob, akým sa v hebrejskej tradícii tetragram zvyčajne vyslovuje<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Tak napríklad VAN DER MEER, Psalm 110; TOURNAY, Les relectures; SAUR, *Die Königspsalmen*, 205-242.

<sup>10</sup> Pre diskusiu o rytme sa odvolávame na VON NORDHEIM, *Geboren von der Morgenröte*, 35-39 a na tu vypísanú bibliografiu.

<sup>11</sup> K štruktúre Ž 110 porov. ALLEN, *Psalms 101-150*, 113-114; RAVASI, *Il libro die Salmi*, zv. III, 273-274; VAN DER LUGT, *Cantos and Strophes*, 490; DOECKER, *Die Funktion*

Pre zachytenie štruktúry žalmu je dôležité pochopiť striedanie sa hlasov. Začiatok (v. 1b), ktorý uvádza Boží výrok vo vv. 1cde, je vyslovený žalmistom, ktorý sa tu predstavuje ako dvorný prorok<sup>12</sup> od chvíle, keď sa obráti na Mesiáša s apelatívom „môj Pán“ (לֵאדֹנָי). Verš 1cde je prorockým výrokom, ktorý vyslovil JHWH. Vo vv. 2-3 sa subjekt mení: hovorí sa o JHWH v tretej osobe (v. 2b), teda hovorí ten istý hlas, ktorý vyslovil v. 1ab<sup>13</sup>. Tento hlas uvádza aj druhý výrok (v. 4ab), ktorý je vyslovený JHWH vo v. 4cd. Znovu sa prejde k hovoreniu o Bohu v tretej osobe vo vv. 5-7, ktoré sú preto vyhlásené prorokom (porov. *Tab. 2*).

Tabuľka 2

Hlas	Verše
Prorok	1ab
JHWH	1cde
Prorok	2-3
Prorok	4ab
JHWH	4cd
Prorok	5-7

Prepojenie štyroch strof je striedavé: ABA'B'. Strofy I a III (AA') sú prepojené Božím výrokom (נֹאֵם יְהוָה, v. 1b; וְשָׁבַע יְהוָה, v. 4a). Strofy II a IV (BB') sú predstavené ako prorocký komentár k predchádzajúcemu výroku. Prepojenie medzi týmito dvoma strofami je zvýraznené výrazom בְּיָוֶם, ktorý sa

---

*der Gottesrede*, 102; AUFFRET, Note sur la structure, 83-88; AUFFRET, Il est seigneur, 65-73; VAN DER MEER, Psalm 110, 207-234; VON NORDHEIM, *Geboren von der Morgenröte*, 206-208; MÖLLER, Der Textzusammenhang, 287-289; KRINETZKI, Psalm 110, 110-121; KUNZ, Psalm 110, 331-335; LABUSCHAGNE, *Psalm 110*; FOKKELMAN, *Major Poems*, 288-291; KISSANE, *The Book of Psalms*; WEBER, *Werkbuch*. Rozdelenie na dve časti, vv. 1-3 a vv. 4-7, pripúšťa väčšia časť odborníkov: porov. L. C. Allen, G. Ravasi, P. Van der Lugt, M. Von Nordheim, E. Zenger, W. Van der Meer, Girard, P. Auffret, B. Weber: ďalšie rozdelenie vo vnútri týchto častí silne závisí od exegetických výberov. E. J. Kissane vidí rozdelenie na tri časti: 1-2 | 3-4 | 5-7; kým C. Labuschagne rozdeľuje 1-2, 3-4 | 5-6, 7.

<sup>12</sup> Formula výroku (נֹאֵם יְהוָה) je typická pre prorokstvo.

<sup>13</sup> V podstate vo vv. 2-3 by aj Boh mohol hovoriť o sebe v tretej osobe (taktiež vo vv. 5-7). Porov. HOSSFELD – ZENGER, *Psalms* 3, 141. A skutočne G číta v. 3 ako vyslovený Bohom (ἐκ γαστροῦ πρὸ ἐωσφόρου ἐξεγέννησά σε). Ale najprirodzenejšie riešenie pre MT je privlastniť vv. 2-3 a následne vv. 5-7 žalmistovi-prorokovi.

znovu nachádza vo v. 3b (ביום חליך) a v. 5b (ביום־אפון). Takéto prepojenie naznačuje identifikáciu dvoch časových okolností: t. j. téma eschatologického „dňa JHWH“, ktorý je súčasne dňom mesiášovej sily (v. 3) a hnevu JHWH (v. 5).

Medzi druhou a štvrtou strofou (BB') sa dá spozorovať prechod od statického opisu k dynamickému, a to skoro až tak, že v druhej strofe sa robia prípravy na boj, robí sa prehliadka bojovníkov<sup>14</sup>, kým vo štvrtej sa opisuje vlastný a skutočný boj. V takomto zmysle si treba všimnúť súvis medzi „tvojimi nepriateľmi“ (אי־בִיךָ, vv. 1d a 2c – kde zámenná prípona sa vzťahuje na Mesiáša) a „kráľmi“ (מלכים, v. 5b) a následne „národmi“ (גוים, v. 6a), ktoré Boh ničí. K tejto superpozícii sa musíme vrátiť.

Azda je možné vyzdvihnúť štrukturálny súvis medzi vv. 2-3 a 5-7 čo sa týka protagonistov týchto veršov, v zmysle, že vo vv. 2 a 5 je protagonistom JHWH, vo vv. 3de a 7 je ním Mesiáš, vo v. 3abc je protagonistom ľud (עמך), ktorému sú vo v. 6 dané do protikladu „národy“ (גוים) (porov. Tab. 3).

Tabuľka 3

v. 2	JHWH (יהוה)	v. 5	JHWH (אדני)
v. 3abc	ľud (עמך)	v. 6	národy (גוים)
v. 3de	Mesiáš	v. 7	Mesiáš

Okrem tohto striedavého prepojenia dajú sa pozorovať aj priečne prepojenia medzi rôznymi strofami. Napríklad, strofy I a IV, t. j. prvá a posledná (AB'), tvoria inklúziu. Znamenie tejto inklúzie je dané polaritou medzi výrazmi „nohy“ (לרגליך, v. 1e) a „hlava“ (ראש, vv. 6c a 7b). Na druhom mieste si odpovedajú lexémy אדן (v. 1b אדן־י, v. 5a אדן־י) a ימין (v. 1c לימיני, v. 5a על־ימינך). Sémantická hra je pozoruhodná, ako budeme mať možnosť pozorovať. Čo sa týka termínu ימין, treba si všimnúť rozdiel perspektívy. Kým vo v. 1 Mesiáš sedí po pravici Boha, vo v. 5 je po jeho ľavici (určite nie sediac), teda Boh je po pravici Mesiáša. Funkcia je rozdielna. Kým vo v. 1 obaja sedia na tróne, vo v. 5 sú v boji, a prítomnosť po pravici slúži na obranu bojovníka z

<sup>14</sup> Podľa našej mienky situácia predpokladaná v druhej strofe je odlišná od tej, ktorá je predstavená v prvej. Kým vo v. 1 Mesiáš sedí, vo vv. 2-3 je pripravený na boj (ביום חליך, v. 3). Teda kňazské rúcha ľudu sa nevzťahujú na trón JHWH, ako by to chcel E. Zenger, ale na boj (porov. 2 Krn 20,21). Porov. HOSSFELD – ZENGER, *Psalms* 3, 149.

odkrytej strany (štít býval pripevnený na ľavici, zatiaľ čo pravicom sa tasil meč)<sup>15</sup>.

Paralelizmus medzi prvou a štvrtou strofou dovoľuje chápať vv. 5-7 ako exekúciu programu načrtnutého vo v. 1cde („Sed' ... kým ja kladiem tvojich nepriateľov za podnožku tvojich nôh“, v. 1). Ďalším znakom inklúzie medzi strofou I a IV je vyššie vyznačený prechod od rozprávania o Mesiášovi v tretej osobe k rozprávaniu v druhej osobe. Vzájomné prepojenie týchto dvoch strof je chiastické a nielen formálne (porov. *Tab. 4*).

Tabuľka 4

<b>A</b> (ON) v. 1b	Výrok JHWH môjmu Pánovi	<b>B'</b> (TY) vv. 5-6	Adonai je <i>po tvojej pravici</i> , on drví kráľov v deň svojho hnevu, uskutočňuje súd medzi národmi, naplňuje mŕtvolami, rozlamuje hlavy v širom kraji.
<b>B</b> (TY) v. 1cde	“Sed' <i>po mojej pravici</i> kým ja robím z tvojich nepriateľov podnožku tvojim nohám“.	<b>A'</b> (ON) v. 7	Z potoka cestou pije (môj Pán) preto dvíha hlavu.

Štúdium štruktúry vedie k uznaniu redakčnej jednoty žalmu. Dva elementy, „kráľovský“ a „kňazský“ nemôžeme v dvoch odlišených častiach poémy izolovať: celý žalm je súčasne „kráľovský“ a „kňazský“. Doteraz zhromaždené indicie vedú k datovaniu Ž 110 do poexilového obdobia<sup>16</sup>, keď

<sup>15</sup> To, že Mesiáš je prítomný v boji, aj keď nebojuje, je podporené tak vyjadrením ביום היליך vo v. 3, ako aj faktom, že on pije vodu z potoka „cestou“ (בדרך, v. 7). Z kontextu, „cesta“ nemôže byť cestou na vojnovom ťažení. Tak aj BECKER, *Zur Deutung*, 26; VON NORDHEIM, *Geboren von der Morgenröte*, 99-107. Významnú paralelu tohto používania דרך ponúka kronistická história, porov. 2 Krn 6,34.

<sup>16</sup> Pre súhrn argumentov v tomto zmysle porov. DESSLER, *Die Psalmen*, zv. III, 91-92. Datovanie Ž 110 je ešte dnes veľmi diskutované. Neveľký počet autorov vidí Sitz im Leben žalmu v ceremónii nástupu na trón (*Thronbesteigungsfest*). Tak napríklad MOWINCKEL, *Psalmenstudien*, 89; KRAUS, *Psalmen*, 925-938; WEISER, *Die Psalmen*, 476; CORTESE, *La preghiera*, 133-134; BOOIJ, *Rule in the Midst*, 396-407; v spojení s konkrétnym izraelským monarchom. Staroorientálne paralelné príklady, najmä egyptské, často význačné, sú citované, aby podporili premonarchické datovanie. Doba datovania sa mení, od Dávida (JACQUET, *Les psaumes*, zv. III, 204), po čas asýrkeho panstva (HILBER,

neexistovala monarchia a vláda bola v rukách veľkňaza, ktorý súčasne vykonával dva úrady. Za postavou Melchizedecha, ktorému Abrahám odovzdáva poplatok, sa už dávno rozpoznáva postava poexilového najvyššieho veľkňaza a Izraeliti, nasledujúc príklad ich patriarchu, boli pozvaní konkrétne uznať jeho autoritu<sup>17</sup>.

Osobitne, predstavenie ľudu, ktorý ide do boja „vo svätých ozdobách“ (בהדר־יקדש, v. 3)<sup>18</sup> nachádza presný náprotivok v opise „svätej vojny“ kronistickej histórie<sup>19</sup>. Vo vojne Jozafata proti Amončanom, Moabčanom a

Psalm 110; HILBER, *Cultic Prophecy*, 76-88). W. Van der Meer vzťahuje žalm na Jojakima, kráľa odvedeného Nabuchodonozorom (VAN DER MEER, Psalm 110, 207-234). M. Von Nordheim však poukazuje, že v ptolemaiovskej dobe nastalo oživenie egyptskej monarchistickej ideológie, kvôli čomu orientálne paralely by mohli byť poexilové: konkrétne autorka myslí na helenistickú epochu (porov. VON NORDHEIM, *Geboren von der Morgenröte*, 134-141). Na hasmoneovských kráľov-kňazov, ktorí boli súčasne veľkňazmi a kráľmi, vzťahujú Ž 110 TREVES, *Two acrostich Psalms*, 81-90; DONNER, *Der verlässliche Prophet*, 213-223 a SCHENKER, *Textkritik und Textgeschichte*, 172-190. Podľa našej mienky, ako si aj tu budeme môcť všimnúť, žalm sa nemá čítať v historickom zmysle, ale v zmysle eschatologickom, mesiášskom.

<sup>17</sup> Poznámka v Jeruzalemskej Biblii ku Gn 14,18-20 dobre predstavuje spoločný názor exegety: „Vv. 18-20 sú pridané a sú neskoršie vzhľadom na ostatnú kapitulu. Melchizedech je tu obrazom najvyššieho veľkňaza po exile, dediča kráľovských nárokov a hlavy kňazstva, ktorému potomci Abraháma platia desiatok“. V tomto zmysle porov. TOURNAY, *Les relectures*, 326-327. Dnes je diskutované, či Ž 110 závisí od Gn 14 alebo naopak (tento názor obhájili NEL, Psalm 110, 1-14 a GRANERØD, *Abraham and Melchizedek*), alebo či obidva texty závisia od nezávislej tradície. Podľa našej mienky, fakt, že v Ž 110 sa spomína len Melchizedechovo meno, vedie k predpokladu, že on je už známa postava, teda Gn 14,18-20 by už existovalo.

<sup>18</sup> Výraz בהדר־יקדש je *hapax legomenon*: je to jediný raz, kedy sa substantívum הדר nachádza v pluráli. Preklad „vo svätých ozdobách“ predpokladá rovnosť הדרים s הדרה (v tomto zmysle porov. HALAT, 230). Výraz בהדרת־יקדש sa objavuje okrem 2 Krn 20,21 aj v Ž 29,2; 96,9; 1 Krn 16,29 v liturgickom zmysle, ako odev vhodný pre účasť na kulte. Stojí za povšimnutie, že na všetkých týchto miestach sa výraz nevzťahuje na jednotlivca, ale na skupinu osôb (ľud, zhromaždenie „Božích synov“, národy), napovedajúc tak, že aj v našom žalme sa tento vzťahuje na ľud, nie na Mesiáša (v rozpore k MT, ktorý zjednocuje výraz k tomu, čo nasleduje (porov. BHS).

<sup>19</sup> Ku konceptu „svätej vojny“ podľa kníh Kroník porov. VON RAD, *Der Heilige Krieg*, 19, osobitne 80-81; DILLARD, *2 Chronicles*, 154-161; WILLIAMSON, *1 and 2 Chronicles*, 291-301 passim; JAPHET, *I and II Chronicles*, 783 („For the Chronicler, ‘war’ is by definition God’s domain (...). For man, armed conflict is a divine test, one more arena demanding concrete expression of religious integrity. The Chronicler’s main interest lies in

Meunejcom sa hovorí, že kráľ „postavil spevákov JHWH a žalmistov, odetých v posvätných rúchach (להדרת־קודש), nastúpených v rade pred mužmi so zbraňami, aby chválili Pána hovoriac: „Vzdávajte vďaky JHWH, lebo jeho láska je naveky“ (2 Krn 20,21). Toto je jediná vojnová činnosť, ktorú ľud urobil: je to modlitba žalmov, ktorá získava víťazstvo, ono je výlučne dielom JHWH. Taká istá je aj perspektíva Ž 110, v ktorom nebojú ani Mesiáš, ani jeho ľud, ale je to JHWH, ktorý kladie nepriateľov kráľovi pod nohy. V kronistickom rozprávaní, prorok Jahaziel (ktorého príslušnosť k „Asafovým synom“, levitským spevákom, je významne podčiarknutá, porov. v. 14) pred bojom pripomína ľudu: „Vojna nie je vašou vecou, ale Božou ... V tej chvíli to nebudete vy, ktorí budete bojovať; zastavte sa, dobre usporiadani, a uvidíte záchranu, ktorú Pán vykoná pre vás, ó Júda a Jeruzalem“ (2 Krn 20,15.17). V autorovi Ž 110 je možné vidieť, že si osvojuje jazyk klasického proroka, jedného z tých prorokov spevákov, ktorí často dostanú slovo v knihe Kroník.

## Obraz Mesiáša v Ž 110

### 1. „Pre Dávida“ (v. 1a)

V synoptických evanjeliách Ježiš privlastňuje Žalm 110 Dávidovi, ktorý sa tak obracia na svojho „syna“, Mesiáša<sup>20</sup>. Taká interpretácia je legitímna: ona chápe výraz titulu לְדָוִד ako *lamed auctoris*<sup>21</sup>. Avšak podľa mojej mienky štrukturálne prepojenie medzi לְדָוִד (v. 1a) a לְאֹדְנִי (v. 1b) podnecuje vidieť v autorovi žalmu inú osobu, ktorá v mene Boha hovorí „môjmu Pánovi“, teda Dávidovi. V tomto prípade ide, ako M. Kleer jasne potvrdil, nie o historického Dávida, ale o Dávida oživeného<sup>22</sup>, teda o Mesiáša, v línii Oz 3,5; Jer 30,9, a najmä Ez 34,23-24; 37,24-25. Titul sa teda má chápať ako venovanie „pre Dávida“ alebo „(k čítaniu) so vzťahovaním na Dávida“. Rovnako ako

---

the degree to which man has passed the test, his religious stature deciding the war's results; the concrete aspects of the confrontation are in fact of marginal significance“).

<sup>20</sup> Porov. Mk 12,35-37; Mt 22,41-45; Lk 20,41-44. Do tohto zmyslu by viedla paralela v 2 Sam 23,1, v ktorej sám Dávid je predstavený ako prorok: „Výrok Dávida, syna Jesseho... Duch JHWH vo mne hovorí, jeho slovo je na mojom jazyku“.

<sup>21</sup> V takom zmysle to chápe aj hebrejská tradícia. Vid' Targum: „Pán povedal prostredníctvom svojej Memry, že by mi dal moc, aby som sedel a vyučoval Tóru“.

<sup>22</sup> KLEER, *Der liebliche Sanger*, 122-123.

Kniha Kroník, ktorá číta deuteronomistickú históriu svojím spôsobom, Ž 110 predpokladá kráľovské žalmy prvých troch kníh žaltára, ale ich opätovne číta kladúc vlastné akcenty, na zachytenie ktorých je potrebný náhľad na ostatné kráľovské žalmy IV. a V. knihy.

Predovšetkým je významné, že ako zvyčajne v IV. a V. knihe žaltára, termín „kráľ“ sa tu nepoužíva. Termín מלך je rezervovaný Bohu a jeho kráľovstvu, na ktoré sa IV. kniha sústreďuje<sup>23</sup> alebo kráľom národov (מלכים, porov. Ž 110,5!), vnímaných ako alternatívnych k Bohu<sup>24</sup>. Dávidovský Mesiáš v Ž 110 má kráľovskú hodnosť (žezlo, trón), ale významne nie je nazývaný kráľom<sup>25</sup>, zatiaľ čo tento titul je zaužívaný vo všetkých kráľovských žalmoch prvých troch kníh<sup>26</sup>.

## 2. „Sed' po mojej pravici“ (v. 1c)

Pozvanie, ktoré JHWH adresuje Mesiášovi predpokladá, že on sedí na svojom kráľovskom tróne a že žiada „Dávida“, aby sedel vedľa neho na tom istom tróne, na čestnom mieste (po jeho pravici)<sup>27</sup>. Ako poznamenáva E.

<sup>23</sup> Porov. 93,1; 95,3; 96,10; 97,1; 98,6; 99,1.4; 145,1; 146,10; 149,2.

<sup>24</sup> Porov. 102,16; 105,14.20.30; 110,5; 119,46; 135,10.11; 136,17.18.19.20; 138,4; 144,10; 148,11; 149,8.

<sup>25</sup> Ibaže, a to by bol jediný prípad v knihách IV a V, výraz מלכ־צדק (v. 4b) by sa nepovažoval za vlastné meno (Melchizedech), ale za meno všeobecné („môj kráľ je spravodlivosť“, alebo „kráľ spravodlivosti“, chápaný *yod* z מלכי ako *hireq compaginis*). Tento zmysel je pravdepodobne chcený, nie ako prvotný význam termínu (porov. VON NORDHEIM, *Geboren von der Morgenröte*, 91), ale ako sekundárny odtieň, odkazujúci na „spravodlivosť“ ako na Mesiášovu charakteristiku. To, že spravodlivosť je základnou vlastnosťou Mesiáša, je zdôraznené napríklad v Ž 72,1-4. Spomedzi prorokov spomenieme Iz 11,4-5 a najmä Jer 23,5-6, v ktorom meno budúceho syna Dávidovho je יהוה צדקנו (porov. aj Jer 33,1: צדקה צמח).

<sup>26</sup> Porov. Ž 2,6; 18,51; 20,10; 21,2.8; 45,2.6.12.15.16; 71,2 (2x); 89,19.

<sup>27</sup> E. Zenger správne odmieta interpretáciu O. Keela, ktorý chápe „pravicu“ ako „juh“, vidiac tu lokalizáciu kráľovského paláca vzhľadom na chrám (KEEL, *The symbolism*, 247). E. Zenger poznamenáva, že takto by sa stratil teologický význam „sedenia na tom istom tróne ako Boh“ a uvádza egyptskú ikonografickú paralelu, kde faraón sedí na tom istom tróne svojho otca Amona po jeho pravici (HOSSFELD – ZENGER, *Psalms* 3, 146). Podľa M. Görga fakt, že faraón by sedel po pravici Boha Stvoriteľa, bol znakom jeho veľmi osobitného vyvolenia (GÖRG, *Thronen zur Rechten Gottes*, 76-77). V žalmoch sa hovorí o „státi po pravici“ kráľa ohľadom kráľovnej (Ž 45,10): je to miesto moci, ktoré

Zenger, takéto vyobrazenie v Izraeli nie je obvyklé, lebo odráža egyptské chápanie monarchie. Tu faraón sedí na tom istom tróne ako Boh, jeho otec.

Toto vyobrazenie nachádza náprotivok v Ž 2, v ktorom sa hovorí o vojne kráľov a národov „proti JHWH a jeho Mesiášovi“. Je to ten istý obraz z nášho žalmu: kráľovstvo Mesiáša nie je odlišné od kráľovstva Boha, ide o to isté eschatologické kráľovstvo, univerzálne, ohrozované silami chaosu, teda „kráľmi zeme“ (Ž 2,2) alternatívnymi k Božiemu kráľovi. Predsa však v Ž 2 sa predpokladajú dva tróny: trón JHWH je v nebi (Ž 2,4), trón Mesiáša je na Sione (v. 6)<sup>28</sup>. Mesiáš je miestodržiteľom Boha, má svoj trón odlišný od trónu JHWH.

Aj tu nachádzame prekvapujúcu paralelu v Knihách Kroník. Zatiaľ čo deuteronomistická historiografia, čo sa týka Šalamúna, hovorí o „sedení na tróne jeho otca Dávida“ (1 Kr 2,12), v kronistickej sa Dávid vyjadruje takto: „(JHWH) si vybral môjho syna Šalamúna, aby ho posadil na trón kráľovstva JHWH nad Izraelom“ (1 Krn 28,5). Je tu identifikácia trónu Dávidovho a trónu Božieho<sup>29</sup>. Avšak tento trón nemá univerzálny rozmer, ktorý on naproti tomu má v našom žalme, on je „kráľovstvom JHWH nad Izraelom“, zatiaľ čo v Ž 110, ako aj v Ž 2,8 a 72,8-11 kráľovstvo Mesiáša má ten istý univerzálny rozmer kráľovstva Boha, o ktorom hovoria žalmy o JHWH-kráľovi.

Mimoriadna blízkosť medzi Mesiášom Žalmu 110 a JHWH je podnecovaná faktom, že ako prvý sa používa titul (יְהוָה, v. 1b), ktorý zblízka privoláva ten, čo sa používa pre Boha (יְהוָה, v. 5a): dva termíny si štrukturálne odpovedajú, umiestnené tak, ako sú, jeden na začiatku prvej, druhý na začiatku poslednej strofy. Okrem toho, nepriatelia Mesiáša (אֹיְבֵיךָ, vv. 1d a 2c) sú štrukturálne identifikovaní s nepriateľmi Boha (מְלָכִים, v. 5b; גוֹיִם, v. 6a), a „dňu tvojej moci“ (בְּיוֹם חֵילֶיךָ, v. 3b) – myslí sa moc Mesiáša – zodpovedá „deň jeho

---

odlišuje kráľovnú od ostatných žien kráľa. V Ž 80,19 je Mesiáš nazývaný „muž tvojej pravice“ (יְמִינְךָ אֵישׁ).

<sup>28</sup> Je pravda, že medzi pozemským trónom Boha na Sione a nebeským trónom nie je opozícia, ako pripomína videnie Izaiáša 6. Pozemský trón Boha sa identifikuje s nebeským, ale symbolika je odlišná.

<sup>29</sup> Porov. JAPHET, *I and II Chronicles*, 488-489; JAPHET, *The Ideology*, 395-400; VON RAD, *Das Geschichtsbild*, 125-126. Kvôli presnosti by sa muselo hovoriť o identifikácii, v knihe Kroník, Šalamúnovho trónu (porov. 1 Krn 17,12.14; 22,10; 2 Krn 6,18) s trónom JHWH (porov. 1 Krn 28,5; 29,23; 2 Krn 9,8) a s trónom Izraela (porov. 2 Krn 6,10.16). K tejto mesiášskej dimenzii postavy Šalamúna v diele kronistickej histórie porov. BARBIERO, Psalm 132 (v tlači CBQ 2013); MOSIS, *Untersuchungen zur Theologie*, 163-169. Dnes je však vec diskutovaná (porov. WILLIAMSON, *Eschatology*, 1977).

hnevu“ (ביום אפרו, v. 5b) – hnevu JHWH. Pravdepodobne aj fakt, že vo vv. 5-7 nie je jasné, kto z tých dvoch koná, či JHWH alebo Mesiáš, nie je náhoda, ale riadi sa podľa tej istej logiky superpozície tých dvoch osobností<sup>30</sup>.

Predsa len Ž 110 MT, odlišne od G, neprevezme koncept Božieho synovstva, charakteristický pre Ž 2 a pre egyptské kráľovské chápanie. Možno sa autor Ž 110 MT zámerne chcel vyhnúť zbožšťovaniu Mesiáša: aj toto by spadalo do „relektúry“ ktorej Ž 110 podriaďuje kráľovské žalmy prvých troch kníh žaltára.

### 3. „Kňaz na spôsob Melchizedecha“ (v. 4)

V tomto pomenovaní sa stáva zjavným nenásilný charakter Mesiáša. Nový Dávid nie je definovaný ako „kráľ“, ale ako „kňaz“. Hovorili sme, že označenie odráža poexilové historické okolnosti, kde moc, tak civilná ako aj občianska, spočívala v rukách veľkňaza. Ona nachádza znovu náprotivok v ideológii Knihy Kroník. Vo vojnovom ťažení proti trom národom Východu sa kráľ Jozafat správa skôr ako kňaz než ako kráľ: vojna je vedená recitujúc žalmy (porov. 2 Krn 20,21). Rovnakým spôsobom v Ž 149 veriaci majú dvojsečný meč vo svojich rukách „na vykonanie pomsty medzi národmi“ (vv. 6-7). Ale s týmto mečom oni šermujú „na svojich lôžkach“ (v. 5), nie na bojovom poli: ten sa preto identifikuje s „chválami Boha v ich ústach“ (porov. v. 6a), ako v Jozafatovej vojne<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> Porov. KÖRTING, *Zion*, 214: „Die Verbindung zwischen beiden ist so eng..., dass eine präzise Identifizierung, wer Träger welcher Handlung ist, nicht erwünscht zu sein scheint“ (tak aj BAIL, Psalm 110, 108; ADAM, *Der königliche Held*, 84, ohľadom Ž 18). Ale vec nemá byť zdôrazňovaná veľmi jednostranne, lebo v. 1 robí jasným, kto koná.

<sup>31</sup> K interpretácii Ž 149,5-6 porov. BARBIERO, *Il Sal 149*, 351-357. Toto je obvyklá interpretácia v tradičnej rabínskej exegéze (porov. Targum: „Božia chvála nech je v ich hrdle, a ako[וחרד] dvojsečný meč v ich rukách“), a prevzal ju najskôr HIRSCH, *Die Psalmen*, 745, a KAMINKA, *Difficult Passages*, 293-294, potom TOURNAY, *Le psaume 149*. R. J. Tournayov návrh bol priaznivo prijatý mnohými autormi (citujeme napríklad CLIFFORD, *Psalms 73-150*, 317; LORENZIN, *I Salmi*, 534; SEYBOLD, *Die Psalmen*, 544; LOHFINK, *Lobgesänge*, 124; BALLHORN, *Zum Telos*, 325), ale vzbudil aj kritiku (porov. VANONI, *Zur Bedeutung*, 561-576; SAUTERMEISTER, *Psalm 149,6*, 64-80). Oprávnené tieto autori zdôrazňujú, že riešenie problému nemôže vychádzať len z tzv. *waw adaequationis*, ale je nevyhnutné brať do úvahy kontext. Teraz je to práve kontext Ž 149, podľa mojej mienky (pozri v. 5), ktorý podnecuje k nenásilnej lektúre „dvojsečného meča“ vo v. 6, tak ako aj „pomsty“ vo v. 7. V tom istom zmysle, v Ž 8 nepriatelia JHWH sú zdoľávaní nie zbraňami,

Ak, ako tomu všetko nasvedčuje, ideológia Ž 110 je blízka tej z Knihy Kroník, potom jeho Mesiáš nemôže byť muž krvi<sup>32</sup>. Podľa kronistu, Dávidovi nie je dovolené postaviť chrám, lebo preliat veľa krvi (porov. 1 Krn 22,8). Postaví ho jeho syn Šalamún, muž pokoja, ktorému sú nie náhodou venované Žalmy 72<sup>33</sup> a 127, a s ktorým je identifikovaný Mesiáš v Ž 132<sup>34</sup>.

Ďalšou charakteristikou kronistickej histórie je úplné vyškrtnutie rozprávania o dobývaní. Na rozdiel od deuteronomickej histórie, podľa kronistu zem nebola dobytá vyhubením predchádzajúcich obyvateľov, ale Boh ju určil patriarchom a prešla ako dedičstvo na ich potomkov (porov. 1 Krn 1-9)<sup>35</sup>. V takomto kontexte, spomenutie Melchizedecha vo v. 4 spája Ž 110 s postavou patriarchu Abraháma (porov. Gn 14,18-19), ako to rabínska tradícia vždy vyzdvihovala<sup>36</sup>. Bojovník Abrahám dáva desiatok kráľovi-kňazovi Melchizedechovi, ktorého jedinou zbraňou je požehnanie: je to ten istý vzťah, ktorý je, podľa kronistu, medzi Dávidom a Šalamúnom.

Teda Mesiáš je kňaz, avšak nie na spôsob Árona, ako zdôrazňuje list Hebrejom, ale radšej „na spôsob Melchizedecha“, takmer na označenie diskontinuity s kňazstvom v čase žalmistu. Aj ako kráľ, aj ako kňaz, znovuzrodený „Dávid“ je novou postavou, neidentifikuje sa s potomkami Árona, ktorí vtedy držali moc. Zdajú sa nám preto scestné pokusy rôznych autorov, aj nedávnych, identifikovať Mesiáša Ž 110 s nejakou historickou postavou hasmoneovského obdobia<sup>37</sup>.

---

ale „z úst detí a dojčenciev“ (Ž 8,2), týmto vyjadrením sa myslí na modlitbu žalmov vykonávanú chudobnými JHWH. Identifikácia „meča“ s Božím slovom je navyše bežná aj v NZ, porov. Ef 6,17; Heb 4,12; Zjv 1,16; 2,12.16; 19,15.21.

<sup>32</sup> Porov. VON RAD, Es ist noch eine Ruhe, 104-105; MOSIS, *Untersuchungen zur Theologie*, 94-101; BRAUN, Solomon.

<sup>33</sup> Porov. BARBIERO, *The Risks*, 2008.

<sup>34</sup> Porov. BARBIERO, Psalm 132 (v tlači *CBQ* 2013).

<sup>35</sup> Porov. JAPHET, *Conquest and Settlement*, 1979; LOHFINK, *Die Schichten des Pentateuchs*, 51-53.

<sup>36</sup> K rabínskej tradícii ohľadom Ž 110 porov. BODENDORFER, Abraham, 252-266.

<sup>37</sup> Porov. poznámka č. 16. Podľa našej mienky „kráľ-kňaz“ Žalmu 110 má rýdzo mesiášsky a eschatologický charakter. V tomto zmysle sa vyjadrujú aj DAVIS, *Is Psalm 110*; SAUR, *Die Königspsalmen*, 221-224; GERSTENBERGER, *Psalms*, zv. II, 263-267; KÖRTING, *Zion*, 206-219. A. Schökel potom, čo diskutoval pre a proti, robí uzáver: „Voči takým ťažkostiam, ostáva ako posledné riešenie považovať žalm za mesiášsky vo svojom pôvode, s víziou Mesiáša, ktorá zahrnuje všetky historické a inštitucionálne moci Izraela. Toto sa nemá zamieňať s mesiášskou lektúrou žalmu v čase po jeho kompozícii; lektúra, o ktorej

Kňazský charakter Mesiáša nachádza náprotivok v V. knihe žaltára, v Ž 132. Na záver žalmu budúci Mesiáš je opísaný frázou: „na ňom vykvitne jeho diadém“ (v. 18). Dva termíny „kvitnúť“ (צִיץ) a „diadém“ (נֹזֵר) sú zároveň charakteristické pre kráľa<sup>38</sup> i pre veľkňaza<sup>39</sup>.

#### 4. „Navždy“ (v. 4)

Frázou: „Prisahal JHWH, a neľutuje“ (v. 4), žalmista evidentne odkazuje na Nátanovo proroctvo. Avšak ani deuteronomistická (2 Sam 7), ani kronistická redakcia (1 Krn 17) tohto proroctva nehovorí o „prísaha“. Tento termín sa naproti tomu používa, v odkaze na Nátanovo proroctvo, v Ž 89 a 132, a tento odkaz je dôležitý pre pochopenie Ž 110<sup>40</sup>.

V Ž 89,36-38 sa Boh vyjadruje takto: „Na moju svätosť som prisahal raz navždy: určite nebudem klamať Dávidovi. Naveky (לְעוֹלָם) bude trvať jeho potomstvo, jeho trón predom mnou toľko čo slnko, vždy (עוֹלָם וָעֶד) pevný ako mesiac, verný svedok na nebi“ (porov. aj vv. 4-5). Takáto prísaha nezávisí od vernosti alebo nevernosti Dávidových následníkov, je založená jedine na vernosti Boha sebe samému (vv. 31-35). Žalmista sa preto odôvodnene, zoči-voči koncu monarchie, ktorý prišiel s exilom, žaluje Bohu: „Kde je, JHWH, tvoja dávna láska, ktorú si pre svoju vernosť prisahal Dávidovi?“ (v. 50).

Ž 132 sa znovu ujme témy a zdá sa, že chce odpovedať na žalovanie sa v Ž 89. Tu je Božia prísaha predstavená v odlišnej forme: „Pán prisahal Dávidovi, prísľub, od ktorého sa neodvráti: ‘Plod tvojich útroby ja posadím na tvoj trón! Ak tvoji synovia budú zachovávať moju zmluvu a príkazy, ktoré ich naučím, aj ich synovia navždy (עַד־יָעַד) budú sedieť na tvojom tróne’“ (vv. 11-12). Problém, ako hovorí Ž 132, nie je vo vernosti alebo nevernosti Boha svojim prísľubom, ale v nevernosti Dávidových potomkov zmluve s Bohom. Tak žalmista vysvetľuje zánik monarchie. Ale žalm sa tu nezastavuje. V tomto

---

nemôžeme pochybovať“ (ALONSO SCHÖKEL – CARNITI, *I Salmi*, zv. II, 509).

<sup>38</sup> V prípade נֹזֵר odvolávka na Ž 89,40 (הַלֵּל לַאֲרֶז נֹזֵר) je evidentná. Ako Ž 110, tak aj Ž 132 sa chápe ako odpoveď na Ž 89.

<sup>39</sup> Ku צִיץ porov. Ex 29,6; 39,30; Lv 8,9; ku נֹזֵר porov. Ex 28,36; 39,30 [צִיץ נֹזֵר]; Lv 8,9. Za povšimnutie stojí aj kňazský charakter ľudu, spoločný dvom žalmom: „posvätným rúcham“, ktorými je odetý ľud v Ž 110,2 zodpovedá špeciálny dôraz, ktorý Ž 132 kladie na „kňazov“: כַּהֲנֵיךְ, v. 7; כַּהֲנֵיהֶם, v. 16.

<sup>40</sup> Vec správne zdôrazňuje E. Zenger (porov. HOSSFELD – ZENGER, *Psalms* 3, 150).

bode JHWH prisľubuje, že pre lásku k Jeruzalemu, vzbudí Dávidovi potomka (Ž 132,17-18). Keďže láska Boha k Jeruzalemu je večná (Ž 132,14), prisľub daný Dávidovi nemôže zaniknúť napriek hriechom jeho potomkov.

Nepochybne Ž 110 je v dialógu s týmito dvoma žalmami, ale jeho perspektíva je originálna. Tu totiž večnosť nie je priradená k potomstvu Dávida, k dávidovskej dynastii, ale k samotnej osobe Mesiáša<sup>41</sup>: „Ty si kňaz naveky“ (v. 4)<sup>42</sup>. Začiatkové וְעַד vo v. 4 má emfatickú hodnotu. V tomto zmysle v. 4 priraduje náš žalm k Ž 72,17 („Jeho meno nech trvá naveky, לְעוֹלָם, pred slnkom nech klíči jeho meno“) a ešte precíznejšie k tajomnému „synovi človeka“ v Dan 7 („Jeho moc je moc večná [שְׁלֹטֵן עֹלָם], ktorá nikdy neskončí a jeho kráľovstvo nebude nikdy zničené“, v. 14, porov. 27)<sup>43</sup>.

Ako pri kňazskom charaktere Mesiáša, ani tu sa nemôže oddeľovať druhá časť žalmu od prvej, lebo už v prvej časti bol anticipovaný večný charakter Mesiáša v tajomnej „rose tvojej mladosti (יְלִדְהִיךָ)“, ktorá z jednej strany odkazuje na Ž 103,5 („Tvoja mladosť sa obnovuje ako orol [נְעוּרֵיכִי]“: nie náhodou Ž 103 je dávidovský!), z druhej na Ž 89,40, v ktorom sa žalmista sťažuje na Boha, že „skrátil dni jeho (= kráľovej) mladosti (עֲלוּמִי)“. Ešte raz Ž 110 odpovedá na sťažnosť zo Ž 89, idúc až za jeho očakávania<sup>44</sup>. Aspekt večnosti Mesiáša sa navracia v poslednom verši žalmu, vo „zdvihnutí hlavy“, po napití sa vody z potoka.

<sup>41</sup> Snáď aj tu Ž 110 nachádza paralelu v kronistickej redakcii Nátanovho proroctva. V 1 Krn 17,14 totiž Boh spája večnosť nie s domom Dávida, ako v 2 Sam 7,16, ale so samotnou osobou Šalamúna, ktorý tak nadobúda mesiášsky rozmer.

<sup>42</sup> List Hebrejom prepojil večnosť s postavou Melchizedecha, keď bral doslova v. 4cd (Porov. Heb 7,3). Hebrejský text nemá nevyhnutne tento význam: *tertium comparationis* s Melchizedechom sa vzťahuje na kňazstvo, nie na nesmrteľnosť.

<sup>43</sup> Zblíženie Ž 110 s Dn 7 sa robí už v NZ, porov. Mk 14,62; 22,69. Pre hebrejskú tradíciu porov. Midraš k Ž 2, v ktorom sú priradené k sebe Ž 2,7; Ž 110,1, a Dan 7,13-14 (porov. BRAUDE, *The Midrash*, 40-41).

<sup>44</sup> Spojitosť rosy so životom sa navracia v Ž 133,3: „Ako rosa (טל) na Hermone, čo zostupuje na vrchy Siona, lebo tam JHWH ustanovil požehnanie, život navždy (חַיִּים עַד־הָעוֹלָם)“. Tu si treba všimnúť prepojenie rosy so „Sionom“, témou prítomnou aj v Ž 110 (porov. v. 2).

### 5. Kňazský Ľud (v. 3)

Paralela s Knihami Kroník pomáha pochopiť význam termínu עַמִּים vo v. 3. Termín sa môže vzťahovať na vojsko, ale pre kronistu je typická demokratizujúca tendencia<sup>45</sup>. Tak v rozprávaní o vojne v 2 Krn 20 sa hovorí, že pred bojom Jozafat zhromaždil v chráme „celého Júdu“, vrátane žien a detí, kvôli zvolávaniu Božej pomoci (v. 13). O vojsku, ktoré pochoduje spolu s Jozafatom v ústrety nepriateľovi, sa hovorí, že zahrnovalo „všetkých mužov Júdu a Jeruzalema“ (v. 27, porov. 20). Do čela tohto vojska neumiestnil lukostrelcov alebo prakovníkov, ale, „potom, čo sa poradil s ľuďmi (אֵלֵי-הָעָם), umiestnil spevákov JHWH a žalmistov oblečených do posvätných rúch pred vojsko“ (v. 21)<sup>46</sup>. Ako Mesiáš, tak ani ľud nebojuje: jeho zbraňou sú žalmy.

Na demokratizujúcu tendenciu typickú pre kronistu sa dá naraziť v posledných dvoch knihách žaltára, ako dosvedčuje Ž 149, v ktorom boj proti nepriateľom Boha nie je vedený Mesiášom, ale „veriacimi“ (חַסִּידִים, vv. 1.5) a aj tam, ako sme videli, tento je vedený skrze modlitbu žalmov. Aj postava „syna človeka“ z Dan 7 nadobúda, v anjelovom vysvetlení, kolektívny rozmer „svätých najvyššieho“ (porov. Dan 7,18.21.25.27).

Avšak proti rozšírenému názoru, podľa ktorého by bola v posledných dvoch knihách žaltára postava Mesiáša nahradená figúrou mesiášskeho ľudu<sup>47</sup>,

<sup>45</sup> Porov. JAPHET, *I and II Chronicles*, 797; JAPHET, *The Ideology*, 325-333 („The book tends to consider the people an active force in history, thereby eliminating the monarch's position as exclusive representative“, 325).

<sup>46</sup> K ideológii kronistickej histórie patrí tiež termín נְדָבָה (Ž 110,3), ktorý podľa mojej mienky treba chápať ako *plurale abstractionis* kvôli poukázaniu na štedrú „dobrovoľnosť“ bojovníkov. V tomto špecifickom význame lexéma je používaná v 2 Krn 17,16 ohľadom Jozafatových bojovníkov (okrem toho, že v Sdc 5,2.9, v Deborinej piesni). Ale o „dobrovoľnosti“ darov ľudu, ktoré presahujú tie od samotného Dávida, porov. 1 Krn 29,5.6.14.17, ktoré G. von Rad komentuje: „Er (= Dávid) hatte – wiederum ein zweiter Mose – eine freiwillige Abgabe aufgerufen (1Chr 29,3ff vgl. Ex 25,1ff)“ (VON RAD, *Theologie*, 348).

<sup>47</sup> Takáto tendencia je spojená s rozlíšením, ktoré zaviedol G. H. Wilson (porov. WILSON, *The editing of the Hebrew Psalter*, 209-228), medzi „mesiášskym žaltárom“, zahrňujúcim Žalmy 2–89, a „teokratickým“, zahrňujúcim posledné dve knihy (porov. napr. RÖSEL, *Die messianische Redaktion*). Rozlíšenie je samo osebe zaujímavé, ale nedá sa absolutizovať, vylúčiac z prvých kníh každú teokratickú ideu a z posledných dvoch každý odkaz na osobného Mesiáša. Ako príklad tejto tendencie vid' BERGES, *Die Knechte*, najmä 157-159; LEUENBERGER, *Konzeptionen*.

Ž 110 predstavuje dve reality jednu vedľa druhej: „Dávid“ a „jeho ľud“ (עמך, v. 3). Ak je Mesiáš „kňaz“, jeho ľud je odetý do „posvätných rúch“ (בְּחֻדְרֵי־קֹדֶשׁ, v. 3). Žalm je koherentný.

Je zaujímavé všimnúť si, že paralelný výraz בְּחֻדְרֵי־קֹדֶשׁ sa objavuje v žaltári, okrem prípadu v 29,2, kde sa vzťahuje na „Božích synov“, aj v 96,9, kde sa vzťahuje na pohanské národy, pozvané zúčastniť sa na liturgii jeruzalemského chrámu. To dovoľuje lepšie pochopiť boj JHWH a jeho ľudu proti „kráľom“ a „národom“, ktorý je opísaný vo vv. 5-7. „Králi“ sú súpermi Božieho „kráľa“, ktorí neprijímajú pozvanie v Ž 96, ale nárokuje si nahradiť kráľovstvo JHWH ľudskými kráľovstvami založenými na násilí a nenávisti<sup>48</sup> a „národy“ (גוֹיִם, v. 6a) sú tie antitetické ku kňazskému ľudu. V tomto svetle treba vidieť štrukturálny kontrast<sup>49</sup> medzi „Melchizedechom“ (מֶלְכִי־צֶדֶק, „môj kráľ je spravodlivosť“, v. 4d) a „kráľmi“ (מַלְכִים, v. 5b), ktorých Boh rozdrví v deň svojho hnevu. Tak ľud ako aj Mesiáš sú v Ž 110 kvalifikovaní príponou osobného zámena, ktoré ich odlišuje od ostatných národov, resp. od ostatných kráľov: „ľud“ je „tvoj ľud“ (עמך, v. 3), kým ostatní sú גוֹיִם (v. 6); „kráľ je“ „môj kráľ“ (מֶלְכִי, v. 4), kým ostatní sú מַלְכִים (v. 5) (porov. Tab. 5)<sup>50</sup>.

Tabuľka 5

עמך	(v. 3)	↔	גוֹיִם	(v. 6)
מַלְכִי	(v. 4)	↔	מַלְכִים	(v. 5)

## 6. Sion (v. 2)

Sväté mesto hrá nie druhotnú úlohu v Ž 110. Je menované predovšetkým vo v. 2: „Žezlo tvojej moci vystrie JHWH zo Siona“. Termínom „Sion“ sa rozumie vzťahovanie sa na chrám, príbytok božského kráľa. Tu je jeho kráľovský trón (porov. Iz 6) a odtiaľ on udeľuje moc, neporaziteľnú moc

<sup>48</sup> Je pôsobivé všimnúť si, že aj v Ž 2 sú מַלְכִים pozvaní konať múdro, slúžiť JHWH a pobožkať jeho Mesiáša, ak nechcú byť zničení Božím hnevom (Ž 2,10-11). Evidentne „králi“ v Ž 110 neprijali toto pozvanie.

<sup>49</sup> מֶלְכִי־צֶדֶק sa nachádza na konci v. 4, a מַלְכִים na konci v. 5, prvý na konci III., druhý na začiatku IV. strofy.

<sup>50</sup> Treba si všimnúť chiastické rozmiestnenie: ABB'A'.

(מטה-ה'ה) svojmu Mesiášovi. Formulácia pripomína Ž 2,6 („Ja som ustanovil svojho kráľa<sup>51</sup> na Sione, vrchu mojej svätosti“). Puto Mesiáša so Sionom je osobitne zdôraznené v Ž 132. Je to vďaka sile večnej lásky Boha k Sionu („Toto je môj odpočinok naveky, tu budem bývať, lebo som túžil za ním“, Ž 132,13-14), že Boh v ňom znovuzrodí vyhasnutú dávidovskú monarchiu („Tam dám vzklíčiť rohu pre Dávida“, v. 17).

Dôležitosť chrámu nachádza náprotivok v kronistickej histórii a odráža svet poexilovej židovskej komunity, ktorá žila okolo jeruzalemského chrámu. Vo vyššie citovanej vojne z 2 Krn 20, keď sa cíti napadnutý troma vojskami východu, ľud v mase, z celej Judey, sa zhromaždí v jeruzalemskom chráme, aby vzýval pomoc Pána a odtiaľ odchádza, v procesii, v ústrety nepriateľovi (2 Krn 20,3-21). Po víťazstve uskutočňuje návrat do chrámu, aby sa poďakoval Pánovi (vv. 27-28).

Sion sa nepriamo spomína aj v druhej časti Ž 110. Je implicitný v zmienke o Melchizedechovi (v. 4), ktorý podľa Gn 14,18 je „kráľ Salema“, teda Jeruzalema<sup>52</sup>. A znovu, eschatologický boj, o ktorom hovoria vv. 5-7, opäť nadobúda *Völkerkampfmotiv* – eschatologický útok národov proti Jeruzalemu, ako ho opisujú Ez 38-39; Joel 4,9-17 a Zach 12-14, útok, ktorý sa zavŕši konečným víťazstvom Boha. Boj sa teda odohráva v Jeruzaleme.

V takomto kontexte, „potok“ vo v. 7 nemôže byť iný než ten, ktorý vyviera z chrámu a o ktorom v citovaných textoch hovoria Joel 4,18 („Prameň vytryskne z domu JHWH a zavláži údolie Sittim“), Zach 14,8 („V ten deň živé vody [מים-חיים] budú vyvierať z Jeruzalema“) a najmä Ez 47, ktorý opisuje zázračnú vodu, čo vychádza z chrámu a stáva sa riekou. Účinok tejto vody je, že „tam, kde dôjde tento potok (הנהל)<sup>53</sup>, všetko ožije“ (Ez 47,9). Lebo toto je voda, ktorá pochádza z Božieho domu, prameň života (porov. Ž 36,10: „V tebe je zdroj života“).

### 7. „Ja urobím z tvojich nepriateľov podnožku tvojim nohám“

Štruktúrna súvislosť medzi v. 1cde („Sed' po mojej pravici, kým ja robím z tvojich nepriateľov podnožku tvojim nohám“) a vv. 5-6 („Adonai je po tvojej pravici, on rozdrví kráľov v deň svojho hnevu, atď.“) dovolila tieto

<sup>51</sup> Ten istý termín מלכי je prítomný v מלכי-צדק, Ž 110,4.

<sup>52</sup> Porov. Ž 76,3.

<sup>53</sup> V Ez 47 sa termín „potok“ (נהל) objavuje vo vv. 5.6.7.9.12.13.14.

posledné verše pripísať JHWH. Ako v kronistickom rozprávaní Jozafat<sup>54</sup>, Mesiáš je úplne pasívny. Boj je vedený Bohom osobne, aj keď Mesiáš je prítomný. Je to téma „svätej vojny“, ktorá má svoj prototyp v Ex 14,14: „JHWH bude bojovať za vás a vy ostanete pokojní“.

Často bolo vyzdvihnuté orientálne pozadie frázy: „klásť nepriateľov ako podnožku pre nohy“ a „lámať hlavu“<sup>55</sup>. Avšak nepochybne primárny odkaz je na biblické paralely. V takomto zmysle sa môže aj tu hovoriť o „relektúre“ mesiášskeho obrazu predstaveného v prvej časti žaltára. Napríklad v Ž 2 má Mesiáš aktívnu úlohu v boji proti kráľom a národom nepriateľským voči Bohu. Mesiáš je subjektom frázy: „Rozlámeš ich (= národy, גוים) železným žezlom, ako hlinené nádoby ich rozbiješ“ (Ž 2,9). Aj keď slovesá použité v Ž 2 (רעע a בפר) sú iné než sloveso v Ž 110,5 a 6 (מחק), obraz je ten istý a meno nepriateľov (גוים) sa zhoduje (porov. Ž 110,6).

Sloveso מחק sa používa v inom kráľovskom žalme, v Ž 18, v ktorom Dávid potvrdzuje o sebe: „Rozdrvil som ich (אמחצם) (= mojich nepriateľov, אויבי) a znovu nevstali, padli pod moje nohy (תחת רגלי)“<sup>56</sup>. Konfrontácia, tak v prípade Ž 2 ako aj Ž 18, napovedá chcenú korekciu obrazu Mesiáša v nenásilnom zmysle, v línii kronistu (porov. 1 Krn 22,8).

Zostáva fakt nepriateľstva (אויביך, vv. 1d.2c), ktorý nie je náhodný, lebo táto téma bola pripravovaná v dvoch predchádzajúcich žalmoch, 108 a 109, aj tieto sú dávidovské, nepriateľstvo v nich hrá prevažujúcu úlohu. Mimochodom, toto je spoločný fakt v kráľovských žalmoch, začínajúc od Ž 2. V Ž 110 takéto nepriateľstvo nadobúda eschatologický charakter, ako napovedá výraz אפיו ביום (v. 5) a ako to potvrdzuje štruktúrna identifikácia mesiášových nepriateľov s „kráľmi“ (v. 5) a „národmi“ (v. 6). Boj opísaný vo vv. 5-6 má prehistóriu v útoku Sennacheribovho vojska proti Jeruzalemu (porov. Ž 110,5-6 s Iz 37,36 a 2 Kr19,35). Završenie Jozafatovho boja v 2 Krn 20,24 ponúka podobný obraz: „Keď Júdovci dosiahli pahorok, odkiaľ bolo vidieť púšť, obrátili sa naproti množstvu a hľa: boli tam len mŕtvolky popadané na zem, bez nejakého pozostaleho“. Porov. so Ž 110,6: „(JHWH) naplňuje mŕtvolami, rozlamuje hlavy v šírom kraji“<sup>57</sup>.

<sup>54</sup> Okrem 2 Krn 20,1-30, porov. ešte 2 Krn 13,3-20; 14,8-14.

<sup>55</sup> Porov. VON NORDHEIM, *Geboren von der Morgenröte*, 58-60.77-79.

<sup>56</sup> Porov. aj Ž 45,6: „Národy padajú pod teba (תחתידך)“.

<sup>57</sup> Podobný obraz ponúkajú vyššie citované texty z *Völkerkampf*motiv, porov. predovšetkým Ez 39,11-20.

Dva termíny גוים a מלכים sa používajú aj v Žalmoch 2 a 149. V troch žalmoch je jasná kontrapozícia medzi univerzálnym kráľovským majestátom JHWH a majestátom „kráľov zeme“: sú to dva alternatívne majestáty, vo vojne medzi sebou. Prichádza na myseľ obraz v Dan 7, kde syn človeka prichádzajúci z neba je postavený proti zvieratám, ktoré vystupujú zo Stredozemného mora a ktoré predstavujú rôzne impériá toho času, charakterizované násilím.

Téma spravodlivosti, vyvolaná menom Melchizedecha („môj kráľ je spravodlivosť“, porov. Jer 23,6), sa znovu objavuje vo v. 6, kde Božia vojna je opísaná v sudcovských termínoch: „(JHWH) uskutočňuje súd medzi národmi, ידיו בגוים“. Ukazuje sa, že kruté obrazy, ktoré nasledujú, sú iba jedným stereotypizovaným spôsobom, ako hovoriť o eschatologickom Božom súde nad históriou sveta, keď sa pominú kráľovstvá založené na násilí a ostane jedine kráľovstvo Boha, ktoré, podľa autora Ž 110, je aj kráľovstvom jeho Mesiáša, kňaza navždy na spôsob Melchizedecha.

## Záver

Zdá sa nám, že kresťanská tradícia mala správny pohľad, keď sa vracala k Ž 110, aby pochopila postavu Ježiša z Nazareta, syna Dávidovho, ale aj protikladného k Dávidovi, lebo je nenásilný, kňaz nie podľa Árona, ale podľa Melchizedecha, ktorého trón sa identifikuje s trónom Boha a ktorého nepriatelia sú nepriateľmi Boha. Mesiáš, ktorému Boh pri zmŕtvychvstaní zdvihol hlavu, zmáčanú rosou mladosti.

Kánonická lektúra Ž 110, ktorú sme sa snažili uplatňovať, dovoľuje zachytiť hlbokú jednotu tohto žalmu, proti hypotézam redakčných rozdelení. Táto sa snažila, aj pred privilegovaným rekurzom k textom starovekého Blízkeho východu, chápať žalm vo svetle biblických paralel a predovšetkým v dialógu so žaltárom. Ž 110 je v dialógu s inými kráľovskými žalmami, ponúkajúc osobitnú, odlišnú víziu Mesiáša. Naš výskum privilegoval konfrontáciu s ideológiou Knihy Kroník, ktorej pokojamilovná tendencia je podľa našej mienky pozadím pre nenásilného Mesiáša Žalmu 110.

## Zoznam použitej literatúry

- ADAM, Klaus-Peter: *Der königliche Held. Die Entsprechung von kämpfendem Gott und kämpfendem König in Psalm 18* (WMANT 91), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2001.
- ALLEN, Leslie C.: *Psalms 101–150, revised* (WBC 21), Nashville: Thomas Nelson, 2002.
- ALONSO SCHÖKEL, Luis – CARNITI, Cecilia: *I Salmi*. Roma: Borla, 1992-1993.
- AUFFRET, Pierre: Note sur la structure littéraire du Ps 110, *Sem* 32 (1982) 83-88.
- AUFFRET, Pierre: Il est seigneur sur les nations. Étude structurelle du Psalme 110, *BN* 123 (2005) 65-73.
- BAIL, Ulrike: Psalm 110. Eine intertextuelle Lektüre aus alttestamentlicher Perspektive. In: Dieter Sänger (ed.): *Heiligkeit und Herrschaft. Intertextuelle Studien zu Heiligkeitsvorstellungen und zu Psalm 110* (BThSt 55), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2003, 84-121.
- BALLHORN, Egbert: *Zum Telos des Psalters. Der Textzusammenhang des vierten und fünften Psalmenbuches (Ps 90-150)* (BBB 138), Berlin: Philo, 2004.
- BARBIERO, Gianni: The Risks of a Fragmented Reading of the Psalms: Psalm 72 as a Case in Point, *ZAW* 120 (2008) 67-91.
- BARBIERO, Gianni: Il Sal 149: un canto di guerra santa? In: Michele Marcato (ed.): *Scriptura sacra cum legentibus crescit*. FS Antonio Marangon, Padova: Messaggero, 2012, 341-367.
- BARBIERO, Gianni: Psalm 132: A Prayer of „Solomon“, (v tlači *CBQ* 2013).
- BARTHÉLEMY, Dominique: *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. Vol. IV: Psaumes (OBO 50/4), Göttingen: Academic Press, Fribourg - Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.
- BECKER, Joachim: Zur Deutung von Ps 110,7. In: Ernst Haag – Frank-Lothar Hossfeld (eds.): *Freude an der Weisung des Herrn*. Beiträge zur Theologie der Psalmen. FS H. Groß, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1986, 17-31.
- BERGES, Ulrich: Die Knechte im Psalter. Ein Beitrag zu seiner Kompositionsgeschichte, *Bib* 81 (2000) 153-178.
- BODENDOFRER, Gerhard: Abraham zur Rechten Gottes. Der Ps 110 in der rabbinischen Tradition, *EvTh* 59 (1999) 252-266.
- BOOIJ, Thijs: Psalm CX: Rule in the Midst of your Foes!, *VT* 41 (1991) 396-407.
- BRAIDE, William G.: *The Midrash on Psalms*. New Haven: Yale University Press, 1976.
- BRAUN, Roddy: Solomon, the Chosen Temple Builder: The Significance of 1 Chronicles 22,28 and 29 for the Theology of Chronicles, *JBL* 95 (1976) 581-590.
- CLIFFORD, Richard J.: *Psalms 73–150*. Abingdon Old Testament Commentaries, Nashville: Abingdon, 2003.
- CORTESE, Enzo: *La preghiera del re. Formazione, redazione e teologia dei „Salmi di Davide“* (SRivBib 43), Bologna: Edizioni Dehoniane, 2004.
- DAVIS, Barry C.: Is Psalm 110 a Messianic Psalm?, *BS* 157 (2000) 160-173.
- DEISSLER, Alfons: *Die Psalmen* (WB.KK), Düsseldorf: Patmos, 1963-1965.
- DILLARD, Raymond B.: *2 Chronicles* (WBC), Waco, TX: Word Books, 1987.
- DOECKER, Andrea: *Die Funktion der Gottesrede in den Psalmen. Eine poetologische Untersuchung* (BBB 135), Berlin: Europäische Verlagsanstalt, 2002.

- DONNER, Herbert: Der verlässliche Prophet. Betrachtungen zu 1 Makk 14,41 ff. und zu Ps 110. In: Herbert Donner: *Aufsätze aus vier Jahrzehnten* (BZAW 224), Berlin: De Gruyter, 1994, 213-223.
- FOKKELMAN, Johannes Petrus: *Major Poems of the Hebrew Bible at the Interface of Hermeneutics and Structural Analysis*. Vol. III: The Remaining 65 Psalms (SSN), Assen: Van Gorkum, 2003.
- GERSTENBERGER, Erhard S.: *Psalms* (FOTL 14-15), Grand Rapids: Eerdmans, 1988-2001.
- GILBERT, Maurice - PISANO, Stephen: Psalm 110(109),5-7, *Bib* 61 (1980) 343-356.
- GÖRG, Manfred: Thronen zur Rechten Gottes. Zur altägyptischen Wurzel einer Bekenntnisformel, *BN* 81 (1996) 72-81.
- GRANERØD, Gard: *Abraham and Melchizedek. Scribal Activity of Second Temple Times in Genesis 14 and Psalm 110* (BZAW 406), Berlin – New York: De Gruyter, 2010.
- HILBER, John W.: Psalm 110 in the Light of Assyrian Prophecy, *VT* 53 (2003) 353-366.
- HILBER, John W.: *Cultic Prophecy in the Psalms* (BZAW 352), Berlin: De Gruyter, 2005.
- HIRSCH, Samson R.: *Die Psalmen übersetzt und erklärt*, Jerusalem: The Samson Raphael Hirsch Publication Society, 1973-76 (Frankfurt 1888).
- HOSSFELD, Frank-Lothar – ZENGER, Erich: *Psalms 3. A Commentary on Psalms 101–150* (Hermeneia), Minneapolis: Fortress, 2011.
- JACQUET, Louis: *Les psaumes et le coeur de l'homme*, Gembloux: Duculot, 1975-1979.
- JAPHET, Sara: Conquest and Settlement in Chronicles, *JBL* 98 (1979) 205-218.
- JAPHET, Sara: *I and II Chronicles. A Commentary* (OTL), London: SCM, 1993.
- JAPHET, Sara: *The Ideology of the Book of Chronicles and its Place in Biblical Thought*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2009.
- KAMINKA, Armand: Difficult Passages in the Psalter. In: Bruno Schindler (ed.): *Gaster Anniversary Volume*, London: Taylor's Foreign Press, 1936, 293-294.
- KEEL, Othmar: *The Symbolism of the Biblical World. Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms*, New York: The Seabury Press, 1978.
- KILIAN, Rudolf: Relecture in Psalm 110. In: Wolfgang Werner – Jürgen Werlitz (eds.): *Studien zu alttestamentliche Texten und Situationen* (SBAB 28), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1999, 237-253.
- KISSANE, Edward J.: *The Book of Psalms*, Dublin: Browne and Nolan, 1953-1954.
- KLEER, Martin: *Der liebliche Sänger der Psalmen Israels. Untersuchungen zu David als Dichter und Beter der Psalmen* (BBB 108), Bodenheim: Philo, 1996.
- KÖRTING, Corinna: *Zion in den Psalmen* (FAT 48), Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.
- KRAUS, Hans-Joachim: *Psalmen* (BK), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1978.
- KRINETZKI, Leo: Psalm 110(109): Eine Untersuchung seiner dichterischen Stils, *TGl* 51 (1961) 110-121.
- KUNZ, Lucas: Psalm 110 in masoretischer Darbietung, *TGl* 72 (1982) 331-335.
- LABUSCHAGNE, Casper: *Psalm 110 – Logotechnical Analysis* [online]. [cit. 2012-09-10]. Dostupné na internete: <http://www.labuschagne.nl/ps110.pdf>.
- LEUENBERGER, Martin: *Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter. Zu Komposition und Redaktion der theokratischen Bücher IV-V im Psalter* (ATHANT 83), Zürich: Theologischer Verlag, 2004.
- LOHFINK, Norbert: Die Schichten des Pentateuchs und der Krieg. In: Norbert Lohfink (ed.): *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament* (QD 96), Freiburg: Herder, 1983, 51-110.

- LOHFINK, Norbert: *Lobgesänge der Armen. Studien zu Magnifikat, den Hodajot von Qumran und einigen späten Psalmen* (SBS 143), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1990.
- LORENZIN, Tiziano: *I Salmi* (I libri biblici. Primo Testamento 14), Milano: Paoline, 2000.
- MÖLLER, Hans: Der Textzusammenhang in Ps 110, *ZAW* 1980 (1980) 287-289.
- MOSIS, Rudolph: *Untersuchungen zur Theologie der chronistischen Geschichtswerkes*, Freiburg: Herder, 1973.
- MOWINCKEL, Sigmund: *Psalmenstudien*. Vol. III: Kultprophetie und prophetische Psalmen, Kristiania: In Kommission bei Jacob Dybwad, 1923.
- NEL, Philip J.: Psalm 110 and the Melchizedek Tradition, *JNWSL* 22 (1996) 1-14.
- RAVASI, Gianfranco: *Il libro dei Salmi*, Bologna: Edizioni Dehoniane, 1981-1985.
- RÖSEL, Christoph: *Die messianische Redaktion des Psalters. Studien zur Entstehung und Theologie der Sammlung Ps 2-89\** (CThM.BW 19), Stuttgart: Calwer, 1999.
- SAUR, Markus: *Die Königspsalmen. Studien zur Entstehung und Theologie* (BZAW 340), Berlin - New York: De Gruyter, 2004.
- SAUTERMEISTER, Jochen: Psalm 149,6 und die Diskussion um das sogenannte *waw adaequationis*, *BN* 101 (2000) 64-80.
- SCHENKER, Adrian: Textkritik und Textgeschichte von Ps 110(109),3. Initiativen der Septuaginta und der protomasoretischen Edition. In: Wolfgang Kraus (ed.): *La septante en Allemagne et en France Septuaginta Deutsch und Bible d'Alexandrie*, Göttingen: Academic Press, Fribourg – Vandenhoeck & Ruprecht, 2009, 172-190.
- SEYBOLD, Klaus: *Die Psalmen* (HAT I/15), Tübingen: Mohr Siebeck, 1996.
- TOURNAY, Raymond J.: Le Psaume 149 et la „vengeance“ des pauvres de YHWH, *RB* 92 (1985) 349-358.
- TOURNAY, Raymond J.: Les relectures du Psaume 110 (109) et l'allusion à Gédéon“, *RB* 105 (1998) 321-331.
- TREVES, Marco: Two acrostich Psalms, *VT* 15 (1965) 81-90.
- VAN DER LUGT, Pieter: *Cantos and Strophes in biblical Hebrew poetry II. Psalms 42–89* (OTS 57), Leiden – Boston: Brill, 2010.
- VAN DER MEER, Willem: Psalm 110: A Psalm of Rehabilitation? In: Willem Van der Meer – Johannes C. De Moor (eds.): *The Structural Analysis of Biblical and Canaanite Poetry* (JSOT.S 74), Sheffield: JSOT, 1988, 207-234.
- VANONI, Gottfried: Zur Bedeutung der althebräischen Präposition *w<sup>e</sup>*. In: Walter Groß et al. (ed.): *Text, Methode und Grammatik*. FS W. Richter, St. Ottilien: Eos, 1991, 561-576.
- VON NORDHEIM, Miriam: *Geboren von der Morgenröte? Psalm 110 in Tradition, Redaktion und Rezeption* (WMANT 118), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2008.
- VON RAD, Gerhard: *Das Geschichtsbild des chronistischen Werkes*, Stuttgart: Kohlhammer, 1930.
- VON RAD, Gerhard: *Der Heilige Krieg im alten Israel*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, <sup>2</sup>1958.
- VON RAD, Gerhard: *Theologie des Alten Testaments*. Vol. I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, München: Kaiser, <sup>2</sup>1958.
- VON RAD, Gerhard: Es ist noch eine Ruhe vorhanden dem Volk Gottes: eine biblische Untersuchung. In: *Gesammelte Studien zum Alten Testament II* (TBü 48), München: Kaiser, 1965, 101-108.

- WEBER, Beat: *Werkbuch Psalmen*, Stuttgart: Kohlhammer, 2001.2003.  
 WEISER, Artur: *Die Psalmen* (ATD 14/15), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966.  
 WILLIAMSON, Hugh G. M.: Eschatology in Chronicles, *TynBul* 28 (1977) 115-154.  
 WILLIAMSON, Hugh G. M.: *1 and 2 Chronicles* (NCBC), Grand Rapids – London: Eerdmans, 1982.  
 WILSON, Gerhard H.: *The editing of the Hebrew Psalter* (SBL.DS 76), Chico, CA: Scholar Press, 1985.

### Zhrnutie

Text Ž 110,5-6 („V deň svojho hnevu kráľov porazí, ... nakopia sa mŕtvolý; po širšej zemi hlavy rozdrví“) sa na prvý pohľad javí ako predstavenie obrazu veľmi krutého Mesiáša. V skutočnosti však ide o nesprávny dojem: úmyslom autora bolo skôr prezentovať nenásilného Mesiáša. Aby mohol autor článku názorne predstaviť túto skutočnosť, v prvom rade podáva verný preklad textu podľa MT, najmä v prípade sporných tvrdení vo vv. 3 a 5-7. Následne, autor ponúka štruktúru žalmu v členení na štyri strofy, ktoré sú navzájom spojené v paralele (A = 1b; B = 2-3; A' = 4; B' = 5-7). Autor vo svojom príspevku ďalej zdôvodňuje, že vo vv. 5-6 to nemôže byť Mesiáš, ktorý koná, ale Boh, ktorý splňa svoj prísľub z v. 1: Mesiáš je celkom pasívny i keď sa zúčastňuje eschatologického boja. Mierová povaha Mesiáša a jeho kňazský charakter (porov. v. 4) posúvajú žalm bližšie k historickým knihám Kronik.

### Summary

Ps 110:5-6 (“He smashes the kings to pieces in the day of his wrath, ... he fills with bodies, breaks heads”) seems to present a very violent image of the Messiah. This is a false impression: the author's intention is rather that of presenting a non-violent Messiah. In order to demonstrate this, first of all the author of this paper gives a translation that is faithful to the MT, above all in the controversial points in vv. 3 and 5-7. Secondly, he marks out the structure of the psalm in four strophes which correspond in parallel (A = 1b; B = 2-3; A' = 4; B' = 5-7). He also shows that it cannot be the Messiah who is acting in vv. 5-6 but God who is fulfilling what he had promised in v. 1: the Messiah is completely passive even if he participates in the eschatological battle. The peaceful nature of the Messiah and his priestly character (cf. v. 4) bring the psalm close to the historical work of the Chronicler.

Gianni Barbiero SDB  
 Pontificio Istituto Biblico  
 Via della Pillota 25, 00187 ROMA, Italia

# Dejinné zastavenia Izraela ako róz tiahnuci sa Žaltárom

Abstrakt prednášky v tézach

*Frank-Lothar Hossfeld*

Predbežná poznámka: Nová exegéza Žalmov nadväzuje na tzv. „kráľovskú cestu“ žalmovej exegézy 20. storočia, totiž na kritickú analýzu podľa formy a druhu žalmov (H. Gunkel a S. Mowinckel) a rozširuje ju takým spôsobom, že podrobuje bádaniu i štruktúru, respektíve kompozíciu žaltára ako kánonickej knihy 150 žalmov so všetkými jej príznakmi (poprepájanie jednotlivých žalmov, nadpisy, kolofón /Ž 72,19/, rámcové formy a pod.). Popritom docieňuje i hermeneutické prvenstvo žaltára, ktorý je totiž najčastejšie citovanou knihou Starého zákona v Novom zákone. Jeho autorita bola dokonca taká veľká, že sa raní kresťania zriekli myšlienky vytvorenia nového žaltára<sup>1</sup>.

1. Súvis dejín Izraela so žalmami, resp. so žaltárom je jednou zo základných tém Starého zákona. „Starozákonné svedectvá sú odovzdávané formou dejinných rozprávání, sú zakomponované v právnom poriadku, a okrem toho aj v prorockých knihách, modlitbách, žaltári a múdroslovnej literatúre. Popritom sú v konkrétnych textoch, podľa toho ako následne prebiehali vývojové štádiá, badateľné i rozmanité kombinácie a zámerné skríženia týchto literárnych a myšlienkových oblastí.“ Napríklad, „do dejinných rozprávání boli na dôležité miesta integrované žalmy, aby tak spojili texty oslavujúce Boha ako perspektívu výkladu s opisom udalostí“<sup>2</sup>, porov. Ex 15; Dt 32; Sdc 5; 1 Sam 2; 2 Sam 22 a 33.

2. Novšia exegéza žalmov a žaltára už dávnejšie upozornila na dejinno-teologický róz žaltára, vychádzajúc z delenia žaltára na päť kníh v analógii na

---

\* Prednáška odznela počas medzinárodnej konferencie Žalmy z pohľadu ich autorov a neskoršej recepcie, Baďín – Slovensko, 13. septembra 2012. Z nemeckého originálu preložila Martina Korytiaková.

<sup>1</sup> Porov. ZENGER, *Einleitung*, 428-452.

<sup>2</sup> HARTENSTEIN, *JHWHs Wesen*, 12.

pät'dielnu Tóru. Podstatné sú pritom interpretácie Reinhard G. Kratza, že „výklad zámeru [pät'dielneho členenia] poskytuje bezprostredný kontext, ide o záverečné žalmy jednotlivých kníh, ktoré sú obohatené o doxológiu. V týchto žalmoch možno naraziť na jednotlivé dejinno-teologicky prominentné zastávky v dejinách Izraela, v ktorých sa – ak sa na ne pozerá celkovo – v hrubých rysoch črtá priebeh týchto dejín. Takto obidve prvé doxológie 41,14 a 72,18n privádzajú k obdobiu kráľa Dávida a Šalamúna (72,1.20)<sup>3</sup>. „Aj nasledujúce Źalmy 73–89 patria podľa nadpisov a kronistických paralel ešte do predexilového obdobia, no predsa doxológia v 89,53 poukazuje na text, v ktorom sa oplakáva zánik dávidovského kráľovstva, dávidovskej zmluvy zo Ź 2 a 72 a samotné Dávidovo mesto Jeruzalem“<sup>4</sup>. „Práve tak nasledujúca doxológia 106,48 privádza ku kajúcej modlitbe národa (vv. 6nn), ktorá v spätnom dejinnom pohľade až do obdobia Mojžiša zo Ź 90 oplakáva vydanie izraelského ľudu napospas iným národom (vv. 27.40nn) a v 106,47 prosí o vyslobodenie a opätovné zhromaždenie sa spomedzi ostatných národov“<sup>5</sup>. „Pozícia doxológií v 89,53 a 106,(47).48 ale zároveň vyjadruje v slede kníh aj vecne daný ‚historicky vývoj‘. V zmysle doxologických cezúr v ňom nasleduje za podstatnou epochou vlády Dávida a Šalamúna (2/3–41.42–72) éra úpadku (73–89.90–106), ktorá uzatvára predexilové obdobie kráľov (Ź 89) a vovádza do Mojžišom poznamenaného prinajmenšom ‚70 rokov‘ trvajúceho (90,10) exilového obdobia (90–106), počas ktorého sa dávidovsko-šalamúnove kráľovstvo navrátilo k JHWH“<sup>6</sup>. „V nadväznosti na štvrtú a poslednú doxológiu v 106,48 sa nachádza v súvislosti so Ź 107 ďalší prechod, t. j. prechod od štvrtej ku piatej knihe žaltára v 107–150. Tento je delený podľa iných chválových formulácií, ktoré vlastne spájajú dohromady Ź (90) 100–150, ale zároveň pomocou cezúry v 106,(47).48 ju oddeľuje ako samostatnú knihu. V zmysle redakčných konceptov doxológie, so splnením prosby zo 106,47... začína v 107,2n éra obnovy, v ktorej sa ale v inej forme opakuje to, čo sa podľa Ź 3–72 už udialo vopred, ale podľa Ź 73–106 už prešlo do zabudnutia“<sup>7</sup>. Takýto prehľad je v súčasnosti prijímaný väčšinou<sup>8</sup>.

<sup>3</sup> KRATZ, Die Tora Davids, 20-21.

<sup>4</sup> KRATZ, Die Tora Davids, 21.

<sup>5</sup> KRATZ, Die Tora Davids, 21n.

<sup>6</sup> KRATZ, Die Tora Davids, 22.

<sup>7</sup> KRATZ, Die Tora Davids, 23n. Podobne aj DE CLAISSÉ-WALFORD, Nancy L.: *Reading from the Beginning: The Shaping of the Hebrew Psalter*; Macon, GA: Mercer

3. V nasledujúcich úvahách pôjde o rozšírenie hore uvedeného náčrtu v bode 2, totiž čo sa týka žalmov na začiatku a konci jednotlivých kníh žaltára, s dôrazom na akési medziúseky, resp. na zvyšné žalmy, ktoré sú nimi akoby zarámované. V priebehu čítania žaltára majú byť príslušné žalmy ponímané podľa relatívne istých náznakov historického „usadenia“. Popritom tu ale *nejde* len o historicko-kritickú analýzu vo vzťahu k vzniku žalmov v žaltári, ako ju podľa mnohých diskutabilných kritérií uskutočnil J. Day<sup>9</sup>.

Bližšie ako J. Day stojí k vyššie uvedenému úmyslu Th. Römer s jeho skúmaním „Extra-Pentateuchal Biblical Evidence for the Existence of a Pentateuch“<sup>10</sup>. Th. Römer sa sústreďuje na narážky dejinno-spásnych tradícií z Pentateuchu a Enneateuchu v žalmoch, obzvlášť v dejinných Žalmoch 78, 105, 106, 135 a 136.

To sum up it can be said that most of the historical summaries demonstrate the special status of the pentateuchal narrative (often focusing on the Moses story) compared to the Former Prophets. Psalms that tend to include the entry into the land, moreover, arguably

---

University Press, 1997.

<sup>8</sup> Porov. synchronný opis štruktúry žaltára podľa STEINBERG, Julius: *Die Ketuvim – ihr Aufbau und ihre Botschaft* (BBB 152), Hamburg: 2006, 224-268, zvlášť 224n.265-268, podľa vzoru Reinhard G. Kratza; JANOWSKI, Bernd: Ein Tempel aus Worten. Zur theologischen Architektur des Psalters. In: ZENGER, Erich (ed.): *The Composition of the Book of Psalms* (BETHel 238), Leuven – Paris – Walpole: Uitgeverij Peeters, 2010, 279-306, zvlášť 297nn, hovorí o kvázi naratívnom dejinnom oblúku, tak ako ho naznačuje poradie jeho piatich kníh. (Porov. JANOWSKI, Ein Tempel aus Worten, 304.) B. Weber opisuje tzv. mesiášsky žaltár (Ž 2–89) ako „cestu Žalmov od intronizácie Dávida (Ž 2) cez jeho pôsobenie až po úpadok kráľovstva a čas exilu“. Časti knihy IV (Ž 90–106) a V (Ž 107–145/150) prezrádzajú „poexilovú optiku“. Spolu má žaltár dvojakú „literárnu formu zloženú z ‚poézie‘ (žalmy) a ‚rozprávania‘ (žaltár)“. A „obidve spoločne podporujú dvojité akoby prepletanie v zmysle pokračujúceho (lectio continua [narrativa]) a opätovného čítania (lectio repetitiva [poetica])“. (WEBER, Beat: *Werkbuch Psalmen III. Theologie und Spiritualität des Psalters und seiner Psalmen*, Stuttgart: Kohlhammer, 2010, 225-228.240.) Martin Leuenberger vyjadruje, že „Žalmy odpovedajú na skúsenosti radosti a žiaľu, zlyhania a úspechu, bohatstva a chudoby, vojny a mieru. Samozrejme sa k tomu aj tu sekundárne pridáva – vo vzťahu formovania žaltára s jeho historickým priebehom – prominentne dejinný zreteľ. Potiaľ teda žaltár odpovedá celkom na JHWH-ho dejinné spásne činy“. (LEUENBERGER, *Gebet/Beten (AT)*, odsek 4.1.(2).)

<sup>9</sup> DAY, How Many Pre-exilic Psalms Are There?, 225-250.

<sup>10</sup> RÖMER, Extra-Pentateuchal Biblical Evidence, 471-488.

reflect the debate between Penta- or Hexateuch in the Persian period.<sup>11</sup>

Th. Römer nerozoberá „komplikovanú otázku datovania kompozície jednotlivých žalmov“<sup>12</sup>. V našom prípade budeme hľadať v žalmoch také narážky, ktoré ohlasujú historické skutočnosti, ktoré možno posúdiť v otázke ich vzniku, takpovediac ako *terminus a quo* ich dejinného usadenia.

4. Od začiatku treba poznamenať, že „datovanie jednotlivých žalmov je zložitou oblasťou výskumu, nakoľko žalmy neposkytujú skoro nijaké oporné body pre ich presné datovanie“<sup>13</sup>. To sa vzťahuje predovšetkým na prvú knihu, ktorá je podľa predhovoru Ž 1–2 identická s prvým Dávidovým žaltárom Ž 3–41. Prevažujúce modlitby jednotlivca nie sú v nijakom vzťahu k dejinným udalostiam<sup>14</sup>.

5. Komplexnejšia tretia kniha (Koreho žalmy 42–49, Asafov žalm 50, Dávidove žalmy 51–70 (okrem Ž 66; 67), osamotený Žalm 71 a zakončujúci kráľovský Žalm 72 /s pripísaním autorstva Šalamúnovi/ a kolofón v 72,19) obsahuje tri žalmy, v ktorých možno potvrdiť indicie dejinného rázu: Ž 44; 60 a 66.

V prípade *národného náreku Ž 44*, stoja jeho hodnotenia z pozície odborníkov diametrálne proti sebe. Na jednej strane sú tí, ktorí predovšetkým vo vv. 10-17 nachádzajú odzrkadlenie národnej katastrofy zničenia Jeruzalema a exilu<sup>15</sup> a na strane druhej stoja exegeti, ktorí sa rozhodli zamietnuť jeho historizujúci ráz, nakoľko žalm je vykladaný vo všeobecnosti, resp. zásadne a nemá byť spájaný s nijakou konkrétnou dejinnou udalosťou<sup>16</sup>.

*Národný žalospiev Ž 60* sa pripisuje Dávidovi už v nadpise s uvedením biografického situačného údaju a je umiestnený do obdobia bojov s Aramejcami. Korpus žalmov sa pokladá za jednotný alebo prinajmenšom rozdelený do dvoch redakčných stupňov, no celkovo zapadá do neskorého predexilového obdobia až po poexilový čas<sup>17</sup>.

<sup>11</sup> RÖMER, Extra-Pentateuchal Biblical Evidence, 487.

<sup>12</sup> RÖMER, Extra-Pentateuchal Biblical Evidence, 487.

<sup>13</sup> ZENGER, *Einleitung*, 443.

<sup>14</sup> Porov. LEUENBERGER, *Gebet/Beten (AT)*, odsek 4.1.(2.).

<sup>15</sup> Porov. HOSSFELD – ZENGER, *Die Psalmen I*, 373.

<sup>16</sup> Porov. SCHÖNEMANN, *Der untreue Gott*, 176; OEMING – VETTE, *Das Buch der Psalmen*, 28n.

<sup>17</sup> Porov. SÜSSENBAACH, *Der Elohistische Psalter*, 161, pozn. 320.

*V kombinácii ľudových modlitieb a Ja-reči (Ich-Rede) v 66,1-12.13-20* chýba pripísanie autorstva Dávidovi. Nápadná je tu narážka na exodus vo v. 6 a podobne ďalšia vo v. 12. Návrat späť do národných dejín a pripomienka Božích činov voči ľudu vo vv. 8-12 sa dajú rozpoznať za obrazovo bohatým výrazovým slovníkom a jeho formulovanými paralelami v exilovom proroctve (Jer, Ez, Dtlz) o stave otrasenia Izraela počas neho. Podľa toho patrí Ž 66 do skorého exilového obdobia.

Takzvané Sionské pasáže 51,20n a 69,35-37 predpokladajú zánik Sionu/Jeruzalema, no zahŕňajú aj pohľad na budúcu obnovu mesta, jeho kultu a okolia. Toto sú sekundárne dodatky k pôvodným dávidovským žalmom<sup>18</sup>. Ako možno vidieť, niektoré ľudové náreky dovoľujú urobiť isté závery vzhľadom na historické usporiadanie žalmov. V prípade národného žalospevu Ž 60 vstupuje výpoveď korpusu žalmov do konkurencie voči tendencii pripisovať autorstvo žalmov Dávidovi v nadpisoch. V Žalme 66 je naznačený súvis s exilom, ale chýba pripísanie žalmu Dávidovi, čo navodzuje podozrenie sekundárnej vsuvky. Naproti tomu sekundárny charakter Sionských pasáží je jasne dokázateľný.

Prvá ako aj druhá kniha žaltára sú formované prvým a druhým dávidovským žaltárom. Tento vplyv je zdôraznený dvanástimi biografickými situačnými údajmi Žalmov 3; 7; 18; 34; 51–52; 54; 56–57; 59–60; 63. K tomu ešte prichádza cielené stvárnenie skupiny Žalmov 69–72 zakončujúcich druhú knihu: Ž 69 – Trpiaci a chudobný Dávid, Ž 70 – Chudobný Dávid, Ž 71 – Starý Dávid; Ž 72 – Odkaz kráľa Dávida svojmu nástupcovi Šalamúnovi (porov. 72,1.20)<sup>19</sup>. Toto zistenie hovorí, že nezávisle od časovo-dejinného zreteľa hore uvedených nárekov ľudu a sekundárnych sionských pasáží, je spojenie s dávidovsko-šalamúnovou érou chcené a relatívne neskoré.

6. Tretia kniha v žaltári je naproti druhej vytvorená jednoduchšie. Zahŕňa Asafove žalmy 73–83 nasledované Koreho žalmami 84–89, prerušené osamoteným Dávidovým žalmom 86. Súvis s dejinami Izraela možno badať zreteľnejšie na troch miestach:

Národný nárek Ž 74,3-9 predpokladá zničenie prvého Šalamúnovho chrámu. „Žalm narieka nad úplným zničením chrámu (vv. 3.7); ktorý zapríčinili Babylončania v r. 586 pred Kr. a následne Rimania v r. 70 po Kr. (...) Blízkosť v motíve a v teológii z exilových a ranoexilových textov (Nár 2; Iz 51,9-11; Ex

<sup>18</sup> Porov. KÖRTING, *Zion in den Psalmen*, 48-60.

<sup>19</sup> Porov. KÖRTING, *Zion in den Psalmen*, 48-60.

15,1-18) a na druhej strane tiež rozdiel k teológii z obdobia Makabejcov robia exilový pôvod žalmu takmer istým. (...) Redakčná zviazanosť Ž 74 s kompozíciou zbierky Asafových žalmov vylučuje neskoré datovanie<sup>20</sup>.

Národný nárek Ž 79,1-4 opisuje zničenie chrámu a mesta Jeruzalem. „Žalm 79 sa zaoberá zničením chrámu ako základnou krízou. Nakoľko chýbajú detaily, nemá byť žalm – čo sa dejín jeho vzniku týka – postavený do časovej blízkosti samotných udalostí“<sup>21</sup>.

Tretiu knihu uzatvára významný, ale zložitý *kráľovský Žalm 89* opisujúci formou náreku [ľudu?/jednotlivca?] vo vv. 39-46 predbežný úpadok dávidovskej dynastie. „Súvis analýzy situácie opísanej vo vv. 39-46 s úpadkom Júdska a Jeruzalema a s pádom dávidovskej dynastie v r. 587 pred Kr. nemožno prehliadnuť. V nijakom inom časovom období predexilovej éry neboli totiž zničené skutočne všetky múry mesta a kráľ absolútne vydaný napospas zahanbeniu nepriateľov; opis odkazuje jasne na túto katastrofu“<sup>22</sup>. Tieto tri indicie sú dôkazom „epochy úpadku“ pre tretiu knihu žalmov.

7. Štvrtá kniha po tzv. hlavnej cezúre žaltára za Žalmom 89 mení prepojenie žalmov (pripísanie Mojžišovi v Ž 90, kultovo-liturgický charakter v Ž 90 a 100, jeden údaj o druhu v Ž 98, žalmy bez nadpisov ako Ž 91, 93–97 a 99, tretí dávidovský žaltár Ž 101–103 a začiatok prepojenia cez chválové formulácie, resp. výzvy na chválu v Ž 103–106). Na línii sekundárnych Sionských pasáží Ž 51,20n a 69,35-37 rozvíja druhotná vsuvka Žalmu 102,13-23 akýsi program s víziou do budúcnosti pre Sion/Jeruzalem: JHWH spôsobí zmenu osudu pre zničené mesto (vv. 14.20) pobádaný súcitom JHWH-ho služobníka nad troskami mesta (v. 15). Verš 16 pomenúva cieľ tohto programu – univerzálna púť národa – ktorý sa následne skonkretizuje vo vv. 17-23 v časovom vývoji (znovuobnovenie a púť národa). „Ruiny a prach Siona sa teda vzťahujú na stav mesta po r. 587/586 pred Kr., ktorý je odrazom situácie modliaceho sa človeka“<sup>23</sup>.

*Dejinný Žalm 106* ukončuje štvrtú knihu v žaltári. Rozpráva udalosti v spojitosti s hriešnymi činmi Izraela od obdobia exodu (v. 7) až po čas exilu (vv. 41n). Rozprávania sa končí reflexiou nad konkrétnym konaním JHWH-ho

<sup>20</sup> HOSSFELD – ZENGER, *Psalmen 51–100*, 361n; Porov. GÄRTNER, *Die Geschichtspsalmen*, 116n.

<sup>21</sup> HOSSFELD – ZENGER, *Psalmen 51–100*, 110n.

<sup>22</sup> SAUR, *Die Königspsalmen*, 174.

<sup>23</sup> KÖRTING, *Zion in den Psalmen*, 42.

a nad neustále sa opakujúcim odvrátením Izraela (v. 43). No jednako JHWH učiní nový začiatok vypočutím náreku, myšlienkou na zmluvu a ľútosťou podľa plnosti svojej dobroty, aby Izrael našiel v exile zľutovanie medzi inými národmi (vv. 44-46). Tak ústi žalm do prosby o opätovné zjednotenie Izraela z jeho rozptýlenia medzi ostatné národy k chvále svätého Božieho mena (v. 47). „Z tohto literárneho zistenia ide o neskorý, pravdepodobne neskoro exilový žalm, ktorý ale preberá tematiku Božieho hnevu zažitého počas exilu a retrospektívne ju prenáša na súčasnú situáciu modliaceho sa človeka. Týmto spôsobom tu exil znázorňuje teologické hľadisko žalmu“<sup>24</sup>.

Obidva *Žalmy 102 a 106* v štvrtej knihe potvrdzujú exilovú éru z tretej knihy, dotýkajú sa exilového času, no nie ako konečného faktu, ale skôr akcentujú nový začiatok ustanovený Bohom, resp. ukončenie tohto žalostného stavu.

8. Komplexná piata kniha (107–145; 146–150) je zostavená z viacerých menších a väčších žalmových skupín, ako aj z dvoch samostatných žalmov (119 a 137). Nápadné sú prepojenia chválových formulácií (hodu formulácie v 107,1; 118,1.29; 136 passim ako aj aleluja v 111–113; 115–117; 135,1.2; 146–150).

Nová éra obnovy dejín sa ukazuje hneď na začiatku v *d'akovnom Žalme 107*, ktorý odpovedá na *Ž 106* so svojimi rozličnými skúsenosťami so záchranou. Prijatím prosby o záchranu [od 106,47] v 107,2n sa predpokladá, že JHWH už obnovil svoj plán spásy, ako sa ďalej konkretizuje v nasledovnej vďaka za Božie činy záchrany (107,4-32). Tieto terminologické súvislosti dokazujú, že 107,1-3 je napojený na *Žalm 106* a záverečná prosba o pomoc dobieha reflexiu o dejinách, ktorá ju ukazuje už ako práve splnenú. (...) A preto v 107,1-3 je situácia exilu už ukončená, tak ako ju predpokladá záverečná prosba o pomoc v 106,47. Modliaci sa ľud v spätnom pohľade vnímal koniec exilu ako nádhernú záchranu, ktorá zahŕňa všetky oblasti ich života.<sup>25</sup>

Aj „skrátaná verzia dejín Izraela, tak ako ju opisuje *Žalm 107*, od obsadenia krajiny až po exil“<sup>26</sup> ústi na konci *Ž 107* na jednej strane do potrestania bohatých exilom a na strane druhej do záchrany a rozmnoženia chudobných (107,33-41).

<sup>24</sup> GÄRTNER, *Die Geschichtpsalmen*, 243.

<sup>25</sup> GÄRTNER, *Die Geschichtpsalmen*, 286n.

<sup>26</sup> HOSSFELD – ZENGER, *Psalmen 101-150*, 144.

V pútnických žalmoch žaltára ponúka Ž 126,1-3 spätný pohľad na koniec exilu a znovuoobnovenie Siona/Jeruzalema ako na zmenu v ich osude. „Prvá časť žalmu (vv. 1-3) pripomína koniec exilového obdobia a začiatok obnovy Siona/Jeruzalema ako zjavenia Božej jedinečnosti JHWH-ho pred zhromaždením národov (porov. Iz 52,7-10)<sup>27</sup>.

Žalm 136 je čo do druhu akési litániové a krédu podobné putovanie univerzálnymi dejinami od stvorenia sveta až po súčasnosť modliaceho sa človeka vo vv. 23n. Dvojveršie je prostredníctvom vzťažného zámena oddelené od tých predošlých, ktoré začínali vetou s pričastím, no zostáva cez naráciu naďalej časťou spätného dejinného pohľadu. Modliaci sa človek si pripomína JHWH-ho spomienku v čase ich pokorenia a následne ich vytrhnutie z tejto tiesne. Špecifická a nezvyčajná voľba slov upozorňuje na JHWH-ho opateru o toho najmenšieho, resp. najmenších (porov. 28,8; 113,6; 138,6) a odkazuje na 107,2<sup>28</sup>.

Analogicky sa retrospektívne pozerá na čas exilu osamotený, no známy Ž 137. „Verše 1-4 sú v časovej perspektíve minulosti spätným pohľadom na situáciu utrpenia ľudu počas babylonského exilu<sup>29</sup>. Celý žalm kvôli jeho akcentu na spev považuje za jeho autora jeruzalemského chrámového speváka. Dôležitý je redakčno-kritický náznak, že Žalm 137 bol utvorený ako „premostovací text medzi sionským žaltárom (2–136) a medzi piatym dávidovským žaltárom (138–150) napojeným touto redakciou<sup>30</sup>.

Na konci žaltára v záverečných alelujových Žalmoch 146–150 sa objavuje v 147,2n v zásadných Božích predikáciách Božie pôsobenie (znovuoobnovenie Siona/Jeruzalema a opätovné zhromaždenie rozptýleného národa). Participiová konštrukcia ukazuje, že dianie sa ešte úplne neskončilo, teda je ešte stále v prebieha. Tým leží výpoveď celkom na línii od 51,20n; 69,35-37 a 102,13-23.

---

<sup>27</sup> HOSSFELD – ZENGER, *Psalmen 101–150*, 511.

<sup>28</sup> Ak modliaci sa ľud vo vv. 5-9 a vv. 9-22 oslavoval spásne JHWH-ho činy v stvorení a tiež celé dejiny, je teraz ich pohľad namierený na ich vlastnú situáciu. Táto vyhrocuje do záchranu v ich ponížení a tiesni, ktoré sami zažili vo svojej minulosti. No v pozadí stojace konkrétne udalosti nie sú menované. Porov. GÄRTNER, *Die Geschichtspsalmen*, 31.

<sup>29</sup> HOSSFELD – ZENGER, *Psalmen 101–150*, 687.

<sup>30</sup> HOSSFELD – ZENGER, *Psalmen 101–150*, 688.

9. Východiskové pozorovanie podľa Reinhard G. Kratza teda nadobudlo širší rozmer. Žaltár vo svojich piatich knihách odmeriava [schreitet] dejiny od dávidovsko-šalamúnových začiatkov až po obdobie neukončenej obnovy v epochách. Táto historizujúca línia poznačuje žaltár a podporuje zdôrazňovanie príslušného kontextu, resp. usadenia každého jedného žalmu v žaltári v zmysle novej exegézy žalmov.

Povedľa tejto línie vystupujú texty, ktoré presahujú jednotlivé epochy, nakoľko sú voči určitým časovým dimenziám v predvídajúcej pozícii (porov. 51,20n; 65,35-37; 102,13-23) alebo vo svojej všeobecnej paradigmatickej výpovedi sú akoby epochálne rezistentné (porov. Ž 44)<sup>31</sup>.

### Zoznam použitej literatúry

- DE CLAISSÉ-WALFORD, Nancy L.: *Reading from the Beginning: The Shaping of the Hebrew Psalter*, Macon, GA: Mercer University Press, 1997.
- DAY, John: How Many Pre-exilic Psalms Are There? In: John Day (ed.): *In Search of Pre-exilic Israel. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, London: T & T Clark, 2004.
- GÄRTNER, Judith: *Die Geschichtspsalmen* (FAT 84), Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.
- HARTENSTEIN, Friedhelm: JHWHs Wesen im Wandel. Vorüberlegungen zu einer Theologie des AT, *TLZ* 137 (2012) 4-20.
- HOSSFELD, Frank-Lothar – ZENGER, Erich: *Psalmen I. Psalmen 1–50* (NEB 29), Würzburg: Echter, 1993.
- HOSSFELD, Frank-Lothar – ZENGER, Erich: *Psalmen 51–100*. Übersetzt und ausgelegt von Frank-Lothar Hossfeld, Erich Zenger (HThK.AT), Freiburg: Herder, 2000.
- HOSSFELD, Frank-Lothar – ZENGER, Erich: *Psalmen 101–150*. Übersetzt und ausgelegt von Frank-Lothar Hossfeld, Erich Zenger (HThK.AT), Freiburg: Herder, 2008.
- JANOWSKI, Bernd: Ein Tempel aus Worten. Zur theologischen Architektur des Psalters. In: Erich Zenger (ed.): *The Composition of the Book of Psalms* (BETHel 238), Leuven – Paris – Walpole: Uitgeverij Peeters, 2010.
- KÖRTING, Corrina: *Zion in den Psalmen* (FAT 48), Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.
- KRATZ, Reinhard G.: Die Tora Davids. Psalm 1 und die doxologische Fünfteilung des Psalter, *ZThK* 93 (1996) 1-34.
- LEUENBERGER, Martin: *Gebet/Beten (AT)* [online]. [cit. 2012-09-10]. Dostupné na internete: <http://www.bibelwissenschaft.de/nc/wibilex/das-bibellexikon/details/quelle/WIBI/zeichen/g/referenz/19002/cache/59c9b83e88d0e04711e8ab9f26bddb44/#h3>
- OEMING, Manfred – VETTE, Joachim: *Das Buch der Psalmen. Ps 42-89* (NSK 13/2), Stuttgart: Kohlhammer, 2010.

<sup>31</sup> Porov. JANOWSKI, *Ein Tempel aus Worten*, 298.

- RÖMER, Thomas: Extra-Pentateuchal Biblical Evidence for the Existence of a Pentateuch? The Case of the „Historical Summaries”, Especially in the Psalms, In: Thomas B. Dozeman – Konrad Schmid– Baruch J. Schwartz (eds.): *The Pentateuch. International Perspectives on Current Research*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.
- SAUR, Markus: *Die Königpsalmen. Studien zur Entstehung und Theologie* (BZAW 340), Berlin: Walter de Gruyter, 2004.
- SCHÖNEMANN, Hubertus: *Der untreue Gott und sein treues Volk. Anklage Gottes angesichts unschuldigen Leidens nach Psalm 44* (BBB 157), Göttingen: V&R unipress, 2009.
- STEINBERG, Julius: *Die Ketuvim – ihr Aufbau und ihre Botschaft* (BBB 152), Hamburg: 2006.
- SÜSSENBACH, Claudia: *Der Elohistische Psalter. Untersuchungen zu Komposition und Theologie von Ps 42-93* (FAT 7/2), Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.
- WEBER, Beat: *Werkbuch Psalmen III. Theologie und Spiritualität des Psalters und seiner Psalmen*, Stuttgart: Kohlhammer, 2010.
- ZENGER, Erich (et al.): *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart: Kohlhammer, <sup>8</sup>2012.

### *Zhrnutie*

R. G. Kratz (1996) číta posledné žalmy každej knihy v Žaltári ako také, čo poukazujú na významné zastavenia v dejinách Izraela (obdobie kráľov Dávida a Šalamúna, epocha pre-exilového kráľovstva, pád dávidovského kráľovstva, exil medzi národmi, epocha obnovy). Deväť predložených téz preberá teóriu R. G. Kratza a rozširuje ju tak, že čítaním celého Žaltára sleduje historické stopy v iných žalmoch z piatich kníh žaltára ako sú Žalmy 44, 60, 66, 51,20-21, 69,35-37, 74, 79, 89, 102,13-23, 106, 107, 126, 136 a 137. Exegéza týchto žalmov musí brať do úvahy ich jednotlivé postavenie vo vnútri každej knihy žaltára.

### *Summary*

R. G. Kratz (1996) reads the final psalms of each Book in the Psalter as showing prominent stations of the history of Israel (the time of David and Salomo, the epoch of the pre-exilic kingship, the downfall of the Davidic kingship, the exile under the nations, the epoch of restoration). The given nine theses follow this theory of R. G. Kratz and widen this theory, reading through the whole Psalter, looking at historical hints in other psalms in the five Books of the Psalter as Ps 44; 60; 66; 51,20f.; 69,35-37; 74; 79; 89; 102,13-23; 106; 107; 126; 136 and 137. Exegesis of the Psalms has to take into account the position of every psalm inside each Book of the Psalter.

Frank-Lothar Hossfeld  
 Katholisch-Theologische Fakultät  
 Regina-Pacis-Weg 1a, 53113 BONN, Deutschland  
 f.hossfeld@uni-bonn.de

# Nová píseň v knize Izajáš, v knize žalmů a v Janově Zjevení

*Petr Chalupa*

## 0. Význam „nové písně“ v makrostruktuře biblické knihy

Zpívat píseň je důležitým motivem v mnoha biblických textech. Význam zpěvu je zdůrazněn, když se má zpívat nová píseň. V žaltáři se objevuje výzva ke „zpěvu nové písně“ celkem čtyřikrát (33,3; 96,1; 98,1; 149,1). Ve dvou žalmech hovoří jednotlivec o „zpěvu nové písně“ (40,3; 144,9)<sup>1</sup>. Ve starozákonních textech se výzva ke zpěvu nové písně nachází také v knize Izajáš (42,10). V Novém zákoně se o „zpěvu nové písně“ zmiňuje výslovně Janovo Zjevení (5,9 a 14,3). Zdá se, že „zpívat novou píseň“ bylo ustáleným slovním spojením, které se objevuje v žalmech, v knize Izajáš a v Janově Zjevení.

Dosavadní bádání se pokoušelo odpovědět na otázku, v jakém smyslu je takto označená píseň nová. Existuje více hypotéz, které novou píseň chápou ve smyslu nové skladby<sup>2</sup>. Text označený jako nová píseň by sám mohl být touto novou písní. Novou mohla být melodie nebo způsob přednesu. Mohlo jít o nové zpracování starší látky. Čistě formálně šlo snad o novou formu zpracování. Musíme však připustit, že o obsahové i formální stránce zpěvu ve Starém a Novém zákoně víme tak málo, že žádnou ze zmíněných hypotéz nelze prokázat. Totéž platí o pokusech určit situaci („Sitz im Leben“), v níž takové písně vznikaly<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Juditin chvalo zpěv (Jdt 16,1-17) je koláží citátů z různých žalmů a narážek na žalmy. Judit se svým vyjadřováním v první osobě jednotného čísla zřejmě opírá o Ž 144,9: „Budu zpívat svému Bohu novou píseň“ (Jdt 16,13).

<sup>2</sup> Přehled nabízí TOMES, Sing to the Lord a new song, 237-252.

<sup>3</sup> W. Brueggemann hovoří o nové skutečnosti, kterou různí autoři chápou různě. Touto skutečností může být nový král (S. Mowinckel), nová smlouva (A. Weiser), stvrzení dynastie a chrámu (H.-J. Kraus). Srov. BRUEGGEMANN, The Psalms and the Life of Faith, 19.

Můžeme si položit také jinou otázku: Má slovní spojení „nová píseň“ nějaký význam v makrostruktuře těch biblických knih, ve kterých se objevuje? V knize Izajáš, v žaltáři v Janově Zjevení budeme v následující studii sledovat významy obou lexémů, „zpívat/píseň“ a „nový“, a zkoumat jejich funkci v makrostruktuře příslušné biblické knihy.

## 1. Kniha Izajáš

### 1.1 Zpěv v knize Izajáš

„Zpívat píseň“ je důležitým motivem v knize Izajáš. Velmi známým textem je takzvaná píseň o vinici v Iz 5. Ta začíná písní, jež popisuje mnohostrannou péči milujícího vlastníka o jeho vinici: „Zazpívám svému milému píseň mého milého o jeho vinici: Můj milý měl vinici na úrodném svahu. Zkypřil ji, kameny z ní vybral a vysadil ušlechtilou révu. Uprostřed ní vystavěl věž i lis v ní vytesal a čekal, že vydá hrozny“ (5,1n.). Dynamika metafory ale vede nakonec ke zklamání vlastníka vinice: „ona však vydala odporná pláňata“ (5,2). V závěru se milostná píseň mění v náрек<sup>4</sup>: „Čekal právo, avšak hle, bezpráví, spravedlnost, a hle, jen úpění“<sup>5</sup> (5,7).

Nad vinicí, která je na začátku opěvovaná, se v závěru naříká. Píseň končí trapnou atmosférou zklamání. S ohledem na strukturu knihy Izajáš si můžeme uvědomit, že závěr prvního koncentrického úseku (1,2–5,7)<sup>6</sup> tvoří píseň o zklamávající milé, která je znázorněna péčí zahrnutou, přesto však nakonec neužitečnou vinicí.

V rámci obrazů o konci času (24–27) se opět zpívá píseň: „V onen den se bude zpívat v judské zemi tato píseň: Mocné je naše město! Jako hradby a val mu Bůh dal spásu“ (26,1)<sup>7</sup>. Také v této písni se objevuje motiv vinice:

---

<sup>4</sup> V textu Iz 23 se na tomto místě zmíněný zpěv označuje dokonce jako „píseň o nevěstce“ (Iz 23,15n.). Zde tato negativní konotace míří na nepřátelské město Tyrus. Ovšem i Jeruzalém je už v Iz 1,21 označen jako nevěstka.

<sup>5</sup> V hebrejštině jde o slovní hříčku: וַיִּקְרַח לְמִשְׁפַּט וְהָיָה מְשֻׁפָּח לְצַדִּיקָה וְהָיָה צַדִּיקָה (Iz 5,7).

<sup>6</sup> V názoru na strukturu knihy Izajáš se (i v následujícím textu) shodují s JÜNGLING, Das Buch Jesaja, 431.

<sup>7</sup> Slovy o spáse Judy/Jeruzaléma je připojen další textový blok Iz 28–35 (slova odsouzení a spásy o Izraeli a Judsku/Jeruzalému): „Dáte se do zpěvu jako v noci, kdy se zasvěcuje svátek, srdce se naplní radostí jako tomu, kdo jde za zvuku píšťal, aby vstoupil

„V onen den zpívejte o vinici, jež dává ohnivé víno“ (27,2)<sup>8</sup>. Tuto píseň lze považovat za „novou“, byť tak není výslovně označena, protože tvoří pozitivní protějšek písně o vinici, která končí nářkem (5,1-7). V makrostruktuře knihy Izajáš má významnou funkci. Propojuje textové bloky 24–27 a 2–12.

### ***1.2 Novost v takzvaném Deuteroizajášovi a Tritoizajášovi***

Jediné výslovné propojení významů „zpívat“ a „nový“ nacházíme v textu takzvaného Deuteroizajáše na začátku závěrečného hymnu 42,10-13: „Zpívejte Hospodinu píseň novou! Ať zní jeho chvála ze všech končin země...“ (42,10). O nových věcech se hovoří už v předcházejícím verši (42,9). V textu 42,10 je reakcí na tyto nové věci nová píseň<sup>9</sup>.

Téma novosti je v druhé části knihy Izajáš (40–55) velmi důležité. Už v prvním úseku (40,12–42,9) oznamuje Hospodin nové věci v kontrastu k věcem dřívějším: „Hle, už nastalo, co bylo na počátku, teď oznamuji nové věci. Dříve než vyraší, vám je ohlašuji“ (42,9). Podobně se ve třetím úseku (45,9–48,19) vztahuje novost na to, co bylo dříve skryto a nyní to lze zaslechnout: „Slyšels o tom. Teď se na to všechno dívej! A co vy? Což také něco oznámíte? Od nyníška ti chci ohlašovat nové věci, utajené, že o nich nic nevíš“ (48,6). V druhém úseku (42,14–44,22) se oznámené nové věci už naplnily. Jsou aktuálně přítomné: „Hle, činím něco docela nového a už to raší. Nevíte o tom? Já povedu pouštní cestu, pustou krajinou řeky“ (43,19).

Význam zpěvu v textu takzvaného Deuteroizajáše objevuje R. Albertz. Předpokládá, že se texty Iz 40–55 recitovaly na veřejnosti. Na konci každého úseku zaznívá krátký hymnus. Pouze v prvním z nich (42,10-13) je záchrana chápána jako budoucí záležitost: Hospodin vytáhne jako válečník a zvítězí nad svými nepřáteli. Tak ve světě prosadí vládu založenou na právu (45,8). Skutečnosti zmíněné v dalších písních se opěvují jako už naplněné. Mezi tyto

na Hospodinovu horu, ke Skále Izraele“ (Iz 30,29). Teologicky významné slovní spojení „Hospodinova hora“ propojuje blok Iz 28–35 se začátkem bloku Iz 2–12: „Pojďte, vystupme na horu Hospodinovu...“ (Iz 2,3).

<sup>8</sup> Kniha Izajáš se zde opírá o formulaci Nm 21,17: „Tehdy zpíval Izrael tuto píseň: Vytryskní, studnice! Zaspívejte o ní!“

<sup>9</sup> „Dieser Vers des neuen Liedes 42,10-13 wurde als spontanes Echo angeschlossen an die Aussage (42,9): Seht, das Frühere ist eingetroffen, Neues kündige ich an. Noch ehe es zum Vorschein kommt, mache ich es euch bekannt.“ Srov. NORTH, חרש, 775.

skutečnosti patří vykoupení vyhnanců (44,23), útěcha zuboženého národa (49,13) a vykoupení Siónu, tedy těch, kdo zůstali ve vlasti (52,10). Probíhající Boží záchrana je takto vědomě anticipována jako něco, co už se stalo, ačkoli se vyhnanci ještě nevrátili a Jeruzalém ještě leží v troskách. V první písni jsou k chvále vyzváni posluchači a v poslední trosky Jeruzaléma. Radost z Hospodinovy záchrany má proměnit obec trpící beznadějí. Okruh adresátů se v těchto třech písních postupně rozšiřuje až do kosmických rozměrů<sup>10</sup>. Posluchačům se tak má zdůraznit, že Hospodinova záchrana má univerzální rozměry a důsledky<sup>11</sup>.

Poslední úsek knihy Izajáš (65,1–66,24) navazuje na kosmickou dimenzi Deuteroizajášovy novosti<sup>12</sup> a připojuje dimenzi eschatologickou<sup>13</sup>.

### 1.3 „Zpěv písně“ v makrostruktuře knihy Izajáš

Za třetím koncentrickým úsekem (10,20–11,16) následuje děkovná píseň vykoupěných (12,1-6). Pomocí formule, kterou prorok obvykle na něco odkazuje („v onen den“ – 11,11 a 12,1), je slíbena záchrana z moci Asyřanů, která je přirovnána k vyvedení z Egypta (11,16). Mezi radostnými reakcemi na záchranu má zpěv zvláštní postavení: „Hle, Bůh je má spása, doufám a jsem beze strachu. Hospodin, jen Hospodin je má záštita a píseň, stal se mou spásou“ (12,2). „Zpívejte Hospodinu, neboť vykonal důstojné činy, ať o tom zví celá země!“ (12,5). V posledním verši děkovné písně je vyzvána k jásetu žena přebývající na Siónu: „Jásej a plesej, ty, která bydlíš na Siónu, neboť Veliký je ve tvém středu – Svatý Izraele“ (12,6)<sup>14</sup>. Tato ženská postava (gramaticky

<sup>10</sup> Nebesa a země, hory (Iz 44,23; 45,8; 49,13).

<sup>11</sup> Srov. ALBERTZ, *Außerweltliche Ritualisierung von Poesie*, 204.

<sup>12</sup> „Hle, já stvořím nová nebesa a novou zemi. Věci minulé nebudou připomínány, nevstoupí na mysl“ (Iz 65,17).

<sup>13</sup> „Jako nová nebesa a nová země, které učiním, budou stát přede mnou, je výrok Hospodinův, tak nepohnutelně bude stát vaše potomstvo a vaše jméno“ (Iz 66,22). Větou „učiním nová nebesa a novou zemi“ není řečeno, že nebe a země budou zničeny a že místo nich bude vytvořeno nové nebe a nová země (tento smysl získal text až pod vlivem apokalyptiky; Zj 21,1; 2 Pe 3,13; také Iz 66,22), nýbrž že bude zázračně obnoven svět, označený jako „nebe a země“. Viz WESTERMANN, *Das Buch Jesaja*, 324.

<sup>14</sup> Formulace v rodě mužském o Božím lidu, který „bydlí na Siónu“ (Iz 10,24), propojuje děkovnou píseň s předcházejícím i následujícím textem (Iz 30,19).

v jednotném čísle) je velmi nápadná vzhledem k ostatním výzvám v děkovné písni, které jsou v množném čísle.

V úseku 60,1–62,12 takzvaného Tritoizajáše (56–66) se o novosti hovoří ve vztahu k zpusťošeným městům: „Co bylo od věků v troskách, vybudují, postaví, co kdysi bylo zpusťošeno, obnoví zničená města, zpusťošená po celá pokolení“ (61,4). Sión vyniká se svým novým jménem jako okrášlená nevěsta: „Národy spatří tvou spravedlnost a všichni králové tvou slávu. Nazvou tě novým jménem, jež určila Hospodinova ústa“ (62,2)<sup>15</sup>. Obsahově i formálně jde v 62,1-5 o zpěv, v němž postava ženy hraje opět významnou roli. Představuje opěvovaný Sión. Právě tato žena zastupující Sión propojuje v makrostruktuře knihy Izajáš píseň v 62,1-5 s děkovnou písní v 12,1-6.

## 2. „Nová píseň“ v makrostruktuře žaltáře

### 2.1 Žalm 33

Označení „nová píseň“ v Ž 33,3 má podle E. Zengera tři konotace: 1. Píseň není „nová“ v protikladu ke „staré, zastaralé“, ale je nová proto, že opěvuje obnovující zvěst o nové Boží náklonnosti. 2. Kategorie „nový“ naznačuje eschatologickou dynamiku. 3. Hlavním tématem „nové písně“ je naděje na zjevení univerzální Hospodinovy královské vlády, která bude znamenat jak odnětí moci bůžkům a mocnostem, které ohrožují život, tak i plnost života pro všechny, kdo přijímají Hospodina jako svého krále<sup>16</sup>.

Chceme-li ovšem zachytit význam „nové písně“ v Ž 33 pro makrostrukturu žaltáře, musíme tento žalm vnímat v rámci první knihy žaltáře (3–41) a zvláště v jeho nejbližším kontextu, tj. v souvislosti s Davidovými žalmy ve skupině 25–33. Zde se jeví jako teologicky velmi významná souvislost žalmů 32–33. Žalm 33 je totiž z tohoto pohledu „novou písní“, která vyrůstá ze zkušenosti odpuštění hříchů, o níž svědčí Ž 32. Mimoto je žalm 33 s ohledem na Ž 32 hymnem „spravedlivých“, kteří v obnově smlouvy poznávají Hospodinovu dobrotu, jež programově zaznívá už v žalmu 25, tedy v žalmu uvozujícím kompozici žalmů 25–33.

Z hlediska struktury první knihy žaltáře má tedy být nová píseň v Ž 33 završením všech předcházejících písní v dílčí skupině žalmů 25–33.

<sup>15</sup> „Nové jméno“ se vyskytuje v podobném kontextu ve Zj 2,17.

<sup>16</sup> Srov. ZENGER, Psalm 33, 206-208.

## 2.2 Žalm 40

Poexilní „redakce zvýrazňující chudé“ vidí žalm 40 jako záměrné pokračování žalmů 38 a 39. Stav zmlknutí v těchto předcházejících žalmech (38,14; 39,10) je překonán „novou písní“ (40,4). „Nová píseň“ vyjadřuje vděčnost za záchranu jednotlivce (obrazně za vytažení z bahna a postavení na skálu).

Pozoruhodné je, že záchrana je v 40,4 chápána jako určitý druh povolání za proroka. Slovní obrat „vložit píseň do úst“<sup>17</sup> je narážkou na Pátou knihu Mojžíšovu (Dt 18,34.37) a na knihu proroka Jeremjáše (1,9). Přisuzuje žalmům, „chvalozpěvům našemu Bohu“, vysokou teologickou hodnotu prorockého zjevení<sup>18</sup>.

Ve struktuře první knihy žalmů (3–41) je Ž 40 předposlední skladbou. Právě ta měla podle redaktora první knihy žaltáře zdůraznit, že žalmy významově navazují jak na Mojžíšův zákon (Dt), tak i na prorocké spisy (Jr).

## 2.3 Žalm 96

Na začátku Ž 96 reaguje jednotlivec novou písní na Boží záchranu (podobně jako v 33,3 a 40,4). V Iz 42,10 je tato výzva odpovědí na nový Boží zásah do dějin Izraele. Nové věci a nová píseň jsou témata Deuteroizajášovy univerzální zvěsti o spáse. Zdá se, že Ž 96 je závislý na textech takzvaného Deutero- a Tritoizajáše<sup>19</sup>. Univerzální Boží královská vláda se v obou textech projevuje svrchovaností nad stvořením a nad obyvateli země. Jejím důsledkem je chvála stvoření a pouť národů do Jeruzaléma.

V rámci skupiny žalmů 93–100 aktualizuje Ž 96 výpovědi žalmu 93 (zvláště opakováním formulace: „Pevně je založen svět, nic jím neotřese“ – 93,1 a 96,10) s novým záměrem: Boží království se má nyní ukázat pohanům,

---

<sup>17</sup> „Theologisch hoch bedeutsam ist die Tatsache, dass in Ps 40,4 JHWH selbst ist es, der dem Beter ein „neues Lied“ in den Mund liegt. Das „neue Lied“ ist also gottgewollt und gottgewirkt...“. BRUNERT, שיר, 1278.

<sup>18</sup> Srov. ZENGER, Psalm 40, 253-255.

<sup>19</sup> Společné rysy spočívají mimo jiné v totožném textu Ž 98,3b a Iz 52,10b a v tématu hlásání Božích skutků národům. Srov. GELSTON, Editorial Arrangement, 173. Rovněž v tématu chvály ze strany tvorstva (mimo člověka) v Iz 44,23; 49,13; 55,12. Srov. HOSSFELD, Psalm 96, 517.

a sice hlásáním Izraelitů, také však prostřednictvím teofanie. Motiv teofanie je spojen s motivem soudu. Bůh přichází soudit zemi a obnovit spravedlivý řád ve světě. V této souvislosti je Ž 96 reakcí na Ž 94 a pokračováním tohoto žalmu<sup>20</sup>.

Zvláštní teologie, která vychází z polemiky s modlami, pokračuje v 7. verši následujícího 97. žalmu: Stvořitel nemůže být zpodoběn ničím, co je vytvořeno lidskýma rukama. Sedmým veršem je 97. žalm redakčně napojen na žalm 96.

Z hlediska makrostruktury žaltáře je důležitý poznatek, že 96,1 se svou slovní zásobou opírá o 7,9 a 9,9. Tento verš je zřejmě dílem redaktora celého žaltáře<sup>21</sup>. Z hlediska makrostruktury knihy žalmů propojuje žalmy 93–100 s žalmy 3–14.

## 2.4 Žalm 98

Žalm 98 je souhrnem a potvrzením předcházejícího žalmu. Sémanticky i formálně je těsně propojen s Ž 96 (96–98 spojují např. motivy radostné reakce přírody na Boží příchod nebo výzvy ke chvále). Z obou možností, jak se pohanům dostane poznání Boha Izraele, které Ž 96 stavěl vedle sebe, se v Ž 98 objevuje pouze druhá: pohané se stanou svědky zjevení Božích skutků a Boží zjevení povede k nastolení spravedlivého řádu ve světě<sup>22</sup>.

Žalm 98 konstatuje, že v Ž 96 ohlášený Hospodinův příchod k prosazení jeho definitivního řádu ve světě už začal, a sice „novým“ exodem Izraele z exilu, jak to žalm říká s narážkou na Deuteroizajáše<sup>23</sup>. Blízkost vůči Ž 96 a závislost na Deuteroizajášovi zjevně dokazuje Ž 98,3b: Co totiž text v Iz 52,10b slibuje, je v Ž 98,3b oslavováno jako něco, co už se stalo.

V nejbližším kontextu je Ž 98 propojen s Ž 97, a to univerzálním zaměřením („země“, „národy“) a charakteristikou Boha jako krále a spravedlivého soudce<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> Srov. BALLHORN, *Zum Telos*, 97-99.

<sup>21</sup> Srov. HOSSFELD, Psalm 96, 515-517.

<sup>22</sup> Srov. BALLHORN, *Zum Telos*, 101.

<sup>23</sup> Srov. ZENGER, Theophanien, 425n.

<sup>24</sup> Srov. HOSSFELD, Psalm 98, 521-523.

## 2.5 Žalm 144

Nová píseň je jako součást modlitby obžalovaného člověka příslibem chvály, zaslíbením písně po záchraně. Píseň není nová v časovém smyslu, jde spíš o hymnus, který zahrnuje vše a překonává kategorie prostoru a času, podobně jako žalmy 33,3 a 40,4<sup>25</sup>. Za oslovením následuje slib chvály, který je rozšířený o Boží predikáty (vyjádřeno pomocí participií), analogicky k úvodnímu požehnání. Slib chvály je vystupňován, protože slibuje novou píseň s doprovodem harfy a reaguje tak na nový Boží zásah do dějin (srov. 33,1-3 a 96,1n.). Devátý verš je adaptací 33,2-3, jde o skutečné paralelní dvojverší. V protikladu k Ž 33 je zde adresátem „Bůh“, nikoli Hospodin; takto je Bůh označován v žalmech 42–83, v takzvaném „elohistickém žaltáři“. Novou písní by mohla být nově vytvořená a na harfě doprovázená kompozice. Takto se plní závazek zpívat novou píseň – známá píseň by se mohla zpívat s novým nadšením vzhledem k novým Hospodinovým činům<sup>26</sup>.

Z hlediska nejbližšího kontextu je Ž 144 těsně propojen s pátou knihou žalmů. Významné je např. propojení s Ž 138. Oba žalmy hovoří o hře na hudební nástroje i o zpěvu písně na cestách Hospodinových. V obou je důležitým tématem Hospodinova láska. Oba se zmiňují o králích (národů) a o chrámu/paláci<sup>27</sup>.

Žalm má ovšem těsný vztah k mnoha dalším žalmům, přepracovává některé verše Ž 18 i jiných žalmů. Například v druhém verši zaznívají z Ž 18 vv. 2.34.46-47; ve třetím verši 18,4; ve verších 5-11 textový materiál 18,9.14.16.17.44-45.50. Najdeme i paralely k Ž 39, 102 a 104<sup>28</sup>. Obsah chvály se vztahuje na to, co už Hospodin učinil. Příslib chvály je vlastně prohlášením, které dává najevo, že Hospodina je třeba chválit. Takto je paralelou k úvodu Ž 89.

Z hlediska redakčního uspořádání celého žaltáře je tedy Ž 144 textem, který spojuje pátou knihu žalmů s knihou první, druhou i třetí.

---

<sup>25</sup> Srov. KRAUS, *Psalmen*, 1146.

<sup>26</sup> Srov. GOLDINGAY, *Psalms*, 687.

<sup>27</sup> Srov. HOSSFELD, *Psalm 144*, 777n.

<sup>28</sup> Srov. GOLDINGAY, *Psalms*, 683.

## 2.6 Žalm 149

Eschatologickým soudem se Hospodin projevuje jako zachránce chudých (149,5-9)<sup>29</sup> a zároveň tvoří nové nebe a novou zemi (Ž 150). Tomuto Bohu náleží chvála v podobě nové písně, k níž Ž 150 vyzývá nový vesmír a která je odůvodněna Boží dobrotou a jeho milosrdenstvím. Obraz milosrdného Boha-krále odpovídá novému pojetí Izraele jako lidu, na němž se mají zjevit právě Hospodinova добрota a jeho milosrdenství. Jde o Izrael Hospodinových věrných, kteří hledají a nacházejí svou životní cestu v poslušnosti vůči Tóře (147,15.18) a v recitaci žalmů (srov. 149,5n.)<sup>30</sup>.

Z žalmů, které tvoří rámec žaltáře (1–2 a 146–150), vyplývá, že žaltář je chválou univerzální Boží vlády, která je založena na stvoření a Tóře. Tuto vládu chce Hospodin v Ž 149 prosadit mezi národy eschatologickým soudem, také však prostřednictvím svého mesiánského lidu. Závěr žaltáře, který tvoří Ž 146–150, je vizí univerzální Hospodinovy královské vlády.

## 3. Janovo Zjevení

### 3.1 Zpěv v Janově Zjevení

V Janově Zjevení se hodně zpívá. Nebeské sbory zde oslavují Boží vítězství stále hlasitěji a déle (srov. např. 5,9-13; 11,15-18; 19,1-7). Naproti tomu v ulicích Babylónu hudba umlká. Tam nastává mrtvolné ticho (18,22). Pomocí zpěvu zaměřuje Jan pohled a vnímání svých čtenářů na Boží trůnní sál, který je zdrojem naděje a posily pro znejistělé a na okraj společnosti zatlačené křesťany<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> Přídavné jméno „dvojsečný“ (o meči) spojuje text Ž 149,6 („Ať svým hrdlem vyvyšují Boha, s dvojsečným mečem v svých rukou“) s Izajášovou zmínkou o novém, dvojsečném smyku na mláčení v Iz 41,15 („Hle, učiním tě okovaným smykem na mláčení, novým, z obou stran ostrým“). Význam výroku o spáse v Iz 41,14-16 lze parafrázovat takto: „Ich mache dich zu einem Instrument, das imstande ist, die durch deine Feinde aufgerichteten Hindernisse, die dich von deiner Heimat trennen, zu überwinden“. Viz WESTERMANN, *Das Buch Jesaja*, 65.

<sup>30</sup> Srov. ZENGER, *Das Buch der Psalmen*, 357.

<sup>31</sup> Srov. GRADL, *Glanz und Gloria*, 89.

### 3.2 „Nová píseň“ (Zj 5,9) ve struktuře Janova Zjevení

V Janově Zjevení nacházíme stále znovu pasáže, v nichž je chválen Bůh a jeho Mesiáš. To, co je podstatně nové vzhledem k dosavadnímu postavení světa před Bohem, se opěvuje „novou písní“ (5,9)<sup>32</sup>. Novost přitom není kategorií, která by vyjadřovala vztah k něčemu, ale označuje eschatologickou skutečnost. Jestliže doposud – ode dne stvoření – náležel chvalozpěv Stvořiteli, pak ode dne Beránkova vítězství náleží nový chvalozpěv Beránkovi, aniž by byl anulován chvalozpěv dřívější. Podobně jako chvála Boha ve 4,11 začíná i „nová píseň“ věnovaná Beránkovi zvoláním „jsi hoden“. S tímto zvoláním se pak ve Zjevení setkáme už jen v 5,12. Dvojitou atribucí výrazu „být hoden“ se zde ukazuje, že Beránek co do velikosti chvály je totožný se samým Bohem. Proto je přijetí knihy a moc nad ní skutečným počátkem vlády<sup>33</sup>. Chvalozpěv překračuje hranice nebe a zahrnuje celé stvoření. Odpovídá to univerzálnímu Božímu jednání skrze Beránka. Stvoření nebe a země a Boží spásné působení patří k sobě.

„Novou písní“ děkují starší Beránkovi za jeho dílo vykoupení. Chvála je odůvodněna Ježíšovou smrtí na kříži. Ta umožňuje vykoupení lidí ze všech národů jeho krví a vytvoření královského Božího lidu. Podobně jako kdysi byl nejprve zabit velikonoční beránek a pak následovalo vysvobození z egyptského otroctví a ustavení Božího lidu na Sinaji, začíná Kristus jako velikonoční beránek vykoupení tím, že ustavuje Boží lid v době poslední.

Jako kněží mají křesťané přístup k Bohu a jsou zároveň součástí jeho královského lidu, v němž Bůh už nyní vykonává svou vládu. Až Bůh a jeho Beránek zaujmou místo na trůně v Jeruzalémě na nové zemi (22,3), odmění své věrné panováním spolu s Kristem (5,10; 20,6; 22,5).

### 3.3 „Nová píseň“ (Zj 14,3) ve struktuře Janova Zjevení

Ve kap. 14 nacházíme stejný kontext jako v kapitolách 4–5. Jde o tytéž účastníky, panuje tatáž atmosféra. Jiné je zpodobení oslavované spásy. V kap. 4–5 se ukazují kosmické kořeny bohoslužby věnované vykupiteli-Beránkovi.

---

<sup>32</sup> Srov. WENGST, *Enthüllung der Macht*, 69.

<sup>33</sup> Srov. HOLTZ, *Die Offenbarung des Johannes*, 62.

Ve Zj 14 je bohoslužba eschatologickým znamením toho, co Bůh dává věrným věřícím. Společenství s Kristem zaručuje křesťanům věčnou spásu<sup>34</sup>.

Na novou píseň v kap. 14 navazuje v 15,3 „píseň Božího služebníka Mojžíše a píseň Beránkova“. Podobně jako krev velikonočního beránka zachránila hebrejské prvorozence před zotročením v Egyptě, jsou také křesťané osvobozeni od otročení bohům a kultu císaře. Tyto paralelní události spásy potvrzují ti, kteří svou vytrvalostí zvítězili nad šelmou a jejím obrazem, kteří teď stojí na skleněném moři, zpívají „píseň Božího služebníka Mojžíše a píseň Beránkova“ a oslavují velké skutky Boží (15,2n). Připomíná to Mojžíšovu píseň, která hovoří o Božím spásném jednání ve prospěch jeho lidu (Ex 15,1-21). Záchrana Beránkovou krví je zde pravděpodobně typologickým naplněním vysvobození Izraele z egyptského otroctví krví velikonočního beránka (srov. Zj 15,3)<sup>35</sup>.

### 3.4 „Nová píseň“ v makrostruktuře Janova Zjevení

Jan nabízí v kap. 4–5 výklad dějin. Ten pak dále rozvíjí od 6,1 až po 22,5. Boží spásné jednání v Kristu má obci dodat důvěru a sílu ve společnosti, v níž si připadá jako cizí těleso. Kristovo vítězství na kříži určuje už dobu, v níž obec žije. Ta má vědět, že Bůh a jeho Beránek řídí dějiny a že spásná Boží vláda už začala. Jestliže křesťané dají ve svém životě prostor Boží vládě, pak dosáhnou s Kristem vítězství. Ve své věrnosti Bohu a Kristu mají být posilněni chválou Boha a Beránka, novou písní, která zahrnuje všechny oblasti stvoření<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> Srov. PRIGENT, *Commentary on the Apocalypse*, 432.

<sup>35</sup> Pro velikonočního beránka hovoří nadto pro Ježíšovu smrt na kříži nezvyklé sloveso „zabít“ (Iz 5,6.9.12; 13,8; srov. Ex 12,6) i rány ve viděních o polnicích (Zj 8,6-11,19) a miskách (Zj 16,1-21), které připomínají egyptské rány. Krev zabraňuje neštěstí a zajišťuje ochranu. Přímo programově to vyjadřuje označení 144 000 pečeti (Zj 7,3-8; srov. 22,18). Srov. GIESEN, *Die Offenbarung und ihre Symbole*, 91n.

<sup>36</sup> Srov. GIESEN, *Thronsaal und himmlisches Jerusalem*, 66-67.

#### 4. Strukturální prvek „nová píseň“ v makrostruktuře biblické knihy

Zkoumání „opěvované novosti“ ve struktuře biblických knih Izajáš, žalmy a Janovo Zjevení vede k obecnějšímu závěru: Motiv opěvované novosti může závěrečný redaktor biblické knihy použít, jestliže v její makrostruktuře hodlá propojit texty s následujícími obsahy:

- Nové Boží vítězství nad nepřáteli<sup>37</sup>;
- Na spravedlnosti založená vláda ve světě, která se prosazuje jako důsledek Hospodinova vítězství;
- Nové činy Hospodina, který přináší vykoupení a spásu svému zuboženému lidu;
- Univerzální rozměry a důsledky Hospodinovy záchrany Izraele<sup>38</sup>;
- Všeobecná vláda Hospodina, který eschatologickým soudem zachraňuje chudé;
- Eschatologická novost: Hospodin přichází dokončit své dílo stvoření. Obnova je synonymem nového stvoření<sup>39</sup>.

#### Zoznam použitej literatury

- ALBERTZ, Rainer: Außerweltliche Ritualisierung von Poesie. In: Erich Zenger (ed.): *Ritual und Poesie: Formen und Orte religiöser Dichtung im Alten Orient, im Judentum und im Christentum* (Herders Biblische Studien 36), Freiburg im Breisgau: Herder, 2003.
- BALLHORN, Egbert: *Zum Telos des Psalters. Der Textzusammenhang des Vierten und Fünften Psalmenbuches (Ps 90–150)* (Bonner Biblische Beiträge 138), Berlin: Philo, 2004.
- BAUCKHAM, Richard: *Climax of Prophecy. Studies on the Book of Revelation*, London – New York: T&T Clark, 1998.
- BRUEGGEMANN, Walter: The Psalms and the Life of Faith. A Suggested Typology of Function. In: Rolf A. Jacobson (ed.): *Soundings in the Theology of Psalms. Perspectives and Methods in Contemporary Scholarship*, Minneapolis: Fortress Press, 2011, 1-25.

<sup>37</sup> Výslovně v Ž 98,1-3; Ž 144,9; Iz 42,10-13; Jdt 16,2-3. Srov. BAUCKHAM, *Climax of Prophecy*, 230.

<sup>38</sup> Zvláště v Iz 42, Ž 96 a Ž 98. Srov. SEYBOLD, *Poetik der Psalmen*, 271.

<sup>39</sup> Srov. NORTH, חרש, 774n.

- BRUNERT, Gunhild: שִׁיר. In: Heinz-Josef Fabry (ed.): *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (ThWAT) VII, Stuttgart: Kohlhammer, 1993, 1269-1278.
- GELSTON, Anthony: Editorial Arrangement in Book IV of the Psalter. In: Katharine J. Dell – Graham Davies – Yee V. Koh (eds.): *Genesis, Isaiah, and Psalms: A Festschrift to Honour Professor John Emerton for His Eightieth Birthday* (VT.S 135), Leiden: Brill, 2010, 165-176.
- GIESEN, Heinz: Thronsaal und himmlisches Jerusalem: Der Rahmen der apokalyptischen Visionen (Offb 4f; 21f), *Bibel heute* 131 (3/1997) 66-67.
- GIESEN, Heinz: Die Offenbarung und ihre Symbole: Ein Durchgang durch ihre Bilder, *Bibel und Kirche* 67 (2/2012) 90-95.
- GOLDINGAY, John: *Psalms. Psalms 90–150*, Grand Rapids: Baker Academic, 2008.
- GRADL, Hans-Georg: Glanz und Gloria: Eine Auslegung der Thronsaalvision (Offb 4,1-11), *Bibel und Kirche* 67 (2/2012) 85-89.
- HOLTZ, Traugott: *Die Offenbarung des Johannes*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.
- HOSSFELD, Frank-Lothar – ZENGER, Erich: *Die Psalmen. Psalm 101–150* (HThK.AT), Freiburg: Herder, 2008.
- HOSSFELD, Frank-Lothar – ZENGER, Erich: *Die Psalmen. Psalm 51–100* (NEB 40), Würzburg: Echter, 2002.
- HOSSFELD, Frank-Lothar – ZENGER, Erich: *Die Psalmen. Psalm 1–50* (NEB 29), Würzburg: Echter, 1993.
- JÜNGLING, Hans-Winfried: Das Buch Jesaja. In: Erich Zenger (ed.): *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart: Kohlhammer, <sup>7</sup>2008, 427-451.
- KRAUS, Hans-Joachim: *Psalmen*, Bd. II: Psalmen 60–150, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, <sup>5</sup>1978.
- NORTH, Robert: קהִלָּה. In: Johannes G. Botterweck – Helmer Ringgren (eds.): *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (ThWAT) II, Stuttgart: Kohlhammer, 1977, 759-780.
- PRIGENT, Pierre: *Commentary on the Apocalypse of St. John* (WUNT 180), Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.
- SEYBOLD, Klaus: *Poetik der Psalmen: poetologische Studien zum Alten Testament I*, Stuttgart: Kohlhammer, 2003.<sup>2</sup>2005.
- TOMES, Roger: Sing to the Lord a new song. In: Bob Becking – Eric Peels (eds.): *Psalms and Prayers*, Leiden: Brill, 2007, 237-252.
- WENGST, Klaus: Enthüllung der Macht: Johannes und sein Buch, *Bibel und Kirche* 67 (2/2012) 64-70.
- WESTERMANN, Claus: *Das Buch Jesaja, Kapitel 40–66* (ATD 19), Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1968.
- ZENGER, Erich: Theophanien des Königsgottes JHWH: Transformationen von Psalm 29 in den Teilkompositionen Ps 28–30 und Ps 93–100. In: Peter W. Flint – Patric D. Miller (eds.): *The Book of Psalms: Composition and Reception*, Leiden: Brill, 2005, 407-442.
- ZENGER, Erich: Das Buch der Psalmen. In: Erich Zenger (ed.): *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart: Kohlhammer, <sup>7</sup>2008, 348-370.

*Anotace*

Zmínku o „zpěvu nové písně“ nacházíme v žaltáři celkem šestkrát (33,3; 40,3; 96,1; 98,1; 144,9; 149,1); nachází se také v knize Izajáš (Iz 42,10). V Novém zákoně se o „zpěvu nové písně“ zmiňuje výslovně Janovo Zjevení (Zj 5,9 a 14,3). Ze zkoumání významu slovního spojení „nová píseň“ pro makrostrukturu biblické knihy vyplývá, že motiv opěvované novosti používá závěrečný redaktor biblické knihy, chce-li v ní propojit texty s následujícím obsahem: Boží vítězství nad nepřáteli; Boží vláda ve světě založená na spravedlnosti; nové činy Hospodina, který přináší vykoupení a spásu svému zuboženému lidu; univerzální rozměry a důsledky Hospodinovy záchrany Izraele; všeobecná vláda Hospodina, který svým soudem zachraňuje chudé; eschatologická novost.

*Summary*

„Singing new song“ is mentioned in the Psalter six times (33:3, 40:3, 96:1, 98:1, 144:9, 149:1). We find the phrase also in the book of Isaiah (Is 42:10). The book of Revelation mentions explicitly „singing new song“ in the New Testament (Rev 5:9 and 14:3). The search for significance of the phrase „singing new song“ in the macrostructure of a biblical book leads to following result: Final editor of the biblical book uses the motive as a structural element, if he wants to connect in the biblical book the following contents: God's victory over enemies; God's government in the world based on justice; the new deeds of God, which brings redemption and salvation of his people; universal dimensions and consequences of the God's salvation; the general government of God, who saves his poor people; eschatological newness.

Petr Chalupa  
Katedra biblických věd  
Cyrilometodějská teologická fakulta UP  
Křížkovského 8  
771 47 OLOMOUC, Česká republika  
petr.chalupa@upol.cz

# Žalmy v Pavlovej zvesti v kontexte komplexít intertestamentárneho judaizmu

*František Ábel*

## Žalmová literatúra v intertestamentárnom judaizme

Pre lepšie poznanie ako aj porozumenie kľúčových myšlienok korpusu Pavlovej zvesti je nevyhnutné skúmať ich v kontexte jednotlivých špecifik a rôznorodých aspektov židovskej náboženskej tradície, ktorú nám približuje dostupná židovská literatúra, ktorá vznikala v intertestamentárnom období<sup>1</sup>. Táto literatúra vydáva svedectvo o najdôležitejších aspektoch života a myslenia jednotlivých náboženských skupín a spoločenstiev, ktoré sa v uvedenom období formovali a stali sa tak reprezentantmi súdobého judaizmu so všetkou jeho komplexnosťou charakterizujúcou život a myslenie židovského národa na prelome letopočtov v Palestíne a v diaspóre. K špecifikám života súdobého židovstva patria neodmysliteľne aj modlitby a žalmy rôzneho žánru. Tieto vznikali v najrôznejších obdobiach izraelských dejín a neskôr sa stali súčasťou židovského biblického kánonu. Tento druh literatúry však vznikal aj v predkresťanskom období, čiže v období Druhého chrámu<sup>2</sup>. Korpus modlitieb a žalmov z tohto obdobia je však len čiastočne zoskupený v zbierkach<sup>3</sup>, zväčša

---

<sup>1</sup> Primárne ide o obdobie Druhého chrámu, to znamená od vybudovania druhého židovského chrámu v Jeruzaleme v roku 515 pred Kr., až po jeho zničenie v roku 70 po Kr. Prameňom k tejto problematike je predovšetkým židovská literatúra raného judaizmu, napísaná v intertestamentárnom období (grécke a rané rímske obdobie), to znamená približne od 4. storočia pred Kr. do začiatku 2. storočia po Kr. Z hľadiska nášho záujmu však hornú hranicu obmedzíme 1. storočím po Kr., čiže obdobím, v ktorom žil a pôsobil apoštol Pavol.

<sup>2</sup> Pokiaľ ide o korpus židovských modlitieb a žalmov z obdobia Druhého chrámu, porov. CHARLESWORTH, *Jewish Hymns, Odes, and Prayers*, 411-436.

<sup>3</sup> Sem možno zaradiť napríklad žalmy 154, 155, Slová svetiel (4Q504, 4Q506 [4Q Slová svetiel<sup>a, b, c</sup>]), Vyznanie spoločenstva (4Q393), 1QH (Hodayot), 11QPs (nekánonický žalm „Prosba o vykúpenie“), Manašeho modlitba, Žalmy Šalamúnove (*PsSal*), prípadne aj Ódy Šalamúnove (*OdSal*). Skratky apokryfných a pseudoepigrafických starozmluvných

sa nachádzajú roztrúsené ako súčasť ďalších spisov<sup>4</sup>, a ako v tejto súvislosti poznamenáva Daniel Falk, do dnešnej doby nebol súbor týchto textov dôkladne systematicky spracovaný<sup>5</sup>. Navyše, z dôvodu typického charakteru a formy modlitebného jazyka je veľmi zložitú určiť bližšie obdobie a prostredie, v ktorom vznikali, vrátane *Sitz im Leben*, ako aj samotnú skutočnosť, či máme do činenia so skutočnou modlitbou alebo ide o literárne dielo, vytvorené pre špecifickú príležitosť<sup>6</sup>.

Práve toto, na udalosti veľmi bohaté obdobie, je významné z hľadiska formovania najdôležitejších aspektov židovských spoločností. V tomto období sa dostávajú do popredia predovšetkým náboženské tradície, ktoré sa stali východiskom pre formovanie prvých kajúcich žalmov, ktoré sú reflexiou na rôzne zložité a ťažké udalosti, ktorým jednotlivé skupiny židovského národa museli čeliť a vysporiadať sa s nimi a ktoré nám preto poskytujú dôležité údaje o motívoch, ako aj forme týchto modlitebných textov. Prirodzene, v rámci tejto štúdie nebude možné dôkladne analyzovať a zhodnotiť celý komplex otázok súvisiacich s významom žalmovej literatúry v súdobom židovstve<sup>7</sup>. Naš záujem obmedzíme na spôsob a význam použitia žalmov v kľúčových častiach Pavlovej zvesti, pričom si budeme všímať hlavné dôrazy, ktoré tento druh literatúry v súdobom židovstve vyjadruje.

---

spisov uvádzame podľa vydania HERIBAN, Jozef: *Príručný lexikón biblických vied*, Bratislava: Don Bosco, <sup>3</sup>1998. Ak nie je uvedené inak, jednotlivé odkazy na texty kumránskych rukopisov v tejto časti uvádzame podľa vydania SEGERT, Stanislav – ŘEHÁK, Robert – BAŽANTOVÁ, Šárka (tr.): *Rukopisy od Mrtvého moře. Rukopisy od Mrtvého moře: hebrejsko-česky* (Knihovna antické tradice), Svazek 4, Praha: OIKOYMENH, 2007.

<sup>4</sup> Ide napríklad o modlitebné texty Neh 9,15.33.36-37; Dan 9,7-8; Bar 1,15; 2,6; Azariášova modlitba (AzMod) v Dodatku Dan 3,27-33 a ďalšie. Deuterokanonické spisy Starej zmluvy uvádzame podľa vydania GÁBRIŠ, Karol: *Apokryfy. Mimokanonické (deuterokanonické) spisy Starej zmluvy podľa Septuaginty*, Bratislava: Vesna, 1990.

<sup>5</sup> FALK, *Psalms and Prayers*, 7.

<sup>6</sup> FALK, *Psalms and Prayers*, 7. V tejto súvislosti porov. SCHULLER, *Prayer, Hymnic and Liturgical Texts from Qumran*, 153-171.

<sup>7</sup> K jednotlivým otázkam tohto výskumu porov. SARASON, *On the Use of Method in the Study of Jewish Liturgy*, 97-172; SARASON, *Recent developments in the Study of Jewish Liturgy*, 180-187; CHARLESWORTH, *A Prolegomenon to a New Study of the Jewish Background of the Hymns and Prayers in the New Testament*, 265-285; CHARLESWORTH, *Jewish Hymns, Odes, and Prayers (ca. 167 B.C.E.–135 C.E.)*; FLUSSER, *Psalms, Hymns and Prayers*, 551-577; HARDING, *The Lord's Prayer*, 103-274; KILEY, Mark et al. (ed.): *Prayer from Alexander to Constantine: A Critical Anthology*, London: Routledge, 1997. Uvedené podľa FALK, *Psalms and Prayers*, 7-8, pozn. 3.

Udalosti, ktorým čelil židovský národ v tomto období sú charakteristické zápasom o náboženskú a národnú slobodu. Vyjadrujú túžbu po slobode, po obnove monarchie, pričom do popredia sa dostávajú eschatologicko-apokalyptické koncepty, ktoré sú výsledkom teologickej interpretácie všetkých negatívnych udalostí tohto obdobia. Modlitebná a žalmová literatúra tohto obdobia vyjadruje zásadný motív vzťahu veriaceho jedinca, prípadne spoločenstva voči Bohu, kde dominuje vyznanie vín, respektíve hriechov, vedomie oprávnenosti Božieho hnevu a spravodlivej odplaty za hriech, a prosba o Božiu milosť a záchranu. Vedomie hriešnosti a nehodnosti na strane človeka je však postavené do kontrastu s Božím milosrdenstvom, na ktoré sa veriaci človek alebo spoločenstvo odvoláva a ktorému dôveruje a spolieha sa naň. D. Falk výstižne poznamenáva<sup>8</sup>, že kajúce modlitby sa tak stávajú výrazným znakom v procese obnovy zbožnosti a náboženského kultu v období Druhého chrámu a sú podnietené predovšetkým reflexiou varovných výrokov, ktoré plynú zo zmluvného vzťahu Boha so svojím ľudom, ako to možno pozorovať napríklad v Lv 26,40-45 (porov. Dt 30,1-10; 1 Kr 8,22-53; Jer 3,12-13; 14,20-21; Ez 30,10-20). D. Falk ďalej bližšie uvádza charakteristiku týchto modlitebných textov, kde do popredia vystupujú predovšetkým štyri prvky: 1. vyznanie hriechov – zvyčajne vo forme pripomenutia slávnej histórie, 2. vyznanie spravodlivosti Božieho súdu, 3. recitál o Božom milosrdenstve v minulosti, 4. žiadosť o milosť (porov. Neh 9,6-37; Ez 9,6-15; Dan 9,4-19; Azariášova modlitba [Dodatok Dan 3,24-45]; Bar 1,15–3,8; Slová svetiel 4Q504 Zl. 1–2 sl. v-vii; Vyznanie spoločenstva 4Q393)<sup>9</sup>. Tieto modlitby v sebe vyjadrujú vedomie hriešnosti a nemožnosti obhajoby pred Bohom a Božou spravodlivosťou. Naopak Boh je vo svojom konaní i súde spravodlivý, je však aj milosrdný a na strane modliaceho prosebníka je badateľná pevná dôvera v Božiu milosť. Prítomné utrpenie, ktoré tieto modlitby reflektujú, sú dôsledkom hriechu na strane Izraela, či už

<sup>8</sup> FALK, Psalms and Prayers, 8. K problematike kajúcich modlitieb porov. WERLINE, Rodney A.: *Penitential Prayer in Second Temple Judaism. The development of a Religious Institution* (SBL Early Judaism and its Literature 13), Atlanta, GA: Scholars Press, 1998.

<sup>9</sup> FALK, Psalms and Prayers, 8-9, vrátane poznámok. K Azariášovej modlitbe, ako aj k dodatkom ku knihe Daniel ako celku porov. GABRIŠ, *Apokryfy*, 305-309.372-373. Odkazy na jednotlivé časti kumránskych rukopisov vychádzajú z vydania MARTINEZ, García – TIGCHELAAR, Eibert J. C. (eds.): *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 2 vols., Leiden: Brill, 1997, 1998.

súčasníkov alebo predchodcov. Boh však umožňuje pokorným a zbožným vykonať pokánie, pričom túžba po pokání sama je Božím darom, nemožno preto vravieť o vlastných výkonoch, respektíve o odvolávaní sa modliaceho prosebníka na vlastné zásluhy, či cnosti, ktoré by mal Boh zarátať v prospech veriaceho (porov. napr. Bar 3,7; 4Q)<sup>10</sup>. Modliaci sa prosebník tak v modlitbe vyjadruje bolesť, ktorá je dôsledkom hriechu, buďto vlastného, alebo hriechu, ktorého sa dopustili predkovia. V pokore prijíma Boží súd, ale dovoľáva sa Božieho milosrdenstva, pripomína slávnú minulosť Izraela a apeluje na Božie vyvolenie a Jeho zmluvu s ľudom Izraela (porov. Dan 9,18; Dodatok Dan 3,34-36.42-43; Bar 2,19.27; 3,2).

Väčšina súdobých modlitebných textov, ako zdôrazňuje D. Falk, nesie v sebe silné stopy kajúcich prosieb, respektíve prosebných modlitieb, ktoré majú svoj základ v zmluvnej výstrahe pred neposlušnosťou a jej dôsledkami (Lv 26,40-45 a ďalšie), čo sa vníma ako základ pre obnovu narušeného vzťahu s Hospodinom, vrátane náboženského kultu, a zároveň aj ako vyjadrenie soteriologickej perspektívy<sup>11</sup>. Tieto dôrazy nachádzame vo všetkých dostupných literárnych dielach z uvedeného obdobia, zvlášť v Žalmoch Šalamúnových (*PsSal*)<sup>12</sup>, ale rovnako aj v Slovách svetiel (4Q504, 4Q506)<sup>13</sup>,

<sup>10</sup> FALK, *Psalms and Prayers*, 9.

<sup>11</sup> FALK, *Psalms and Prayers*, 10. V nasledujúcom prehľade výberovej literatúry k jednotlivým spisom židovskej intertestamentárnej literatúry vychádzame primárne z vyššie uvedenej štúdie D. Falka. Porov. FALK, *Psalms and Prayers*, 7-56.

<sup>12</sup> Porov. WERLINE, *Penitential Prayer in Second Temple Judaism*, 188. Grécky text: RAHLFS, *Septuaginta*, 471-489. Sýrsky text: BAARS, Willem: *The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version*, Part 4, Vol. VI: *Psalms of Solomon*, Leiden: Brill, 1972. K prekladu a poznámkam k tomuto spisu porov. GÁBRIŠ, *Apokryfy*, 273-291.364-367; RYLE, Herbert E. – JAMES, Montague R.: *Ψαλμοὶ Σολομῶντος: Psalms of the Pharisees, Commonly Called the Psalms of Solomon. The Text Newly Revised from All the MSS, Edited, with Introduction, English Translation, Notes, Appendix, and Indices*, Cambridge: University Press, 1891; GRAY, *The Psalms of Solomon*, 625-652; WRIGHT, *Psalms of Solomon*, 639-670; HOLM-NIELSEN, *Die Psalmen Salomos*, 51-112; TRAFTON, Joseph L.: *The Syriac Version of the Psalms of Solomon. A Critical Evaluation* (SBLSDS 11), Atlanta, GA: Scholars Press. K ďalšiemu prehľadu literatúry porov. CHARLESWORTH, *Psalms of Solomon*, 195-197.303-304; TRAFTON, *The Psalms of Solomon*, 3-19.

<sup>13</sup> K prekladu a poznámkam k tomuto spisu porov. BAILLET, *Paroles des Luminaries*, 137-175; CHAZON, *A Liturgical Document from Qumran and Its Implications: 'Words of the Luminaries' (4QDibHam)* [Hebrew] Jerusalem: Hebrew University, 1991; CHAZON, *Prayers from Qumran*, 758-772; MARTINEZ – TIGCHELAAR, *The Dead Sea Scrolls*, 1008-1010; FALK, *Daily, Sabbath, and Festival Prayers*, 59-94.

vo Vyznaní spoločenstva (4Q393)<sup>14</sup>, v Modlitbe Menašeho<sup>15</sup>, ale aj v ďalších kumránskych textoch (1QS I,18–II,18; CD B 2,27-30<sup>16</sup>; 11QPs<sup>a</sup> 19,4b–5a,11<sup>17</sup>; Hodayot [1QH])<sup>18</sup>.

Túto stručnú charakteristiku modlitebnej a žalmovej literatúry v intertestamentárnom období, ktorá je však dôležitým predpokladom pre bližšie rozvedenie hlavnej časti tejto štúdie, možno zhrnúť v niekoľkých základných bodoch<sup>19</sup>:

- Život židovského národa v intertestamentárnom období výstižne charakterizuje práve modlitebná a žalmová literatúra, zvlášť kajúce modlitebné texty, či už ako samostatné zbierky alebo ako súčasť ostatnej literatúry, ktorá v tomto období vzniká.
- Tieto texty reflektujú na klasické biblické texty, ktoré vypovedajú o zmluvnom vzťahu Boha s Izraelom, s cieľom porozumieť a napraviť, respektíve odčiniť prítomné utrpenie a dôsledky exilového obdobia<sup>20</sup>.
- Charakteristické pre väčšinu týchto modlitebných textov je, že v sebe nesú prvky takzvaného zmluvného nomizmu (covenantal nomism), ktorý ako prvý predstavil a argumentačne zdôvodnil Ed P. Sanders<sup>21</sup>,

<sup>14</sup> Porov. FALK, 4Q393: A Communal Confession, 199-207; FALK, Biblical Adaptation, 126-146; FALK, 4Q393: A Communal Confession, 45-61.

<sup>15</sup> Grécky text: RAHLFS, *Septuaginta*, 180-181. Sýrsky text: BAARS – SCHNEIDER, Prayer of Manasseh, i-vii, 1-9. K prekladom a poznámkam k uvedenému spisu porov. GÁBRIŠ, *Apokryfy*, 154-155.341-342; CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudepigrapha*. Volume 2, 627-628; RYLE, The Prayer of Manasses, 612-624; OSSWALD, *Das Gebet Manasses*, 1-27; SCHÜRER, *The History of the Jewish People*, 730-733; CHARLESWORTH, *The Pseudepigrapha*, 156-159.296.

<sup>16</sup> Porov. FALK, Psalms and Prayers, 15.

<sup>17</sup> Porov. FALK, Psalms and Prayers, 16.

<sup>18</sup> Porov. FALK, Psalms and Prayers, 25-34, vrátane poznámok.

<sup>19</sup> Pri tejto charakteristike vychádzam zo zhrnutia predmetnej témy v štúdiu FALK, Psalms and Prayers, 16-17.

<sup>20</sup> WERLINE, *Penitential Prayer in Second Temple Judaism*, 191-192.

<sup>21</sup> Ide o kľúčové a súčasne pionierské dielo Ed P. Sandersa (SANDERS, Ed P.: *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, Philadelphia: Fortress Press, 1977), ktoré položilo základy pre rozvoj teologickej diskusie známej pod názvom *The New Perspective on Paul*. Sandersovo dielo poukazuje na rôznorodosť židovskej náboženskej tradície a jej špecifik v období Druhého chrámu a je reakciou na vtedajší zdeformovaný pohľad, respektíve charakteristiku židovstva novozmluvnej doby, ktoré bolo štandardne charakterizované ako legalistické náboženstvo zdôrazňujúce vlastné zásluhy ako

čo však automaticky neznamená, že by tieto texty v plnom rozsahu zodpovedali tejto koncepcii. Ich jazyk je síce viazaný tradičnou konvenciou, je však použitý v rozmanitých významoch a odlišných kontextoch, konkrétne pokiaľ ide o mieru inkluzívneho alebo exkluzívneho predstavenia zmluvy, ako aj prostriedky dosahovania Božej milosti<sup>22</sup>.

- Dôležitým motívom kajúcich modlitebných a žalmových textov je Božia spravodlivosť. Tento dôraz je rozvíjaný predovšetkým deklarováním Božej nestrannosti v jeho súdoch, a to v protiklade voči vine na strane ľudí.
  - Modliaci prosebník sa opakovane odvoláva na Božie milosrdenstvo, vo vedomí ľudskej viny prosí Boha o pomoc a odpustenie<sup>23</sup> (porov. napr. Ž 51,16; 11QPs 19,4b–5a,11). V súvislosti s odstránením priestupkov a očistením od hriechu, čiže Božím odpustením sú tu zdôraznené dva okruhy činnosti, respektíve aktivít:

---

rozhodujúce v procese spásy. Sandersov pojem „covenantal nomism“ vymedzuje a definuje vzťah Izraela voči zákonu (Tóre) ako konzekvenciu na Božiu milosť, ktorá sa prejavila uzatvorením zmluvného vzťahu Boha so svojím ľudom, ako ničím nepodmieneň prejav zvrchovanej Božej vôle a jeho milosti voči Izraelu. Sanders týmto spôsobom pomenoval a súčasne definoval charakter židovstva v období Druhého chrámu. Tento pojem v sebe obsahuje dva základné aspekty vzťahu Boha s izraelským národom: Božiu iniciatívu založenú na milosti (*covenant* = zmluva) a odpoveď ľudu na tento akt, ktorou je poslušnosť a vernosť voči zákonu – Tóre (*nomismus* = plnenie zákona). Poslušnosť voči zákonu (Tóre) vyjadruje spôsob, akým si príslušník zmluvného vzťahu s Hospodinom, teda Žid udržiava vzťah s Bohom a svoje postavenie v rámci zmluvy. Nejde teda primárne o poslušnosť voči zákonu (Tóre) s cieľom vlastným pričinením, konaním, či výkonom získať u Boha milosť a priazeň, a tým aj upevniť svoje postavenie v rámci tohto zmluvného vzťahu s Hospodinom. Porov. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism*, 420-422.371-372; SANDERS, *The Covenant*, 22-24; VANLANDINGHAM, *Judgment & Justification*, 15, pozn. 43.44.

<sup>22</sup> Ako v tejto súvislosti poznamenáva Daniel Falk, nemožno vylúčiť ani prípady, že by sa kajúce modlitby stali samé o sebe zbožnou záslužnou aktivitou, teda prostriedkom získania Božej priazne, avšak súčasne dodáva, že je prakticky nemožné vysledovať to, aj keď v zmluvnom ceremoniáli kumránskej sekty je kajúca modlitba transformovaná do formy rituálu, s cieľom zdôrazniť hranice medzi tými, ktorí sú v Božej priazni a tými, ktorí z nej budú na konci veku vylúčení. Porov. FALK, *Psalms and Prayers*, 16.

<sup>23</sup> STUHLMACHER, *The New Righteousness*, 34.

- Na jednej strane, Boh zoslal ťažké skúšky na svoj ľud (4Q504 Zl. 1–2 sl. vi,7) a následne vylial svojho Svätého Ducha na ľud, aby sa k nemu v ťažkých chvíľach týchto výchovných opatrení mohli modliť (4Q504 Zl. 1–2 sl. v,15-17).
- Na druhej strane, ľud sa v pokore podrobuje tejto Božej výchovnej metóde a činí pokánie za svoje hriechy i za hriechy otcov (4Q504 Zl. 1–2 sl. vi,4-9). Boh je týmto spôsobom vyhlásený za spravodlivého, pretože akceptuje pokánie svojho ľudu, ako aj dobrovoľné podrobenie sa jeho výchovným opatreniam, ktorých cieľom je očistiť ľud od hriechu.
  - V súvislosti s Božou odpoveďou, respektíve reakciou na modlitby ľudu, tu sa zdôrazňuje skôr Božia nestrannosť a dôslednosť ako zhovievavosť.
  - Pokiaľ ide o zhovievavosť a ľútosť, v modlitebných textoch sa takmer vždy hovorí o Božej milosti a milosrdenstve (4Q504 Zl. 4,5; cf. 4Q506 Zl. 131–132,11; 4Q504 Zl. 1–2 sl. v,11).
- Vo viacerých prípadoch je zase Božia spravodlivosť opísaná konzistentne ako Božia nestrannosť, prípadne Božie spravodlivé konanie (Dan 9,14.16; Ezd 9,6-15; Neh 9,9-37; Bar 1,15–3,8; AzMod [Dodatok Dan] 3,24-45).
- V týchto modlitebných textoch je kľúčovou myšlienka, že ľud prešiel fázou Božích výchovných opatrení a následne činil pokánie. Boh je teda ten, kto koná v súlade s vlastnými zaslúbeniami danými Izraelu v Lv 26,40-45.

### Význam použitia žalmov v Pavlovej zvesti

Ako sme mali možnosť pozorovať v predchádzajúcej časti, modlitby a žalmy zohrávali významnú úlohu v procese formovania náboženskej tradície judaizmu zvlášť v období Druhého chrámu, ktoré bolo v tomto procese mimoriadne dôležité. Autori týchto modlitebných a žalmových textov si v jednotlivých ťažkých fázach tohto obdobia, akými boli predovšetkým makabejský zápas o nezávislosť a náboženskú slobodu súdobého Izraela a začiatok obdobia rímskej nadvlády (63 pred Kr.), pripomínali slávnú minulosť národa, ktorú charakterizovali v prvom rade vyvolenie a Božia zmluva so

svojím národom, a to všetko na pozadí reflexie o vlastnom hriechu a vine, pokornom prijatí Božích výchovných opatrení a v pevnej dôvere, že Boh splní svoje zaslúbenia a jeho spravodlivosť sa naplní v spáse verných a zbožných Izraela.

V tomto kontexte sa dostávame k hlavnej téme našej štúdie, ktorou je zastúpenie a význam žalmov v kľúčových otázkach Pavlovej zvesti, zvlášť v doktríne o ospravedlnení. V tejto súvislosti sa do popredia dostávajú predovšetkým pojmy Božia spravodlivosť – zvlášť v súvislosti so zmluvným vzťahom s Izraelom – a spása. Práve v žalmovej literatúre, ako aj v Deuteroizaiášovi dosahuje táto „logika“ zmluvnej milosti svoj cieľ. Ním je skutočnosť, že spravodlivosť a spása sa tu stávajú v podstate synonymné: Božia spravodlivosť ako Božie konanie v prospech obnovy a ozdravenia tých, ktorí mu patria a sú jeho vlastným ľudom, čo zároveň reflektuje Boží zámer udržať ich v zmluve (Ž 31,2[1]; 35,24; 51,14; 65,6[5]; 71,2.15; 98,2; 143,11; Iz 45,8.21; 46,13; 51,5.6.8; 62,1-2; 63,1.7; v spisoch kumránskej sekty ide primárne o 1QS 11,2-5.12-15; 1QH 4,37; 11,17-18.30-31; porov. Bar 5,2.4.9; 1 Hen 71,14; *ApocMos* 20,1; *4 Esd* 8,36)<sup>24</sup>. Tento koncept Božej spravodlivosti je kľúčovým pre vyjadrenie zásadných teologických myšlienok apoštola Pavla.

Pokiaľ ide o heuristickú analýzu použitia kánonických žalmov v autentických Pavlových listoch, Pavol použil priame citáty, parafrázy, kompozitá častí alebo náznaky jednotlivých žalmov celkovo v 27 prípadoch<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> K tejto problematike pozri tiež ďalších autorov uvedených v DUNN, *Romans 1–8*, 40-41. Čísla veršov jednotlivých žalmov v hranatých zátvorkách poukazujú na číslovanie veršov v KJV, z ktorého vychádza autor komentára. Autor pri uvádzaní príkladov z jednotlivých kumránskych textov vychádza z nasledovných vydaní: LOHSE, Eduard (ed.): *Die Texte aus Qumran: Hebräisch und Deutsch*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, <sup>2</sup>1971; MAIER, Johann: *The Temple Scroll* (JSOTSupp 34), Sheffield: JSOT, 1985; VERMES, Geza: *The Dead Sea Scrolls in English*, Harmondsworth: Penguin, <sup>2</sup>1975; DUPONT-SOMMER, André: *The Essene Writings from Qumran*. Translated by G. Vermes, Oxford: Blackwell, 1961. Pri starozmluvných apokryfoch, vrátane pseudoepigrafov, autor vychádza z nasledovných vydaní: RAHLFS, Alfred (ed.): *Septuaginta. Vetus Testamentum Graece iuxta LXX Interpretes*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979. Porov. DUNN, *Romans 1–8*, xxv.xxvii. Skratky apokryfných a pseudoepigrafických starozmluvných spisov uvádzame podľa vydania HERIBAN, Jozef: *Príručný lexikón biblických vied*, Bratislava: Don Bosco, <sup>3</sup>1998.

<sup>25</sup> Rim 1,23 – Ž 106,20 [LXX 105,20]; Rim 2,6 – Ž 62,12? [LXX 61,13]; Rim 3,4 – Ž 116,11 [LXX 115,2]; Ž 51,6 [LXX 50,6]; Rim 3,10-12 – Ž 14,1-3 [LXX 13,2-3] a 53,2-4 [LXX 52,3-5]; Rim 3,13 – Ž 5,10; Ž 140,4 [LXX 139,4]; Rim 3,14 – Ž 10,7 [LXX

K tomu treba prirodzene pripočítať aj nekánonické zbierky, zvlášť Žalmy Šalamúnove (*PsSal* 4,25 v Rim 8,28; 8,28 v Rim 3,3; 9,5 v Rim 2,5; 14,1 v Rim 7,10; 15,8 v Rim 2,3; 17,1 v Rim 2,17), ako aj myšlienkovu príbuznú časť, ktoré môžu byť vyvolané asociáciou na žalmovú literatúru<sup>26</sup>.

Z hľadiska nami sledovaného zámeru budeme v nasledujúcom obsahu venovať pozornosť citátom z kánonickej zbierky žalmov a pozornosť sústredíme výhradne na kľúčové časti Pavlovej zvesti, zvlášť na Pavlov list Rimanom, kde nachádzame najviac odkazov na jednotlivé žalmy, čo isto nie je náhoda.

### Žalmy v Liste Rimanom

Pavol v tomto, z hľadiska jeho teologického myslenia kľúčovom liste, používa najviac citátov z Písma, spolu 52 citátov, z čoho 28 citátov sa nachádza v kapitolách 9–11. Preto neprekvapuje, že v tomto liste Pavol použil aj najviac žalmových textov, či už formou priamych citátov (22) alebo narážok (3). Pavol reaguje na rôznorodé problémy spolunažívania medzi židokresťanmi

---

9,28]; Rim 3,18 – Ž 36,2 [LXX 35,2]; Rim 3,20 – Ž 143,2?; Rim 4,7 – Ž 32,1 [LXX 31,1]; Rim 4,8 – Ž 32,2 [LXX 31,2]; Rim 8,36 – Ž 44,23 [LXX 43,23]; Rim 10,18 – Ž 19,5 [LXX 18,5]; Rim 11,2 – Ž 94,14? [LXX 93,14]; Rim 11,9 – Ž 69,23 [LXX 68,23]; Rim 11,10 – Ž 69,24 [LXX 68,24]; Rim 15,3 – Ž 69,10 [LXX 68,10]; Rim 15,9 – Ž 18,50 [LXX 17,50]; Rim 15,11 – Ž 117,1 [LXX 116,1]; 1 Kor 3,20 – Ž 94,11 [LXX 93,11]; 1 Kor 10,26 – Ž 24,1; 1 Kor 15,25 – Ž 110,1?; 1 Kor 15,27 – Ž 8,7; 2 Kor 4,13 – Ž 116,10 [LXX 115,1]; 2 Kor 9,9 – Ž 112,9 [LXX 111,9]; Gal 2,16 – Ž 143,2 [LXX 142,2]?. V 27 veršoch cituje, parafrázuje alebo naznačuje na 32 starozmluvných žalmov. V tomto prehľade uvádzame výhradne priame citáty, zreteľné parafrázy, prípadne kompozitá častí jednotlivých žalmov (vyznačené obyčajnou kurzívou), ďalej citáty so zreteľným vplyvom Septuaginty (vyznačené hrubou kurzívou), zreteľné narážky na jednotlivé žalmy (vyznačené otáznikom za uvedeným žalmom) a sekundárne paralely k jednotlivým žalmom (sú vyznačené v zátvorkách). V deuteropavlovských listoch nachádzame odkazy na žalmy – priame citáty, parafrázy, prípadne kompozitá, či náznaky častí jednotlivých žalmov – celkovo v 8 prípadoch: Ef 1,20 – Ž 110,1?; Ef 1,22 – Ž 8,7?; Ef 4,8 – Ž 68,19; Ef 4,26 – Ž 4,5? [LXX 4,5]; Kol 3,1 – Ž 110,1?; 2 Sol 1,8 – (Ž 79,6); 2 Tim 4,14 – Ž 62,13?; Tit 2,14 – Ž 130,8?. V uvedenom prehľade vychádzame zo zoznamu, ktorý spracoval a vybavil poznámkami Michael D. Marlowe (porov. <http://www.bible-researcher.com/quote01.html>) a ktorý modifikujeme ďalšími doplneniami.

<sup>26</sup> Ku komplexnému prehľadu všetkých citátov, parafráz, narážok, primárnych i sekundárnych paralel, ako aj nepriamych zmienok na jednotlivé kánonické žalmy porov. NA27, 783-788.

a pohanokresťanmi, o ktorých sa dozvedel z viacerých zdrojov. Sám čelil napätiu, ktorého zdrojom bola opozícia z radov jeho židovských vrstovníkov (vrátane židokresťanov), ktorá sa postupne sformovala v rámci jeho misijnej činnosti a ktorej cieľom bolo zotrvať v ortodoxne chápanej a realizovanej náboženskej tradícii, sústredenej na prísne dodržiavanie takzvaných vymedzovacích znakov židovstva (obriezka, sviatky, kóšer predpisy)<sup>27</sup>. Pavol sa naopak snažil čo najdôkladnejšie teologicky argumentovať v prospech jeho vlastného osobného presvedčenia, že hriešnik (každý človek bez výnimky) získava slobodu od akýchkoľvek partikularít vlastnej náboženskej tradície<sup>28</sup>, a to výhradne z Božej milosti ako dôsledok vykupiteľského diela Ježiša Krista – preukázaného a potvrdeného poslušnosťou a vernosťou Ježiša Krista Božej vôli a naplnením primárneho Božieho zámeru spasit' ľudstvo, prijímaného na strane hriešneho človeka vierou. Pavol bol o tejto prevratnej skutočnosti presvedčený v dôsledku Božieho zjavenia, ktorého predmetom bol vzkriesený Kristus (Gal 1,15-16). Pavol je v úsilí teologicky argumentovať v prospech evanjelia motivovaný a vedený soteriologickými dôvodmi, s cieľom získať pre evanjelium a tým aj pre konečnú záchranu a večný život čo najviac ľudí (1 Kor 9,19-23)<sup>29</sup>.

V prvom prípade (1,23) je Pavlovo použitie žalmového textu zasadené do kontextu jeho polemiky voči modloslužbe okolitého nežidovského sveta (1,18-32). Pavol na tomto mieste argumentuje charakteristicky židovským

<sup>27</sup> Porov. DUNN, *Romans 1–8*, xlii-xliii. Bližšie k otázkam okolnosti a dôvodov napísania tohto listu porov. xxxix-lxxii; MOO, *The Epistle to the Romans*, 1-33.

<sup>28</sup> V tejto súvislosti treba upozorniť, že Pavol nemá v žiadnom prípade na mysli slobodu vo forme libertinizmu. Táto sloboda je vyjadrením kľúčovej myšlienky posvätenia života veriaceho, čo v praxi znamená žiť ako „nové stvorenie“ v Kristovi (2 Kor 5,17), teda život v kresťanskej láske podľa príkladu Ježiša Krista, čiže v univerzálnom rozmere, bez akýchkoľvek obmedzení založených na rasovej, národnej, etnickej, ale rovnako aj náboženskej príslušnosti. Obzvlášť v Liste Rimanom a Liste Galaťanom je tento Pavlov dôraz zreteľný. Veriaci musia žiť morálne životy pod vplyvom Ducha Božieho, inými slovami, musia žiť podľa Ducha (*pneuma*), nie podľa tela (*sarx*). Porov. FREED, *Apostle Paul and His Letters*, 108.

<sup>29</sup> Porov. ÁBEL, *Tois pasin gegona panta – paradoxy Pavlovej misie v multikultúrnej spoločnosti* (1 K 9,19-23), 77-93 (v anglickej verzii ÁBEL, *Tois pasin gegona panta – paradoxes of Paul's mission in a multicultural society* (1 Cor 9:19-23), 81-98.

spôsobom, to znamená využitím štandardnej židovskej polemiky voči modloslužbe:

καὶ ἠλλάξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ ἐν ὁμοιώματι εἰκόνοσ φθαρτοῦ ἀνθρώπου καὶ πετεινῶν καὶ τετραπόδων καὶ ἔρπετῶν. (Rim 1,23: *Slávu nepominuteľného Boha zamenili za zobrazenú podobu pominuteľného človeka, vtákov, štvornožcov a plazov.* [SEP])

Spôsob, akým to na tomto mieste Pavol robí, je určený konkrétne obsahom 20. verša 106. žalmu (Ž 106,20 [LXX 105,20]: καὶ ἠλλάξαντο τὴν δόξαν αὐτῶν ἐν ὁμοιώματι μόσχου ἔσθοντος χόρτον.) (*Svoju slávu zamenili za podobu býka, čo žerie trávu.* [SEP]), ktorý sa v pôvodnom kontexte vzťahoval na hriech modloslužby – „zlaté teľa“ (Ex 32; Dt 9,8-21)<sup>30</sup>. Pavol tu však historický kontext opúšťa, a ako uvádza Douglas J. Moo, trochu idealizovaným, paradigmatickým spôsobom opisuje hrozivý sklon ľudstva pokaziť poznanie, či vedomosť o Bohu, ktoré má k dispozícii vytváraním si modiel, ktoré reprezentujú jeho predstavy boha (bohov)<sup>31</sup>. Modloslužba je tak dôsledkom morálneho zlyhania človeka, čo Pavol v širšom kontexte tejto časti

<sup>30</sup> J. D. G. Dunn na tomto mieste poznamenáva, že Pavol má na mysli rovnako aj Jer 2,11 (εἰ ἀλλάζονται ἔθνη θεοὺς αὐτῶν καὶ οὗτοι οὐκ εἰσιν θεοί ὁ δὲ λαός μου ἠλλάξατο τὴν δόξαν αὐτοῦ ἐξ ἧς οὐκ ὠφεληθήσονται) (*Či si nejaký národ zmenil bohov? – hoci to ani bohovia neboli. Mój ľud však zamenil svoju slávu za čosi, čo neosoží* [SEP]), ako aj Iz 44,9-20 (vo vv. 22-23 nachádzame aj ďalšie ohlasy na toto miesto). Porov. DUNN, *Romans 1-8*, 61; MOO, *The Epistle to the Romans*, 108-109. Pavol, rovnako ako prekladateľ LXX používa predložku ἐν po slovese ἀλλάσσω (καὶ ἠλλάξαν... ἐν ὁμοιώματι...), čo je zreteľne ekvivalent hebrejskej predložky ׀. D. J. Moo tiež poukazuje na skutočnosť, že Pavol oproti predmetnému žalmu pridáva k výrazu ὁμοιώματι ešte slovo εἰκόνοσ v genitíve, pričom oba tieto výrazy sú v LXX frekventovane použité vo vzťahu k modloslužbe. Ako vysvetlenie pripadá do úvahy, že tu ide o genitív epexegetický s cieľom zdôrazniť neskutočnú a podradnú podstatu modloslužby. Porov. ZERWICK – GROSVENOR, *A Grammatical Analysis of the Greek NT*, 460. Pozri tiež DUNN, *Romans 1-8*, 61. Podľa iných je výraz ὁμοιώμα použitý vo význame „podobizeň, kópia“, pričom εἰκῶν vyjadruje aktuálnu formu, kopírovaný prototyp. Porov. KITTEL, *TDNT II*, 395; CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans, Volume 1*, 119-120. D. J. Moo však dodáva, že prv uvedený názor má väčšie preferencie, keďže Pavol tu môže byť ovplyvnený *Múd* 13-14, kde je tento výraz použitý až 4-krát vo vzťahu k modlám. Porov. MOO, *The Epistle to the Romans*, 109, pozn. 83.

<sup>31</sup> Nemá tu teda na mysli pád Izraela, ani pád ľudstva v Adamovi (pre bližšie dôvody pre túto argumentáciu porov. MOO, *The Epistle to the Romans*, 109, pozn. 85).

(vv. 24-31) opisuje na pozadí desivej škály hriechov, v ktorých je ľudstvo ako celok pohltené.

V nasledujúcom prípade (2,6) si Pavol v argumentácii proti imaginárnemu diskutérovi (*diatriba*) – podľa kontextu ide s najväčšou pravdepodobnosťou o židovského diskutéra – pomáha 13. veršom 62. žalmu (LXX 61,13)<sup>32</sup>:

ὅς ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ· (Rim 2,6: *Boh odplatí každému podľa jeho skutkov*: [SEP])

Tento citát vyjadruje zaužívaný a všeobecne uznávaný princíp židovskej viery zdôrazňujúci Boží súd ako definitívne zhodnotenie života človeka a Pavol ho využíva veľmi premyslene. Na strane tohto fiktívneho diskutéra sú „skutky“<sup>33</sup> s najväčšou pravdepodobnosťou chápané v zmysle snahy dodržiavať všetky predpísané zmluvné kritériá a podmienky, vrátane dobročinnosti a rituálnych predpisov (porov. Tob 4,9-11; *PsSal* 9,3-5), zatiaľ

<sup>32</sup> LXX Ž 61,13: ὅτι τὸ κράτος τοῦ θεοῦ καὶ σοὶ κύριε τὸ ἔλεος ὅτι σὺ ἀποδώσεις ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ (*U Teba, Pane, je milosť, ty iste odplatíš každému podľa jeho skutkov*. [SEP]). Do úvahy pripadá aj Prís 24,12: εἰς τὴν οὐκ οἶδα τοῦτον γίνωσκε ὅτι κύριος καρδίας πάντων γινώσκει καὶ ὁ πλάσας πνοῆν πᾶσιν αὐτὸς οἶδεν πάντα ὅς ἀποδίδωσιν ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ. (*Ak povieš: Pozri, my sme to nevedeli, vari ten, čo skúma srdcia, tomu nerozumie, a ten, čo stráži tvoju dušu, to nevie? On odplatí človeku podľa jeho skutkov*. [SEP]). D. J. Moo v tejto súvislosti dodáva, že všeobecná znalosť a frekvencia výskytu tohto učenia svedčí skôr o tom, že Pavol tu nemal na mysli žiadny konkrétny text. MOO, *The Epistle to the Romans*, 136, pozn. 4. Porov. HEILIGENTHAL, *Werke als Zeugen*, 171-174.

<sup>33</sup> V súvislosti s pojmom τὰ ἔργα τοῦ νόμου (skutky zákona) v kontexte Pavlovej zvesti treba poznamenať, že jeho význam je stále, a zrejme aj dlho ostane predmetom odbornej diskusie. V tejto súvislosti možno uviesť jeden výstižný príklad, ktorým je v súčasnosti odborníkmi často prezentovaný a komentovaný spis 4QMMT (*Miqsat Ma'ase ha-Torah*) obsahujúci list vedúcej osobnosti kumránskeho spoločenstva (snáď Učiteľa spravodlivosti), vodcovi opozičnej skupiny patriacej s najväčšou pravdepodobnosťou k jeruzalemskému chrámu. Tento spis, známy aj pod názvom „Halachický list“ bol objavený v jaskyni č. 4 na šiestich fragmentoch rukopisov (4Q394, 4Q395, 4Q396, 4Q397, 4Q398, 4Q399) v priebehu rokov 1953 až 1959. Porov. QIMRON, Elisha – STRUGNEL, John: *Qumran Cave 4*, Vol. V: *Miqsat Ma'ase ha-Torah* (DJD 10), Oxford: Clarendon, 1994. K problematike významu a vzťahu frázy „skutky zákona“ v 4QMMT a v Liste Galaťanom porov. DUNN, *The New Perspective on Paul*, 339-345 (pôvodne publikované v *NTS* 43 (1997), 147-153); ABEGG, “Works of the Law” and MMT, 52-55; LICHTENBERGER, *The Understanding of the Torah*, 15.

čo Pavol chápe tento princíp pravdepodobne viac ako univerzálne a fundamentálne „dielo“ dôvery v Boha prostredníctvom Ježiša Krista (poslušnosť viery v 1,5)<sup>34</sup>, respektíve ako všeobecné ľudské správanie<sup>35</sup>. V každom prípade to potvrdzuje, že toto učenie, aj keď teraz Pavlom zasadené do nového kontextu ako výsledok zjavenia Božej milosti v Kristovi, má stále platnosť a význam pre život kresťanského spoločenstva<sup>36</sup>.

Z hľadiska významu, ako aj frekvencie použitia jednotlivých žalmov je najvýznamnejšou tretia kapitola listu. Pavol tu spolu až v deviatich prípadoch (jedno miesto je neisté – 3,20/Ž 143,2) používa v rámci argumentácie práve žalmy, respektíve ich jednotlivé časti<sup>37</sup>. Z hľadiska významu ide o kľúčovú časť celého listu, kde sa Pavol venuje mimoriadne závažným témam: v časti 3,1-8 si kladie zásadnú otázku, v čom teda spočíva Božia vernosť, v časti 3,9-20 predkladá adresátom zásadnú skutočnosť, totiž, že všetci bez rozdielu, celý svet ako taký sa nachádza pod Božím hnevom. Napokon v časti 3,21-26 Pavol píše o Božej zachraňujúcej spravodlivosti v Ježišovi Kristovi (*locus classicus* učenia o ospravedlnení). Z hľadiska formy a štruktúry treba ešte dodať, že prvá časť tejto kapitoly (vv. 1-8) vytvára premostenie od kľúčových myšlienok predošlej časti (3,3–1,17; 3,5–1,17-18; 3,7–1,25) k samotnému jadrú kapitoly, ako aj k ďalším kľúčovým častiam (kap. 6 a 9–11)<sup>38</sup>. Pavol pozvoľna prechádza od diatribického štýlu (3,1-9)<sup>39</sup> k dialógu so sebou samým. Ako uvádza James D. G. Dunn, Pavlov spôsob argumentácie tu už neslúži výhradne ako rétorický prostriedok, ktorý mu má pomôcť interpretovať zásadné myšlienky významu a obsahu Božej spravodlivosti, ale ide v prvom rade o ťažké existenciálne otázky, ktorým je vystavená jeho vlastná viera (vo vv. 5-7 používa prvú osobu)<sup>40</sup>.

<sup>34</sup> Porov. DUNN, *Romans 1–8*, 85.

<sup>35</sup> Bližšie k charakteristike tohto pojmu ako aj teologického významu v Pavlovej zvesti porov. MOO, *The Epistle to the Romans*, 136 pozn. 3; MOO, “Law,” “Works of the Law,” and Legalism in Paul, 73-100.

<sup>36</sup> MOO, *The Epistle to the Romans*, 136.

<sup>37</sup> Rim 3,4 – Ž 116,11 [LXX 115,2]; Ž 51,6 [LXX 50,6]; Rim 3,10-12 – Ž 14,1-3 [LXX 13,2-3] a 53,2-4 [LXX 52,3-5]; Rim 3,13 – Ž 5,10; Ž 140,4 [LXX 139,4]; Rim 3,14 – Ž 10,7 [LXX 9,28]; Rim 3,18 – Ž 36,2 [LXX 35,2]; Rim 3,20 – Ž 143,2?.

<sup>38</sup> Porov. DUNN, *Romans 1–8*, 129-130.

<sup>39</sup> STOWERS, *Paul’s Dialogue*, 707-722.

<sup>40</sup> DUNN, *Romans 1–8*, 129.

Pavol v úvode tejto časti (v. 4) podporuje svoju argumentáciu v prospech Božej vernosti zaslúbeniam, ktoré dal Izraelu (Božia zmluva s Izraelom je stále platná), a na druhej strane poukazuje na typické, avšak podľa Pavla mylné chápanie zmluvy zo strany súdobého židovstva. Súčasne pomocou vybraných žalmov argumentuje v prospech evanjelia, ktoré je pokračovaním a súčasne aj naplnením Božieho zámeru s Izraelom<sup>41</sup>:

μη γένοιτο· γινέσθω δὲ ὁ θεὸς ἀληθῆς, πᾶς δὲ ἄνθρωπος ψεύστης, καθὼς γέγραπται· ὅπως ἂν δικαιωθῆς ἐν τοῖς λόγοις σου καὶ νικήσεις ἐν τῷ κρίνεσθαί σε. (Rim 3,4: *Vôbec nie. Nech sa ukáže, že Boh je pravdivý a každý človek luhár, ako je napísané: Aby si bol uznaný za spravodlivého vo svojich slovách a aby si zvíťazil, keď ťa súdia.* [SEP])

V oboch prípadoch použitých žalmov rezonuje motív Božieho eschatologického súdu (porov. Iz 43,9nn), kde ide o víziu dejín ľudstva, v rámci ktorých prebieha súd medzi Bohom (Božia pravda, vernosť)<sup>42</sup> a ľudstvom (ľudská pseudopravda, nevera).

Pavol ďalej (3,9-20) pokračuje mimoriadne dôležitou argumentáciou poukazujúc na vinu, respektíve hriech celého ľudstva: všetci bez výnimky sú pod Božím hnevom. V časti 3,10-18 túto obžalobu celého ľudstva a jej platnosť Pavol posilňuje skupinou biblických textov. Spolu ide o osem citátov rôznej dĺžky. Šesť citátov pochádza z Knihy žalmov: vv. 10-12 = Ž 14,1-3 [LXX 13,2-3] a 53,2-3 [LXX 52,3-4]; v. 13 = Ž 5,9 [LXX 5,10] a 140,3 [LXX 139,4]; v. 14 = Ž 10,7 [LXX 9,28]; v. 18 = Ž 36,1 [LXX 35,2]. Jeden citát je z knihy proroka Izaiáša (Iz 59,7-8 = vv.15-17), ďalší jeden citát z Knihy Kazateľ (Kaz 7,20 = v. 10). Všetky tieto citáty vychádzajú zo LXX, sú uvedené s miernymi úpravami a modifikáciami:

<sup>41</sup> Ž 116,11 [LXX 115,2]: ...πᾶς ἄνθρωπος ψεύστης (...každý človek je luhár [vlastný preklad]); Ž 51,6 [LXX 50,6]: ...ὅπως ἂν δικαιωθῆς ἐν τοῖς λόγοις σου καὶ νικήσης ἐν τῷ κρίνεσθαί σε. (...aby si bol spravodlivý vo svojich slovách a nestranný vo svojom súde [vlastný preklad]).

<sup>42</sup> Je tu viditeľný úzky vzťah medzi Božou *alétheia* a Božou *pistis* (Rim 3,3). V LXX sa hebrejský výraz *emúnah* zvyčajne prekladá slovom *pistis*, v žalmoch však takmer vždy slovom *alétheia* (napr. Ž 89,1.2.5.8.14.24.33.49 [LXX 88,2.3.6.9.25.34.50]; Ž 98,3 [LXX 97,3]), kvôli poukázaniu na Božiu vernosť Izraelu prostredníctvom zmluvy. Porov. DUNN, *Romans 1-8*, 133.

Rim 3,10-11: οὐκ ἔστιν ὁ συνίων, οὐκ ἔστιν ὁ συνίων, οὐκ ἔστιν ὁ ἐκζητῶν τὸν θεόν. (*Nieto spravodlivého, niet ani jedného, niet rozumného, niet nikoho, kto by hľadal Boha.* [SEP])

Ž 13,2: ... εἰ ἔστιν συνίων ἢ ἐκζητῶν τὸν θεόν. (...*či je aspoň niekto rozumný, kto hľadá Boha.* [SEP])

Rim 3,12: πάντες ἐξέκλιναν ἅμα ἠχρεώθησαν· οὐκ ἔστιν ὁ ποιῶν χρηστότητα, [οὐκ ἔστιν] ἕως ἐνός. (*Všetci sa odklonili, napospol sa stali neužitočnými. Niet nikoho, kto by robil dobro, niet ani jedného.* [SEP])

Ž 13,3: πάντες ἐξέκλιναν ἅμα ἠχρεώθησαν οὐκ ἔστιν ποιῶν χρηστότητα οὐκ ἔστιν ἕως ἐνός... (*Všetci poblúdili, všetci sa zvrhli, niet nikoho, kto by konal dobro, niet ani jedného.* [SEP])

Rim 3,13: τάφος ἀνεωγμένος ὁ λάρυγξ αὐτῶν, ταῖς γλώσσαις αὐτῶν ἐδολιοῦσαν, ἰδὸς ἀσπίδων ὑπὸ τὰ χεῖλη αὐτῶν· (*Ich hrdlo je otvorený hrob, svojimi jazykmi podvázali, hadí jed majú na perách;* [SEP])

Ž 5,10 (aj Ž 13,3): ...τάφος ἀνεωγμένος ὁ λάρυγξ αὐτῶν ταῖς γλώσσαις αὐτῶν ἐδολιοῦσαν (...*ich hrdlo – otvorený hrob, ich jazyk – samá úlisnosť* [SEP])

Ž 139,4 (aj Ž 13,3): ... ἰδὸς ἀσπίδων ὑπὸ τὰ χεῖλη αὐτῶν (...*na perách majú jed ako vretenice* [SEP])

Rim 3,14: ὦν τὸ στόμα ἀρᾶς καὶ πικρίας γέμει, (*Ich ústa sú plne kliatby a horkosti,* [SEP])

Ž 9,28 (aj Ž 13,3): οὐδ' ἀρᾶς τὸ στόμα αὐτοῦ γέμει καὶ πικρίας καὶ δόλου... (*Ústa má plné kliatby, klamu a násilia...* [SEP])

Rim 3,18: οὐκ ἔστιν φόβος θεοῦ ἀπέναντι τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν. (*a v ich očiach niet bázne pred Bohom* [SEP])

Ž 35,2: ... οὐκ ἔστιν φόβος θεοῦ ἀπέναντι τῶν ὀφθαλμῶν (...*a Božia bázeň chýba pred jeho očami* [SEP])

Pavol chce týmto spôsobom, to znamená prostredníctvom série voľne zoskupených starozmluvných citátov (z ktorých až v šiestich prípadoch ide o žalmy) poukázať na univerzálnosť a rôznorodosť hriechu, ktorý charakterizuje ľudstvo ako celok<sup>43</sup>. Je to teda samotné Písmo, ktoré poukazuje na vinu celého ľudstva. Všetci ľudia, Židia i Nežidia, sú v moci hriechu. Písmo to potvrdzuje už od samého počiatku, ešte skôr ako bol rozdiel medzi spravodlivosťou a nespravodlivosťou, spravodlivým a nespravodlivým – ktorý

<sup>43</sup> MOO, *The Epistle to the Romans*, 198.

je základným predpokladom, z ktorého vychádza čítanie Písma – postupne oslabený ľudským hriechom<sup>44</sup>. Týmto spôsobom si Pavol pripravuje priestor pre proklamáciu Božej spravodlivosti v Ježišovi Kristovi (3,21-26)<sup>45</sup>.

Štvrtá kapitola, v rámci ktorej sa Pavol odvoláva v dvoch prípadoch aj na žalmy (Rim 4,7 – Ž 32,1 [LXX 31,1]; Rim 4,8 – Ž 32,2 [LXX 31,2]) je ako celok venovaná Pavlovej interpretácii Abrahámovho životného príbehu (predovšetkým ide o interpretáciu kľúčového textu Gn 15,6 vo vv. 4-21), ktorým chce Pavol argumentovať v prospech platnosti kľúčových myšlienok učenia o Božej spravodlivosti v Ježišovi Kristovi (3,21-26)<sup>46</sup>. Ako v tejto súvislosti poznamenáva J. D. G. Dunn, ide tu o jeden z najkrajších príkladov židovského midrašu dostupného z uvedeného obdobia<sup>47</sup>. Typickú midrašovú formu má aj Pavlovo použitie predmetného žalmu, ktorým Pavol sleduje zámer interpretačne ozrejmiť tento text z Tóry (Gn 15,6) vo vv. 3.7.8 a prepojiť svoj výklad s Gn 17,5 (vo v. 17), s cieľom preukázať Abrahámovu otcovstvo ako protipól hlavnej témy vo vv. 1.11-12.16-18<sup>48</sup>. Kľúčovými v tejto časti sú výrazy ἐπίστευσεν a ἐλογίσθη (4,3). K podpore Pavlovej interpretácie významu oboch uvedených výrazov slúži aj citát z 32. žalmu<sup>49</sup> v časti Rim 4,7-8:

<sup>7</sup>μακάριοι ὧν ἀφέθησαν αἱ ἀνομίαι καὶ ὧν ἐπεκαλύφθησαν αἱ ἁμαρτίαι· <sup>8</sup>μακάριος ἀνὴρ οὗ οὐ μὴ λογίσηται κύριος ἁμαρτίαν<sup>50</sup>.

<sup>44</sup> DUNN, *Romans 1–8*, 149.

<sup>45</sup> MOO, *The Epistle to the Romans*, 198.

<sup>46</sup> Pavol týmto spôsobom argumentuje, že jeho téza o ospravedlnení všetkých ľudských bytostí z Božej milosti, ktoré je prijímané vo viere, neruší zákon, ale ho potvrdzuje. Táto téza bola totiž platným princípom už v Starej zmluve, o čom svedčí aj príbeh o Abrahámovi. Porov. FITZMYER, *Romans*, 369.

<sup>47</sup> Bližšie k tejto téme ako aj k forme a štruktúre tejto kapitoly porov. DUNN, *Romans 1–8*, 196-198; MOO, *The Epistle to the Romans*, 255-256.

<sup>48</sup> Porov. DUNN, *Romans 1–8*, 197.

<sup>49</sup> Ž 32,1-2 (LXX 31,1-2): τῷ Δαυιδ συνέσεως μακάριοι ὧν ἀφέθησαν αἱ ἀνομίαι καὶ ὧν ἐπεκαλύφθησαν αἱ ἁμαρτίαι μακάριος ἀνὴρ οὗ οὐ μὴ λογίσηται κύριος ἁμαρτίαν οὐδὲ ἔστιν ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ δόλος. (*Dávidov. Poučenie. Blahoslavený, komu je priestupok odpustený a hriech prikrytý. Blahoslavený človek, ktorému Hospodín nepočíta vinu a v jeho duchu niet podvodu.* [SEP])

<sup>50</sup> Pavol tu cituje presne podľa LXX (31,1-2). Grécky text sa od hebrejského mazoretského (MT) odlišuje len v minimálnom rozsahu, a to v štylistike. Porov. MOO, *The Epistle to the Romans*, 266, pozn. 57.

(*Blahoslavení, ktorým boli odpustené neprávosti a ktorých hriechy sú prikryté. Blahoslavený človek, ktorému Pán nezaráta hriech.* [SEP])

Tento žalm je modlitbou jednotlivca, ktorý vzdáva Bohu vd'aku za prijatý dar odpustenia hriechov, čiže uzdravenia<sup>51</sup>. Dávid sa tak pre Pavla stáva výstižným príkladom Božieho milostivého konania voči hriešnemu človeku<sup>52</sup>. V týchto dvoch veršoch predmetného žalmu sa tesne spája motív odpustenia hriechov (Ž 32,1 [LXX 31,1]) s Božím „nezarátaním“ hriechov jednotlivca (Ž 32,2 [LXX 31,2])<sup>53</sup>. Ide o akt Božej milosti, pričom do popredia vystupuje primárny Boží zámer o dobro človeka, zámer zachrániť, nie odsúdiť.

Nasledujúce miesto, kde sa Pavol odvoláva na svedectvo žalmistu (Ž 44,23 [LXX 43,23]) je ôsma kapitola listu (Rim 8,36):

<sup>51</sup> FITZMYER, *Romans*, 375.

<sup>52</sup> J. D. G. Dunn v tejto súvislosti poznamenáva: “It would be significant for Paul that ἀνομία was another word associated with the ἁμαρτωλός as indicating actions which characterized those outside the covenant (Ps 28:3 [LXX 27:3]; 55:4 [KJV 55:3] [LXX 54:4]; 92:8 [KJV 92:7] [LXX 91:8]; 101:8 [LXX 100:8]; 125:3 [LXX 124:3]; cf. 1 Macc 1:34; 2:44) ... David can thus be said to envisage a forgiveness which goes beyond the bounds of the covenant, and which therefore is not dependent on the works of the covenant law.” Porov. DUNN, *Romans 1–8*, 206. (Autor uvádza číslovanie žalmov vo verzii KJV, preto pridávame aj číslovanie, ktoré je bežné vo väčšine súčasných prekladov, vrátane slovenských.)

<sup>53</sup> Pavol si tieto dva verše žalmu vyberá aj preto, lebo sa tu nachádzajú kľúčové výrazy, ktoré vyjadrujú Boží akt milosrdenstva, konkrétne odpustenie hriechov (doslovne nezapočítanie hriechov). V Ž 32,1 je to terminológia, ktorá sa vzťahuje na odpustenie neprávostí a prikrytie hriechov (ἀφέθησαν αἱ ἀνομίαι ... ἐπεκαλύφθησαν αἱ ἁμαρτίαι), v Ž 32,2 je zase kľúčovým výrazom sloveso οὐ μὴ λογίσηται (s významom „nezarátava [Boh] hriech“). Významová príbuznosť oboch častí (veršov) žalmu je tak zreteľná. Sloveso λογίεσθαι sa nachádza v Ž 32 a rovnako aj v Gn 15,6. Preto Pavol necituje iba Gn 15,6, ale tiež Ž 32,1-2, aby preukázal, že Abrahám, stále ešte neobrezaný, bol Bohom uznaný za spravodlivého, v dôsledku čoho sa stáva otcom všetkých veriacich Nežidov (4,11b), ako aj otcom všetkých veriacich Židov (4,12). Pavol tu zreteľne používa tradičnú formu súdovej židovskej exegetickej metódy známej už u Hillela – analogický úsudok שְׁוֹרָה שְׁוֹרָה (gezra šava). Toto v poradí druhé pravidlo, tzv. *Midot* (sedem Hillelových pravidiel) sa uplatňuje vtedy, keď sa v dvoch porovnávaných vetách Tóry objaví rovnaký výraz, ktorý možno použiť ako základ pre vzájomnú interpretáciu. Porov. MOO *The Epistle to the Romans*, 266, vrátane pozn. 58; DUNN, *Romans 1–8*, 207; FITZMYER, *Romans*, 376. K Hillelovým pravidlám výkladu Tóry porov. STEMBERGER, *Talmud a midraš*, 37-41.

καθὼς γέγραπται ὅτι ἔνεκεν σοῦ θανατούμεθα ὅλην τὴν ἡμέραν, ἐλογίσθημεν ὡς πρόβατα σφαγῆς. (*Ako je napísané: Pre teba nás usmrcujú deň čo deň, pokladajú nás za ovce na zabitie.* [SEP])

Pavol cituje takmer doslovne podľa Septuaginty (Ž 43,23): ὅτι ἔνεκα σοῦ θανατούμεθα ὅλην τὴν ἡμέραν ἐλογίσθημεν ὡς πρόβατα σφαγῆς. (*Pre teba nás vraždia deň čo deň, majú nás za ovce na zabitie.* [SEP]). Časť 8,31-39 je hymnom o Božej láske, ktorá sa manifestuje prostredníctvom Ježiša Krista<sup>54</sup>. Pavol čiastočne rétorickým, sčasti poetickým, respektíve hymnickým spôsobom vraví o dôsledkoch, ktoré veriacemu prináša život v jednote s Kristom a Duchom. Veriaci majú v Kristovi istotu, že sú slobodní od deštruktívnych síl starého veku: od Božieho hnevu, hriechu, zákona a smrti. Táto časť je charakteristická značnou mierou emotívneho prejavu a rytmického frázovania<sup>55</sup>. Pokiaľ sa týka predmetného žalmu, tento patrí medzi žalospevy, ide teda o nárek spoločenstva. Verní Izraela v makabejskom období<sup>56</sup> trúchlia

<sup>54</sup> Podľa viacerých odborníkov možno túto časť pokladať za klimax celého doterajšieho obsahu listu. Porov. GODET, *Commentary on Romans*, 329; CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary*, Vol. I, 434; STUHLMACHER, *Paul's Letter to the Romans*, 138. Uvedené podľa MOO, *The Epistle to the Romans*, 537-538, vrátane pozn. 4.

<sup>55</sup> FITZMYER, *Romans*, 529. Ch. Cranfield vraví o výrečnosti vysokého stupňa vznešenosti („elevated eloquence“), porov. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary*, Vol. I, 434. J. A. Fitzmyer v tejto súvislosti poznamenáva, že Ch. K. Barrett (*A Commentary on the Epistle to the Romans* (HNTC), San Francisco: Harper & Row, 1957) a E. Käsemann (*Commentary on Romans*, Grand Rapids: Eerdmans, 1980) túto časť vzťahujú k rétorickému štýlu diatriby („rhetorical style of diatribe“), Ch. H. Dodd (*The Epistle of Paul to the Romans*, London: Hodder & Stoughton, 1932), A. Jülicher (*Der Brief an die Römer* (SNT 2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1917) a E. Kühl (*Der Brief des Paulus an die Römer*, Leipzig: Quelle & Meyer, 1913) vravia zase o poetickej kráse („poetic beauty“), ďalší ju pokladajú za hymnus, porov. HUBY, *Saint Paul: Épître aux Romains: Traduction et commentaire* (VS 10), Paris: Beauchesne, 1957; LEENHARDT, *L'Épître de saint Paul aux Romains* (CNT 6), Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1957; SCHLIER, *Der Römerbrief: Kommentar* (HTKNT 6), Freiburg im Breisgau: Herder, 1977. K jednotlivým autorom a dielam pozri bližšie FITZMYER, *Romans*, 529. D. J. Moo dodáva, že vznešený štýl tejto časti, spolu s rétorickými otázkami, množstvom vzťažných zámen a nie bežnej slovnej zásoby, je pre viacerých odborníkov základom predpokladu, že Pavol tu môže používať liturgickú tradíciu. Porov. OSTEN-SACKEN, *Römer 8*, 20-47; SCHILLE, *Die Liebe Gottes in Christus*, 230-244 (uvedené podľa MOO, *The Epistle to the Romans*, 538, pozn. 8). Bližšie k forme a štruktúre Rim 8,31-39 porov. DUNN, *Romans 1-8*, 497-499; MOO, *The Epistle to the Romans*, 537-538.

<sup>56</sup> J. D. G. Dunn s odvolaním sa na Strack-Billerbeckov komentár poznamenáva,

pod ťarchou neprávostí, ktorým musia čeliť od nepriateľov. Odvolávajú sa na svoju lojalitu voči Hospodinovi a dovolávajú sa Božej pomoci a vyslobodenia<sup>57</sup>. Pavol tu zreteľne nadväzuje na jedno zo základných charakteristík významu a využitia židovskej žalmovej literatúry v intertestamentárnom období. Pri vytvorení tejto paralely s mučeníkmi makabejského obdobia si možno všimnúť dôležitú skutočnosť. Zatiaľ čo makabejskí martýri zomierali pre vernosť Božiemu zákonu (2 Mach 7,9.11; podobne 4 Esd 7,89), Pavol vyjadruje zásadnú myšlienku, že Kristus sa stal rozhodujúcim vyjadrením tohto osobitného vzťahu medzi Bohom a jeho ľudom (Rim 8,35.39; porov. Mt 5,11; Mk 8,35; Zjv 1,9)<sup>58</sup>.

V obsahovo veľmi dôležitej časti listu, ktorú tvoria kapitoly 9–11 sa Pavol odvoláva na jednotlivé žalmy spolu štyrikrát, pričom v troch prípadoch vychádza opäť zo Septuaginty: Rim 10,18 – **Ž 19,5 [LXX 18,5]**; Rim 11,2 – Ž 94,14?; Rim 11,9 – **Ž 69,23 [LXX 68,23]**; Rim 11,10 – **Ž 69,24 [LXX 68,24]**. Táto časť, veľmi precízne skomponovaná ako logický celok s viditeľným začiatkom (9,1-5) a koncom (11,33-36), pričom 9,6a možno pokladať za tézu<sup>59</sup>, ktorá je následne predmetom hlbšieho výkladu, pričom Pavol postupuje pre neho typickým lineárnym spôsobom argumentácie. S každou novou časťou rozvíja alebo odpovedá na otázky, respektíve problémy predošlých častí lineárnym spôsobom<sup>60</sup>. Pavol tu používa najviac citátov

---

že tento žalm bol použitý v neskoršom rabínskom období v súvislosti s makabejským a Hadrianovým obdobím, dodáva však, že náznak tohto motívu možno pozorovať už aj v Zach 11,4.7 (πρόβατα τῆς σφαγῆς; cf. Iz 53, 7). Porov. STRACK – BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament*, 259-260; DUNN, *Romans 1–8*, 505.

<sup>57</sup> FITZMYER, *Romans*, 534. D. J. Moo v tejto súvislosti dodáva, pričom sa odvoláva na Jána Kalvína (*Commentaries on the Epistle of Paul the Apostle to the Romans*. Trans. and ed. John Owen, Grand Rapids: Eerdmans, 1947), že Pavol cituje z tohto žalmu, aby ukázal, že pre Pána nie je ničím neobvyklým, že pripustí, aby jeho svätí boli nezaslúžene vystavení krutosti bezbožného („it is no new thing for the Lord to permit his saints to be undeservedly exposed to the cruelty of the ungodly“). Porov. MOO, *The Epistle to the Romans*, 544.

<sup>58</sup> DUNN, *Romans 1–8*, 506.

<sup>59</sup> Porov. DUNN, *Romans 9–16*, 518-521; MOO, *The Epistle to the Romans*, 547-554; FITZMYER, *Romans*, 539-543.

<sup>60</sup> D. J. Moo poukazuje na skutočnosť, že tu ide o typický Pavlov spôsob argumentácie, v rámci ktorého úvodné pozitívne tvrdenie k danej téme strieda séria detailnejších rozvedení a vysvetlení, ktoré Pavol uvádza otázkami (porov. 2,1-29 s 3,1-8; 3,21-26 s 3,27-31; 4,1-25; 5,1-21 s 6,1-14.15-23; 7,1-6 s 7,7-12.13-25). Porov. MOO, *The*

z Písma, spolu až 28. Aj to svedčí o mimoriadnom význame, ktorý tejto časti Pavol prikladá. Pavol sa tu zaoberá zložitou otázkou – vzťahom Božej spravodlivosti v Ježišovi Kristovi k Božej vernosti voči zaslúbeniam daným Izraelu, vrátane problému nevery väčšiny Izraela vo vzťahu k Pavlom zvestovanému evanjeliu. Pavol tu zápasí s otázkami kontinuity dejín spásy<sup>61</sup>: je evanjelium prezentované v Novej zmluve skutočne naplnením Starej zmluvy a tak aj jej prirodzeným zavŕšením? Alebo naopak, je evanjelium zradou Starej zmluvy, to znamená, že nepochádza od rovnakého Boha, ktorý si vyvolil Izrael za svoj národ a dal mu zaslúbenia? Na obe tieto zložité otázky sa Pavol postupne snaží odpovedať. Podľa Pavla je evanjelium prirodzeným pokračovaním starozmluvných dejín spásy, avšak zároveň argumentuje, že evanjelium je zároveň aj naplnením dejín spásy.

V prvom prípade (Rim 10,18) Pavol cituje žalm 19,5 (LXX 18,5<sup>62</sup>): ἀλλὰ λέγω, μὴ οὐκ ἤκουσαν; μενοῦνγε· εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐξῆλθεν ὁ φθόγγος αὐτῶν καὶ εἰς τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης τὰ ῥήματα αὐτῶν. (Rim 10,18: *Ale pýtam sa: Či nepočuli? Ale áno: Po celej zemi rozlieha sa ich hlas a po okraje sveta ich slová.* [SEP])

Názor, ktorý predkladá D. J. Moo, že Pavol tu síce hovorí vo všeobecnosti o všetkých ľuďoch, avšak so špeciálnym zreteľom na Židov<sup>63</sup>, možno právom pokladať za správny. Pokiaľ ide o samotný žalm, žalmista ospevuje slávu Boha Stvoriteľa v prírode a oslavuje Boží zákon. Pavol teraz prispôsobuje slová žalmistu v kontexte evanjelia, ktoré zvestuje. Tak ako žalmista vypovedá o sláve Boha ako Stvoriteľa, ktorá sa šíri po celej zemi (εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐξῆλθεν ὁ φθόγγος αὐτῶν καὶ εἰς τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης τὰ ῥήματα αὐτῶν), tak sa aj evanjelium šíri do všetkých končín zeme a „jeho hlas“

---

*Epistle to the Romans*, 554, pozn. 24. J. D. G. Dunn zase zdôrazňuje, že problém postavený v 9,6 a v 11,1 je v skutočnosti problémom, ktorý vychádza z tvrdej kritiky, ktorú Pavol predkladá v časti 1,18–2,29 a jasne vyjadrený v časti 3,1.3. Porov. DUNN, *Romans 9–16*, 519.

<sup>61</sup> V nasledujúcom obsahu vychádzam z charakteristiky obsahu a štruktúry tejto časti, ktorú prezentuje D. J. Moo. Porov. MOO, *The Epistle to the Romans*, 553-554.

<sup>62</sup> LXX Ž 18,5: εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐξῆλθεν ὁ φθόγγος αὐτῶν καὶ εἰς τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης τὰ ῥήματα αὐτῶν ἐν τῷ ἡλίῳ ἔθετο τὸ σκῆνωμα αὐτοῦ. (Ž 19,5: *Ich posolstvo znie po celej zemi a ich oznamy doletia až po končiny sveta. Postavil na nich slnku stan.* [SEP]).

<sup>63</sup> MOO, *The Epistle to the Romans*, 666.

nemožno prepočúť (porov. Rim 15,19)<sup>64</sup>. Pavol na tomto mieste zdôrazňuje univerzálny charakter zvestovania evanjelia, čím zároveň odmieta úzko partikularistický rigorózný prístup väčšiny súdobého židovstva, vrátane židokresťanov, a tým aj potenciálnu námietku zo strany Izraela, že nemal príležitosť počúť zvesť evanjelia a uveriť<sup>65</sup>. D. J. G. Dunn v tejto súvislosti argumentuje, že Pavol tu použitím tohto žalmu vytvára hyperbolickú víziu eschatologického zavŕšenia a naplnenia misie medzi Nežidmi (porov. 1,8; 2 Kor 2,14; 3,2; 1 Sol 1,8), pričom poukazuje na skutočnosť, že je pravdepodobné, že Pavol tu mohol mať stále na mysli celý obsah žalmu, teda aj jeho druhú časť s dôrazom na oslavu zákona, čím sa mohol snažiť naznačiť, že samotný zákon je vyjadrením transcendentného svedectva, tak ako v Dt 30,11-14 (porov. 10,6-8), čo znamená, že tieto „slová“ (ῥήματα) zákona v jeho transcendentnej forme sú slovom, ktoré Pavol zvestuje (porov. 10,8; Ž 19,15 [LXX 18,15] s 10,8-10)<sup>66</sup>. Pavol tak pripomína adresátom veľmi závažnú skutočnosť. Jeho misia medzi pohanmi (Nežidmi) nie je aktivitou, ktorá by nemala priamy vzťah k Izraelu, naopak, ide o aktivitu samotného Boha Izraela<sup>67</sup>. Na tomto mieste tak Pavol používa žalm na vyjadrenie kľúčovej myšlienky jeho misijnej činnosti: Božia spravodlivosť v Kristovi má soteriologický význam v univerzálnom rozmere.

V jedenástej kapitole sa Pavol zaoberá otázkou budúcnosti Izraela z pohľadu Božieho zámeru v dejinách spásy<sup>68</sup>. Pavol si tu v rámci argumentácie k predmetným otázkam berie na pomoc dva žalmy: Ž 94,14 (LXX Ž 93,14) v Rim 11,2 a Ž 69,23-24 (LXX 68,23-24) v Rim 11,9-10. Táto časť listu (11,1-10) je sumárom celej širšej časti vymedzenej kapitolami 9–11. Po zásadnom odmietnutí domnienky, že by celá predchádzajúca Pavlova argumentácia znamenala, že Boh zavrhol svoj ľud (11,1) Pavol v nasledujúcom verši (11,2) predkladá pozitívny výrok, ktorým potvrdzuje opačné stanovisko – Boh svoj ľud nezavrhol:

<sup>64</sup> Porov. MOO, *The Epistle to the Romans*, 666; FITZMYER, *Romans*, 599; DUNN, *Romans 9–16*, 624.

<sup>65</sup> Porov. FITZMYER, *Romans*, 599.

<sup>66</sup> DUNN, *Romans 9–16*, 624.

<sup>67</sup> Porov. DUNN, *Romans 9–16*, 624.

<sup>68</sup> Bližšie k forme a štruktúre 11. kapitoly porov. DUNN, *Romans 9–16*, 633-634. 651-652.677.697-698; FITZMYER, *Romans*, 602-603.608-610.618-620.632-634; MOO, *The Epistle to the Romans*, 670-672.686, 697-698.712-713.740.

οὐκ ἀπόσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ ὃν προέγνω. ἢ οὐκ οἶδατε ἐν Ἡλίᾳ τί λέγει ἡ γραφή, ὡς ἐντυγχάνει τῷ θεῷ κατὰ τοῦ Ἰσραήλ; (*Boh nezavrhol svoj ľud, ktorý vopred poznal. Alebo či neviete, čo hovorí Písmo o Eliášovi, ako sa žaluje Bohu na Izrael?* [SEP]).

Na podporu tohto dôležitého argumentu Pavol využíva Písmo, konkrétne naráža na Ž 94,14 a 1 Sam 12,22: ὅτι οὐκ ἀπόσεται κύριος τὸν λαὸν αὐτοῦ καὶ τὴν κληρονομίαν αὐτοῦ οὐκ ἐγκαταλείψει (LXX Ž 93,14)<sup>69</sup>. K Božiemu vyvoleniu Izraela došlo skôr (προέγνω), ako by na jeho strane mohlo dôjsť k akémukol'vek konaniu, ktorým by si vyvolenie zaslúžil. Napriek ľudskej hriechnosti, Boh sa neodvracia a neruší svoje zaslúbenia, čo Pavol zdôraznil už v časti 3,3-4. To, že toto tvrdenie platí, Pavol rozvádza bližšie v dvoch nasledujúcich častiach (11,3-6 = zostatok, zvyšok Izraela a 11,7-32 = všetok Izrael)<sup>70</sup>.

Vo veršoch 9. a 10. sa Pavol odvoláva na 69. žalm (Ž 69,23-24 (LXX 68,23-24))<sup>71</sup>, ktorého hlavnou postavou je Dávid<sup>72</sup>:

<sup>9</sup>καὶ Δαυὶδ λέγει· γενηθήτω ἡ τράπεζα αὐτῶν εἰς παγίδα καὶ εἰς θήραν καὶ εἰς σκάνδαλον καὶ εἰς ἀνταπόδομα αὐτοῖς, <sup>10</sup>σκοτισθήτωσαν οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν τοῦ μὴ βλέπειν καὶ τὸν νῶτον αὐτῶν διὰ παντὸς σύγκαμψον. (*A Dávid hovorí: Nech sa im ich stôl stane osídлом a pascou, príčinou pádu a odplatou, nech sa im zatemnia oči, aby nevideli, a ich chrbát navždy zohni.* [SEP]).

Opäť ide o žalospev žalmistu, ktorý prosí Boha o záchranu z osobného trápenia a vyslobodenie od nepriateľov, dovoľáva sa Božieho hnevu proti tým,

<sup>69</sup> Ž 94,14: *Ved' Hospodin svoj ľud nezavrhne, neopustí svoje dedičstvo.* [SEP]

<sup>70</sup> Porov. FITZMYER, *Romans*, 602-629; MOO, *The Epistle to the Romans*, 675-739; DUNN, *Romans 9-16*, 636-697.

<sup>71</sup> LXX Ž 68,23-24: γενηθήτω ἡ τράπεζα αὐτῶν ἐνώπιον αὐτῶν εἰς παγίδα καὶ εἰς ἀνταπόδοσιν καὶ εἰς σκάνδαλον <sup>24</sup>σκοτισθήτωσαν οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν τοῦ μὴ βλέπειν καὶ τὸν νῶτον αὐτῶν διὰ παντὸς σύγκαμψον. (*Nech im je stôl pascou a ich obetné jedlá osídлом!* <sup>24</sup>*Nech sa im zatemnia oči, aby nevideli, a navždy im ochrom bedrá!* [SEP])

<sup>72</sup> J. D. G. Dunn, ako aj D. J. Moo zdôrazňujú, že tento žalm (jeho časti, či nepriame zmienky a narážky) bol s obľubou používaný aj ďalšími novozmluvnými autormi (Mt 27,34.48; Mk 3,21; 15,23; 15,35-36; Lk 13,35; 23,36; Jn 2,17; 15,25; 19,28-29; Sk 1,20; Hebr 11,26; Zjv 3,5; 16,1). Porov. DUNN, *Romans 9-16*, 642; MOO, *The Epistle to the Romans*, 868, pozn. 29. V súvislosti s jeho použitím na tomto mieste sa diskutuje, do akej miery je pre Pavla dôležité doslovné poňatie, respektíve detaily týchto dvoch veršov. Porov. DUNN, *Romans 9-16*, 642-643.

ktorí vzdorujú Božej vôli. Pavol cituje tieto slová zo Septuaginty a jeho zámerom je ukázať, že to, čo je Izraelu najbližšie, stalo sa zdrojom omylu a pádu (porov. Ž 35,8)<sup>73</sup>. Ako zdôrazňuje Joseph A. Fitzmyer, kľúčovým výrazom tejto časti sú oči (ὄφθαλμοί). Toto slovo spája Ž 69 s Dt 29,3 a Iz 29,10, čo znamená, že Pavol tu na podporu svojich myšlienok používa všetky hlavné časti Písma: Tóra, Nebíim, Ketúbim (TENAK)<sup>74</sup>. Pavol tu naznačuje, že to, za čo sa žalmista modlil, aby sa stalo jeho prenasledovateľom, Boh privodí na tých v židovskom národe, ktorí neprijali evanjelium, pričom mu pravdepodobne nejde o detailné a doslovné aplikovanie slov tohto žalmu na jeho židovských vrstovníkov (napríklad proti židovskému náboženskému kultu), ako sa domnievajú niektorí bádatelia<sup>75</sup>. Poznamenať však treba, že konečným Božím zámerom je spása Izraela (11,11-32), čiže Pavol sa na tento veľký paradox v dejinách spásy pozerá z perspektívy Božieho teleologického konania s Izraelom, pričom vždy je na prvom mieste Boží záujem o spásu všetkých ľudí, Židov i Nežidov.

Poslednou časťou tohto listu, v ktorej Pavol používa vo svojej argumentácii žalmy, je 15. kapitola: Rim 15,3 – Ž 69,10 [LXX 68,10]; Rim 15,9 – Ž 18,50 [LXX 17,50]; Rim 15,11 – Ž 117,1 [LXX 116,1]. Prvá časť tejto kapitoly (15,1-6) nadväzuje na tému „slabých“ a „silných“ v kresťanskom spoločenstve v Ríme (14. kap.), aj keď sa o jednotlivých aspektoch tohto vzťahu stále diskutuje<sup>76</sup>. Na prvom mieste (15,3) Pavol používa citát zo žalmu

<sup>73</sup> FITZMYER, *Romans*, 606.

<sup>74</sup> FITZMYER, *Romans*, 606. Porov. DUNN, *Romans 9–16*, 649-650; MOO, *The Epistle to the Romans*, 682-683.

<sup>75</sup> K. Müller (*Anstoss und Gericht*, 23-27), E. Käsemann (*Commentary on Romans*, Grand Rapids: Eerdmans, 1980), F. L. Godet (*Commentary on Romans*, reprint. Grand Rapids: Kregel Publications, 1977), U. Wilckens (*Der Brief an die Römer* (EKKNT), 3 vols., Neukirchen/Vluyn: Neukirchener and Zürich: Benziger, 1978–1981). Môže tu však ísť o všeobecnejšiu narážku na stolové spoločenstvo (tak napr. BARRETT, *A Commentary on the Epistle to the Romans*; MICHEL, *Der Brief an die Römer*; SCHLIER, *Der Römerbrief Kommentar*), pretože to bolo vysoko cenené zvlášť u farizejov, medzi ktorých patril aj sám Pavol. Rovnako možno brať do úvahy aj kóšer predpisy, ktorým sa Pavol venuje v časti 14,1–15,6 (tak napr. MINEAR, *The Obedience of Faith*, 78-79). Niektorí sa nazdávajú, že v pozadí použitia tohto obrazu je utláčanie otrokov, prípadne zármutok. Porov. DUNN, *Romans 9–16*, 642; MOO, *The Epistle to the Romans*, 683, vrátane pozn. 63.64.65.

<sup>76</sup> Porov. MOO, *The Epistle to the Romans*, 864-865; DUNN, *Romans 9–16*, 836. Bližšie k forme a štruktúre 15. kapitoly porov. DUNN, *Romans 9–16*, 836.844-845.856-857; FITZMYER, *Romans*, 701.705-706.709-710.720-721.725; MOO, *The Epistle to the Romans*,

69,10<sup>77</sup>, aby ním podporil dôraz na kresťanskú lásku, ktorá jediná dokáže prekonávať všetky partikularity náboženskej, či kultúrnej tradície a ľudí spájať univerzálne vo vedomí primárneho Božieho zámeru – život stvoriť, posväcovať a napokon spasiť:

καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς οὐχ ἑαυτῷ ἤρρεσεν, ἀλλὰ καθὼς γέγραπται· οἱ ὀνειδισμοὶ τῶν ὀνειδιζόντων σε ἐπέπεσαν ἐπ' ἐμέ. (*Lebo ani Kristus nehľadal, čo by sa páčilo jemu samému, ale ako je napísané: Na mňa padlo hanobenie tých, ktorí hanobia teba.* [SEP])

Pavol sa tu odvoláva priamo na Krista ako jedinečný príklad obetavej a nezištnej lásky, pričom on sám sa pripodobnením Kristovi snaží v tomto spôsobe života pokračovať (1 Kor 10,33-11,1; Flp 2,6-8; 2 Kor 8,9; porov. tiež Gal 6,2, Rim 8,32-35). Tento žalmový citát Pavol používa typologicky. Osobné zámeno ἐμε sa vzťahuje s najväčšou pravdepodobnosťou na Krista a σε zase na Boha<sup>78</sup>. Aj keď pri použití tohto žalmu nie je jednoduché vidieť priamu súvislosť s problematikou vzťahu „silných“ a „slabých“, pre Pavla to mohol byť vhodný spôsob akým dokázal zreteľne poukázať na to, že Kristov kríž bol súčasťou Božej vôle a nepriamo poukázať na Ježišov jedinečný príklad služby na kríži<sup>79</sup>. Pavol sa tak týmto spôsobom dokáže vyjadriť aj k samotnej podstate problémov, ktoré medzi kresťanmi v Ríme spôsobovalo dodržiavanie stravovacích predpisov, ktorých základom bola Tóra (kóšer predpisy). Na jednej strane to boli nedostatočná citlivosť a pochopenie nežidovských kresťanov pre rigorózný spôsob dodržiavania stravovacích predpisov na strane židokresťanov, ktorí to pokladali za nevyhnutnú súčasť „zmluvného záväzku“ (covenantal nomism), a na strane druhej potenciálna neochota židokresťanov akceptovať „voľnejší“ spôsob života na strane nežidovských kresťanov, vrátane odporu početnej židovskej komunity v Ríme proti formujúcim sa kresťanským komunitám<sup>80</sup>. Pavol túto skutočnosť prenáša späť do oblasti života a učenia Ježiša Krista (zreteľná odozva Mk 7,15 v 14,14.20) a jeho následného utrpenia,

---

864-865.873-874.885-886.898- 899.908-909.

<sup>77</sup> LXX Ž 68,10: ὅτι ὁ ζῆλος τοῦ οἴκου σου κατέφαγέν με καὶ οἱ ὀνειδισμοὶ τῶν ὀνειδιζόντων σε ἐπέπεσαν ἐπ' ἐμέ. (Ž 69,10: *Lebo horlenie za tvoj dom ma strávil a hany tých, čo ťa tupia, padli na mňa.* [SEP])

<sup>78</sup> K tejto otázke porov. MOO, *The Epistle to the Romans*, 868, vrátane pozn. 26.

<sup>79</sup> MOO, *The Epistle to the Romans*, 868.

<sup>80</sup> Porov. DUNN, *Romans 1–8*, xliv-liv.

ktoré dáva do významovej súvislosti s citovanou časťou žalmu<sup>81</sup>. Hlavnou myšlienkou v pozadí je opäť univerzálny rozmer Božieho záujmu o človeka a jeho spásu.

V časti 15,7-13, kde sa nachádzajú posledné dva odkazy na žalmy Starej zmluvy, sa Pavol venuje otázke jednoty kresťanov, to znamená, argumentuje v prospech tézy, že Božie milosrdenstvo a vernosť zasľúbeniam sa vzťahujú na obe „skupiny“ ľudstva – na Židov v prvom rade, ale rovnako aj na Nežidov. Časť 9-12 je sériou starozmluvných citátov (Ž 18,50; Dt 32,43; Ž 117,1; Iz 11,10), ktorých spoločným menovateľom sú „národy“ (pohania/Nežidia), ktoré vzdávajú chválu Bohu Izraela, respektíve, medzi ktorými je vzdávaná chvála Hospodinovi. Vo v. 9 Pavol cituje Ž 18,50 [LXX 17,50]<sup>82</sup> a vo v. 11 Ž 117,1 [LXX 116,1]:

Rim 15,9: τὰ δὲ ἔθνη ὑπὲρ ἐλέους δοξάσαι τὸν θεόν, καθὼς γέγραπται· διὰ τοῦτο ἐξομολογήσομαί σοι ἐν ἔθνεσιν καὶ τῷ ὀνόματί σου ψαλῶ. (*a aby pohania za milosrdenstvo oslavovali Boha, ako je napísané: Preto ťa budem chváliť medzi pohanmi, ospevovať budem tvoje meno.* [SEP])

LXX Ž 17,50: διὰ τοῦτο ἐξομολογήσομαί σοι ἐν ἔθνεσιν κύριε καὶ τῷ ὀνόματί σου ψαλῶ (Ž 18,50: *Hospodin, preto ťa budem chváliť medzi národmi a ospevovať tvoje meno žalmami.* [SEP])

Rim 15,11: καὶ πάλιν· αἰνεῖτε, πάντα τὰ ἔθνη, τὸν κύριον καὶ ἐπαινεσάτωσαν αὐτὸν πάντες οἱ λαοί. (*A opäť: Chváľte Pána všetky pohanské národy a oslavujte ho všetci ľudia!* [SEP])

LXX Ž 116,1: ἀλληλοῦσα αἰνεῖτε τὸν κύριον πάντα τὰ ἔθνη ἐπαινέσατε αὐτὸν πάντες οἱ λαοί (Ž 116,19; 117,1: *...Haleluja! Chváľte Hospodina, všetky národy, oslavujte ho, všetci ľudia* [SEP])

V oboch prípadoch Pavol použitím týchto citátov zdôrazňuje univerzálny rozmer Božieho zámeru v dejinách<sup>83</sup>. Text zo 17. žalmu (= 2 Sam

<sup>81</sup> Porov. DUNN, *Romans 9–16*, 839.

<sup>82</sup> Bližšie k exegéze tejto časti porov. DUNN, *Romans 9–16*, 847-849; MOO, *The Epistle to the Romans*, 875-879.

<sup>83</sup> V prípade citátu Ž 18,50 nie je jednoduché vysvetliť syntaktický vzťah a súvislosť medzi veršom 9 a 8. J. D. G. Dunn argumentuje z hľadiska gramatickej štruktúry v prospech názoru, že verš 9 je závislý od úvodného λέγω z verša 8, voči ktorému je paralelný, avšak adverzatívny vo význame. Porov. DUNN, *Romans 9–16*, 847-848; MOO, *The Epistle to the Romans*, 876. D. J. Moo uvádza okrem tejto možnosti aj ďalšiu. Podľa nej mohol Pavol nazerať na vv. 8b a 9a ako na dve paralelné vyjadrenia zmyslu výroku

22,50)<sup>84</sup> Pavol pravdepodobne používa typologicky ako výrok o vzkriesenom Kristovi, podobne ako to robí aj v prípade Ž 69 vo v. 3<sup>85</sup>. Dávidov chválospev Boha medzi národmi je podnietený skutočnosťou, že Boh mu dal víťazstvo nad pohanskými národmi, v dôsledku čoho aj oni môžu poznať slávu jediného Boha. Pavol teraz tento chválospev prisudzuje Kristovi ako dôsledok toho, že Boh podrobil pohanov (Nežidov) pod Kristovu mesiášsku vládu<sup>86</sup>. V druhom prípade Pavol použil citát zo 117. žalmu<sup>87</sup>, ktorého témou je povolanie pohanov, ako aj ostatných ľudí pridať sa v spoločnom chválospeve k Božiemu ľudu. Aj týmto spôsobom chce podporiť hlavnú myšlienku tohto odseku, ktorú vyjadruje v 7. verši: *Preto sa navzájom prijímajte, ako vás aj Kristus prijal na Božiu slávu* (SEP). Vzkriesený Kristus je Pánom, ktorý tak privádza k Bohu všetky národy, Židov aj Nežidov. Vo viere v Božie dielo v Ježišovi Kristovi majú veriaci kresťania v Ríme dokázať prekonávať vzájomné spory, ktorých hlavným zdrojom je práve zdôrazňovanie partikulárneho na úkor univerzálneho, tradície a zvykov na úkor primárneho Božieho zámeru v dejinách, spasiť ľudstvo, čoho finálnym dôkazom i potvrdením je Božie dielo v Kristovi. Kresťania v Ríme sa majú vzájomne akceptovať, byť k sebe tolerantní a žiť v spoločnosti ako ideál ľudskosti, skutočnej humanity, zjednotení v uctievaní toho istého Boha a vo viere a nádeji v toho istého Krista<sup>88</sup>, pretože Kristus prijal všetkých – Židov i Nežidov (v. 7b) a jeho život,

---

vo v. 8a, čím sa oba stávajú od v. 8a závislé. Porov. MOO, *The Epistle to the Romans*, 876.

<sup>84</sup> Text v LXX a v Rim 15,9 je identický, okrem slova κύριε, ktoré Pavol vynecháva. 2 Sam reprodukuje text Žalmu 18. S najväčšou pravdepodobnosťou preto možno za zdroj, z ktorého Pavol cituje, pokladať práve Septuagintu. V prospech tohto názoru svedčí aj Pavlom časté používanie citátov práve zo zbierky žalmov (rovnaký názor majú aj D. J. Moo, ako aj D. A. Koch, odlišný názor má SCHLATTER, *Gottes Gerechtigkeit*, Stuttgart: Calwer, 1959). Porov. MOO, *The Epistle to the Romans*, 878, pozn. 36; KOCH, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums*, 34-35.

<sup>85</sup> Porov. MOO, *The Epistle to the Romans*, 878. V tomto prípade môže ísť aj o chválospev zbožného Žida z diaspóry, ktorý sa priznáva k Bohu a spieva chválospev jeho menu medzi národmi. Porov. DUNN, *Romans 9–16*, 853.

<sup>86</sup> MOO, *The Epistle to the Romans*, 879.

<sup>87</sup> V tomto prípade sa text v Septuaginte výrazne líši od hebrejského mazoretského textu (MT). Pavol reprodukuje presne tretí riadok verša tohto žalmu v LXX. Text v Septuaginte sa môže zakladať na hebrejskom texte, ktorý dosvedčuje kumránsky rukopis 4QDeut<sup>a</sup>. Porov. MOO, *The Epistle to the Romans*, 879, pozn. 40.

<sup>88</sup> DUNN, *Romans 9–16*, 853.

učenie a dielo prinieslo Božie požehnanie obom skupinám ľudstva – Židom (v. 8) i Nežidom (v. 9a), aby sa tak naplnilo Písmo (vv. 9b-12)<sup>89</sup>.

### Žalmy v Listoch Korint'anom a v Liste Galat'anom

V ostatných autentických listoch apoštola Pavla sa už citáty, prípadne zreteľné zmienky, či parafrázy na starozmluvné žalmy nachádzajú už len v siedmich prípadoch, a to v troch listoch: 1 Kor, 2 Kor, Gal<sup>90</sup>. Dôraz na žalmovú literatúru, ktorú sme mali možnosť pozorovať v Liste Rimanom, svedčí o Pavlovom záujme preukázať relevantnosť a platnosť svojej argumentácie v dôležitých teologických myšlienkach práve odvolávaním sa na Písmo, pričom množstvo jednotlivých odkazov je isto aj dôsledkom zloženia kresťanských zborov v Ríme, ako aj problémov medzi židokresťanmi a pohanokresťanmi, ktoré kulminovali pravdepodobne v období po zrušení platnosti Klaudiovho ediktu (54 po Kr.)<sup>91</sup>. Nižší počet starozmluvných citátov, prípadne parafráz a zmienok v ostatných listoch súvisí aj s nízkym zastúpením židokresťanov v daných kresťanských komunitách, čo platí aj v prípade listov do Korintu, ako aj Galat'anom, v ktorých nachádzame citáty aj zo starozmluvných žalmov.

Pokiaľ ide o Pavlove listy do Korintu, v oboch sa nachádza spolu 6 citátov, prípadne zmienok na jednotlivé starozmluvné žalmy. Aj v Korinte, jednom z najvýznamnejších miest starovekej Rímskej ríše, ktoré bolo typickým príkladom súdobej multikultúrnej spoločnosti, sa Pavol vyrovnáva s problémami, ktorých spoločným menovateľom je paradox univerzálneho rozmeru spásy v Ježišovi Kristovi<sup>92</sup>. Staroveký Korint bol mestom, ktoré bolo charakteristické takmer všetkými typickými znakmi antického veľkomesta<sup>93</sup>.

<sup>89</sup> MOO, *The Epistle to the Romans*, 873.

<sup>90</sup> 1 Kor 3,20 – Ž 94,11 [LXX 93,11]; 1 Kor 10,26 – Ž 24,1 [LXX 23,1]; 1 Kor 15,25 – Ž 110,1? [LXX 109,1]; 1 Kor 15,27 – Ž 8,6 [LXX 8,7]; 2 Kor 4,13 – Ž 116,10 [LXX 115,1]; 2 Kor 9,9 – Ž 112,9 [LXX 111,9]; Gal 2,16 – Ž 143,2?.

<sup>91</sup> Porov. DUNN, *Romans 1–8*, xliv-liv.

<sup>92</sup> V tejto súvislosti poznamenal J. A. Fitzmyer v úvode svojho exegetického komentára k Prvému listu Korint'anom, že aj napriek tomu, že nejde o list rovnakého významu, aký má List Rimanom, jeho obsah poukazuje najvýstižnejšie na Pavla ako toho, kto sa vyrovnáva realisticky s problémami, ktoré sa v tomto zbore objavili. Porov. FITZMYER, *First Corinthians*, 12.

<sup>93</sup> Aj preto ho G. D. Fee výstižne charakterizuje ako New York, Los Angeles či Las

Pokiaľ ide o spoločenské rozvrstvenie obyvateľstva, Korint bol typickým príkladom vtedajšej veľkomestskej spoločnosti<sup>94</sup>. V tamojšom kresťanskom zbore tvorila najvyššia spoločenská skupina bohatých pravdepodobne výraznú menšinu (porov. 1 Kor 1,26). Zastúpená bola stredná skupina relatívne bohatých (pravdepodobne sem možno zaradiť Gaia, Títa Justa)<sup>95</sup> a potom tu žila početná skupina chudobných či priamo otrokov, alebo prepustencov (porov. 1 Kor 16,15-17). Podľa dostupných informácií bola židovská časť zboru zastúpená iba malou skupinou veriacich (Priska a Akvila, Krispus, Sosténés), a to i napriek tomu, že v meste žila židovská komunita, ktorá, ako sme už spomenuli, tu mala aj svoju synagógu. S množstvom obyvateľstva z rôznych kútov sveta prichádzali aj ich kultúrne a náboženské tradície, ktoré sa tu miešali do jedného pestrého celku. O tom svedčí aj to, že Pavol sa prinajmenšom na troch miestach zmieňuje o adresátoch ako o bývalých pohanoch (1 Kor 6,10-11; 8,7; 12,2). Títo boli stále ovplyvnení praktikami predošlého spôsobu náboženského života, ako napríklad účasť na kultových hostinách (8,1-10,22)<sup>96</sup>. Rozkol a problémy vo vnútri kresťanského zboru, vytváranie skupín sústreďujúcich sa okolo charizmatikov, či iným spôsobom významných vedúcich osobností v zbore, podľa spôsobu mystagógov v súdobých populárnych mysterióznych náboženských kultoch (1,10-17),

---

Vegas staroveku, a to súčasne v jednom celku. Porov. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, 3. Výstižnú charakteristiku mesta Korint podali Strabón a Pausanias. Obaja poukázali na základné aspekty, ktoré sa podpísali pod celkový rozvoj tohto mesta. Tými boli predovšetkým výhodná strategická poloha, dva prístavy a správa obchodných ciest medzi severom Grécka a Peloponézom, čo sa spoločne podpísalo pod ekonomický a hospodársky rozkvet mesta (Strabón opísal mesto Korint vo svojom diele *Geógrafika*, napísanom približne v roku 7 pred Kr., Pausanias zase v diele *Hellados periégésis*, napísanom približne v roku 170 po Kr. Porov. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, 1-2, vrátane pozn. 2 na s. 1). K mestu Korint Pavlovej doby porov. WALLACE – WYNNE, *Three Worlds of Paul of Tarsus*, 214-217.

<sup>94</sup> V nasledujúcom obsahu vychádzame zo štúdie ÁBEL, *Tois pasin gegona panta – paradoxy Pavlovej misie v multikultúrnej spoločnosti* (1 K 9,19-23), 81.

<sup>95</sup> Známy je i názor, že ide o meno jednej osoby: Gaios Titios Justos (rímske meno, lat. Gaius Titius Justus). V takom prípade by šlo o bohabojného muža Títa Justa, ktorého dom susedil so synagógou (Sk 18,7). Porov. BRUCE, *1 and 2 Corinthians*, 34. Uvedené podľa FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, 62, pozn. 71.

<sup>96</sup> Bližšie k argumentom podporujúcim širšie židovské zázemie porov. FORD, *The First Epistle to the Corinthians or the First Epistle to the Hebrews*, 402-416; FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, 4, vrátane pozn. 12.

manželská problematika (kap. 7), riešenie sporov pred pohanskými súdmi (6,1-11), návštevy verejných domov, kultová prostitúcia (6,12-20), popieranie vzkriesenia (15,1-58), to všetko dostatočným spôsobom svedčí v prospech typicky helenistického prostredia, v ktorom Pavol pôsobil a snažil sa vzniknuté problémy riešiť v súlade s primárnym zámerom zvestovania evanjelia – získať čím viacerých pre evanjelium (9,19-23)<sup>97</sup>.

V Prvom liste Korint'anom sa prvý citát zo starozmluvného žalmu objavuje v tretej kapitole (3,20). Ide o citát z 94. žalmu (Ž 94,11 [LXX 93,11]), ktorý je zakomponovaný do širšej časti 3. kapitoly (3,18-23), v rámci ktorej je témou kritika ľudskej múdrosti a samochvály. Pavol sa týmto spôsobom vracia k svojmu východiskovému bodu s tematikou múdrosti a bláznovstva (1,18-2,5) a proti korintskému kultu osobnosti stavia skutočnú slobodu veriacich, ktorú získavajú vďaka svojej príslušnosti ku Kristovi. Bezprostredne pred týmto veršom Pavol cituje z knihy Jób (Jób 5,13 v 1 Kor 3,19), čo nasvedčuje, že mu viditeľne ide o preukázanie platnosti a významu dôležitých myšlienok, ktorými argumentuje v prospech dosiahnutia jednoty kresťanského spoločenstva:

<sup>19</sup>ἡ γὰρ σοφία τοῦ κόσμου τούτου μωρία παρὰ τῷ θεῷ ἐστίν. γέγραπται γάρ· ὁ δρασσόμενος τοὺς σοφοὺς ἐν τῇ πανουργίᾳ αὐτῶν· <sup>20</sup>καὶ πάλιν· κύριος γινώσκει τοὺς διαλογισμοὺς τῶν σοφῶν ὅτι εἰσὶν μάταιοι. (<sup>19</sup>Lebo múdrosť tohto sveta je pred Bohom bláznovstvom. Ved' je napísané: Múdrych chytá v ich chytráctve. <sup>20</sup>A zase: Pán pozná myšlienky múdrych, že sú márne. [SEP])

V časti 3,19-20 uvádza Pavol na podporu paradoxnej myšlienky, že múdrosť tohto sveta je u Boha bláznovstvom, dva dôkazy z Písma. Prvým je citát z knihy Jób, kde sa píše, že Boh „chytá múdrych v ich chytráctve“ (5,13). Medzi Bohom a ľuďmi je tak veľký a zásadný rozdiel, že ľudia, ktorí vo svojej domnejšej múdrosti rebelujú proti Bohu, sa sami dostávajú do pasce, kde sa ukáže, že ľudská domnelá múdrosť je v skutočnosti, z hľadiska Božej perspektívy, bláznovstvom. Druhým citátom zo Ž 94,11 Pavol ukazuje, že Boh sám dosvedčuje v Písme, že múdrosť tohto sveta pred ním (Bohom) nemôže v žiadnom prípade obstáť (LXX Ž 93,11: κύριος γινώσκει τοὺς διαλογισμοὺς

<sup>97</sup> Bližšie k úvodným otázkam Prvého listu Korint'anom porov. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, 1-20. K úvodným otázkam k mestu Korint v období Pavlovej misie, založeni kresťanského zboru, vzťahu Pavla ku Korint'anom, ako aj k samotnej analýze Druhého listu Korint'anom porov. BARNETT, *The Second Epistle to the Corinthians*, 1-52.

τῶν ἀνθρώπων ὅτι εἰσὶν μάταιοι) (Ž 94,11: *Hospodin pozná zmýšľanie človeka, vie, že je len číra márnosť*. [SEP])<sup>98</sup>. Z tohto citátu Pavol odvodzuje dôsledok v nasledujúcom 21. verši: nik sa nemá chváliť ľuďmi, z čoho plynie, že jediným objektom chvály má byť Boh a jeho spravodlivosť, ktorá sa preukazuje milosťou v Ježišovi Kristovi voči všetkým ľuďom.

V desiatej kapitole Pavol cituje Ž 24,1 (LXX 23,1: ...τοῦ κυρίου ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς ἢ οἰκουμένη καὶ πάντες οἱ κατοικοῦντες ἐν αὐτῇ) (*Hospodinovi patrí zem i to, čo ju naplňa, svet i tí, čo ho obývajú*. [SEP]).

1 Kor 10,26: τοῦ κυρίου γὰρ ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς. (*lebo: Pánova je zem i všetko, čo ju naplňa*. [SEP])

Pavol tu v polemike o konzumácii mäsa obetovaného modlám a neskôr predávaného na trhovisku odôvodňuje kresťanskú slobodu vierou v stvorenie, a robí tak prostredníctvom Písma, ktorým dokazuje, že všetko patrí Bohu, a to, čo Boh dáva ako pokrm, je samo osebe čisté a človek to smie bez zábran požívať (Rim 14,14.20)<sup>99</sup>. Pavol tak využíva predmetný žalm na vyjadrenie myšlienky zásadného významu: všetko patrí Bohu, všetko je preto Božím darom a je dané ľuďom na ich prospech, prirodzene, ak si uvedomujú závažnosť tejto skutočnosti a Božie dary využívajú zodpovedne, v súlade s Božou vôľou. Všetky Božie dary sa tak môžu stať východiskom vedomia plnej závislosti ľudstva od Boha a jeho milosti, a tým aj vedomia Božieho záujmu o prospech človeka, o jeho spásu. Tu sa Pavol opäť dotýka témy univerzalizmu spásy, pretože otázka konzumácie pokrmov (kóšer predpisy) bola v súdobom židovstve chápaná veľmi rigorózne, ako súčasť zmluvného vzťahu a tým aj záväzkov, ktoré z tohto vzťahu plynú pre Izrael, čoho dôsledkom bolo prísne oddeľovanie sa Židov od pohanov (Nežidov). Pavol tu

<sup>98</sup> Pavol modifikuje slová tohto žalmu tým, že namiesto τῶν ἀνθρώπων uvádza τῶν σοφῶν, čo je prirodzené z daného kontextu, v ktorom zo žalmu cituje. Ako v tejto súvislosti poznamenáva G. D. Fee, tieto dva texty spoločne sú dobrým miestom na pozorovanie spôsobu, akým Pavol používa Starú zmluvu. Citát z knihy Jób je bližší hebrejskému textu a Pavol pravdepodobne používa vlastný preklad, zatiaľ čo žalm vychádza zo Septuaginty a je identický, až na uvedenú zmenu v kľúčovom slove σοφός namiesto ἄνθρωπος. G. D. Fee zároveň dodáva, že v tomto prípade ide o príklad Pavlovho odvolávania sa na Písmo, ktoré je súčasne jeho interpretáciou. Porov. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, 152, pozn. 8.

<sup>99</sup> V neskoršej rabínskej tradícii interpretácie tohto žalmu slúžil tento verš ako odôvodnenie toho, že nikto nemá jesť prv ako povie ďakovnú modlitbu (*TosBer* IV,1). Bližšie k exegéze tejto časti porov. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, 482.

(10,23–11,1) argumentuje presne v opačnom význame, pričom si berie na pomoc aj funkciu svedomia ako nástroja, ktorým sa človek má riadiť vo vzťahu k Božiemu poriadku, ktorý platí vo svete i v celom stvorenom vesmíre, avšak je podriadené obsahu Božieho zjavenia v dejinách, konkrétne vo vzťahu k Božiemu konaniu v Ježišovi Kristovi<sup>100</sup>.

Posledné dva prípady, v ktorých sa Pavol zmieňuje, respektíve robí narážky na starozmluvné žalmy, nachádzame v 15. kapitole: 1 Kor 15,25 – Ž 110,1?; 1 Kor 15,27 – Ž 8,6 (LXX 8,7)<sup>101</sup>. Táto kapitola s témou vzkriesenia z mŕtvych patrí medzi najdôležitejšie časti Pavlovho teologického myslenia<sup>102</sup>. Pavol v časti 15,20-28, ktorej súčasťou sú aj oba predmetné citáty, argumentuje zásadným spôsobom o význame a dôsledkoch Kristovho vzkriesenia pre veriacych. Verš 27 je začiatkom argumentácie, ktorá pokračuje až po 28. verš (vrátane), v rámci ktorej Pavol vysvetľuje, ako a prečo dôjde k eschatologickým udalostiam konca tohto veku, o ktorých sa zmienil na konci 24. verša (*a potom nastane koniec, keď odovzdá kráľovstvo Bohu Otcovi, keď zruší vládu všetkých kniežat, mocností a síl.* [SEP]). Toto vysvetlenie Pavol zakladá na dvoch častiach žalmov 110,1 (LXX 109,1) a 8,6 (LXX 8,7), ktorých obsah je tematický príbuzný.

1 Kor 15,25: δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν ἄχρι οὗ θῆ πάντας τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ. (*Lebo on musí kral'ovať, kým mu nepoloží pod nohy všetkých nepriateľov.* [SEP])

LXX Ž 109,1: ... εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου κάθου ἐκ δεξιῶν μου ἕως ἄν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου (Ž 110,1: ...*Výrok Hospodina môjmu Pánovi: Sed' po mojej pravici, kým nepoložím tvojich nepriateľov za podnožku tvojim nohám.* [SEP])

1 Kor 15,27: πάντα γὰρ ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ. ὅταν δὲ εἴπη ὅτι πάντα ὑποτέτακται, δῆλον ὅτι ἐκτὸς τοῦ ὑποτάξαντος αὐτῷ τὰ πάντα.

<sup>100</sup> Pre Pavla je zásadným predpokladom správnej funkcie svedomia v živote kresťana nie to, čo je a nie je bezpečné pre jednotlivca (napríklad čo môže a nemôže konzumovať, robiť a pod.), ale v prvom rade to, čo je a nie je prospešné a osožné pre kresťanské spoločenstvo ako celok, čo ho dokáže budovať, teda prispieť k jeho rastu (1 Kor 10,23). Bližšie k tejto problematike porov. ÁBEL, Zástoj svedomia, 14-24.

<sup>101</sup> V tomto prípade ide skôr o interpretáciu ako doslovné citovanie predmetných žalmov.

<sup>102</sup> Bližšie k exegéze jednotlivých častí 15. kapitoly porov. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, 713-809.

(lebo mu všetko položil pod nohy. Keď však hovorí, že všetko je mu podrobené, je zrejmé, že okrem toho, ktorý mu všetko podrobil. [SEP])

LXX Ž 8,7: καὶ κατέστησας αὐτὸν ἐπὶ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν σου πάντα ὑπέταξας ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦ (*Ustanovil si ho za vládcu nad dielom svojich rúk, všetko si mu položil pod nohy.* [SEP])

Je to téma výsostne eschatologicko-soteriologická. Jej dôležitosť okrem iného spočíva aj v tom, že potvrdzuje Pavlov striktný monotemizmus. Na konci tohto veku sa Kristova vláda, ktorá je dočasná a bude prebiehať iba pokiaľ nebudú zničené všetky nepriateľské mocnosti (hriech, smrť), podrobí, ako aj sám Kristus, Bohu, aby Boh bol všetko vo všetkom (v. 28). V tomto prípade teda Pavlove narážky na oba predmetné žalmy slúžia výsostne eschatologickej téme završenia dejín spásy, v rámci ktorých je udalosť Ježiša Krista centrálnym bodom<sup>103</sup>.

V Druhom liste Korint'anom nachádzame dva prípady citátu, respektíve odkazu na žalmy: 2 Kor 4,13 – Ž 116,10 [LXX 115,1]; 2 Kor 9,9 – Ž 112,9 [LXX 111,9]. V prvom prípade (2 Kor 4,13) Pavol používa žalm ako dôkaz z Písma, ktorým argumentuje v širšom kontexte v prospech obhajoby svojej apoštolskej služby (2,14–7,4).

2 Kor 4,13: Ἔχοντες δὲ τὸ αὐτὸ πνεῦμα τῆς πίστεως κατὰ τὸ γεγραμμένον· ἐπίστευσα, διὸ ἐλάλησα, καὶ ἡμεῖς πιστεύομεν, διὸ καὶ λαλοῦμεν, (*Keďže však máme toho istého Ducha viery, ako je napísané: Uveril som, preto som hovoril — aj my veríme, preto aj hovoríme...* [SEP])

LXX Ž 115,1<sup>104</sup>: ἀλληλουια ἐπίστευσα διὸ ἐλάλησα ἐγὼ δὲ ἐταπεινώθην σφόδρα (Ž 116,10: *Uveril som, preto hovorím: Bol som veľmi pokorený.* [SEP])

Konkrétne, Pavol na tomto mieste začína novú časť tejto apológie vysvetľovaním, ako sa „služba novej zmluvy“ a s ňou aj skutočný „život“ prejavuje u veriaceho kresťana, konkrétne medzi korintskými kresťanmi. Slovmi žalmistu (Dávida), ktorý volal v ťažkej chorobe k Bohu o zmilovanie

<sup>103</sup> Porov. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, 754-756; DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, 235-240.

<sup>104</sup> V tomto prípade treba poznamenať, že žalmy 114 a 115 v Septuaginte sú kombináciou mazorétskeho textu žalmu 116. Ďalšou ťažkosťou sú slová ἐπίστευσα διὸ ἐλάλησα, ktoré ako preklad Ž 116,10 (MT) sú problematické, pretože hebrejský text nie je dostatočne zrozumiteľný. Porov. BARNETT, *The Second Epistle to the Corinthians*, 241, pozn. 9.

a Boh ho zachránil pred smrťou, o čom teraz vydáva svedectvo (Ž 116,12-19), Pavol v odlišnej situácii deklaruje svoju vlastnú vieru<sup>105</sup>, čím obhajuje svoje apoštolské poslanie. Aj on sa nachádzal v ohrození života a Boh ho zachránil (1,8-10), rovnako aj v eschatologickom význame na ceste do Damasku, takže teraz rovnako ako kedysi žalmista, aj on verí v toho istého Boha, a preto o tom aj hovorí, čiže vydáva svedectvo o Božom slove (2,17; 4,2), o evanjeliu (4,4) a o Ježišovi Kristovi ako Pánovi (4,5)<sup>106</sup>.

V druhom prípade, kde Pavol cituje zo žalmu, predstavuje dôležitú terminológiu, ktorá sa týka „spravodlivosti“ a jej praktického významu v živote veriacich (porov. 3,9; 5,21; 6,7; 11,15).

2 Kor 9,9: αθώς γέγραπται· ἔσκόρπισεν, ἔδωκεν τοῖς πένησιν, ἡ δικαιοσύνη αὐτοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα. (*ako je napísané: Rozsýpal, dával chudobným, jeho spravodlivosť trvá naveky.* [SEP])

LXX Ž 111,9: ἔσκόρπισεν ἔδωκεν τοῖς πένησιν ἡ δικαιοσύνη αὐτοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος τὸ κέρασ αὐτοῦ ὑψωθήσεται ἐν δόξῃ (Ž 112,9: *Štedro dáva chudobným, jeho spravodlivosť bude trvať navždy, jeho moc slávne vynikne.* [SEP])

Predmetný žalm vydáva svedectvo o Božej spravodlivosti, ktorá sa zjavila v obdarovaní chudobných, pričom žalmista zdôrazňuje, že Božia spravodlivosť trvá naveky<sup>107</sup>. Pavol na tomto mieste Božiu spravodlivosť interpretuje vo význame Božej lojality voči zmluve, ktorú uzavrel s Izraelom, a Božej vernosti svojmu ľudu. Keďže Boh je mocný, spravodlivý a verný

<sup>105</sup> P. W. Barnett v tejto súvislosti správne poznamenáva, že na tomto mieste, ako aj na ďalších miestach, kde Pavol obhajuje svoje apoštolstvo (2,14–7,4, s výnimkou 3,12–18 a 4,14.16–5,10; 5,18a.21) sa plurál vzťahuje na samotného Pavla. Porov. BARNETT, *The Second Epistle to the Corinthians*, 241, pozn. 12.

<sup>106</sup> Porov. BARNETT, *The Second Epistle to the Corinthians*, 241, vrátane pozn. 13.14.

<sup>107</sup> Znamená to, že subjektom tohto výroku je Boh, čo dokladá aj kontext prvej časti nasledujúceho verša. P. W. Barnett poznamenáva, že v predošlom 110. žalme (LXX) je to Pán, ktorý je subjektom spravodlivosti, ktorá trvá naveky (LXX Ž 110,3) a ktorý dal pokrm tým, čo majú pred ním bázeň (v. 5). Ako P. W. Barnett správne poznamenáva, je pravdepodobné, že Pavol tieto dva žalmy prepojil spôsobom, že sa drží znenia Ž 111 (LXX), ktorý však interpretuje v kontexte Ž 110 (LXX). BARNETT, *The Second Epistle to the Corinthians*, 440, pozn. 26.

naveky, veriaci majú slobodne a dobrovoľne preukazovať štedrosť voči iným<sup>108</sup>.

V Liste Galaťanom sa nachádza iba jeden náznak, respektíve zmienka, ktorá môže vychádzať zo starozmluvného žalmu (Ž 143,2 [LXX 142,2]), avšak vo veľmi dôležitom antitetickom výroku, ktorého obsahom sú kľúčové slová Pavlovho učenia o ospravedlnení.

Gal 2,16: εἰδότες [ὅ]τι οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν, ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου, ὅτι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ. (...*však vieme, že človek nie je ospravedlnený zo skutkov podľa zákona, ale iba vierou v Krista Ježiša. Aj my sme uverili v Ježiša Krista, aby sme boli ospravedlnení z viery v Krista, a nie zo skutkov podľa zákona, lebo zo skutkov podľa zákona nebude nikto ospravedlnený.* [SEP])

Ž 143,2 (LXX Ž 142,2): αἰ μὴ εἰσέλθῃς εἰς κρίσιν μετὰ τοῦ δούλου σου ὅτι οὐ δικαιωθήσεται ἐνώπιόν σου πᾶς ζῶν (*Nesúd' sa so svojím služobníkom; ved' pred tebou nikto zo živých nie je spravodlivý.* [SEP])

Tento verš je súčasťou širšej sekcie (2,15-21), ktorá nadväzuje na autobiografickú časť listu (1,11-2,14), v rámci ktorej Pavol retrospektívne predstavuje zásadné fázy svojho života: kľúčovú udalosť Božieho zjavenia a povolanie stať sa apoštolom pohanov (1,11-17), návštevu Kéfasa (Petra) v Jeruzaleme (1,18-24), apoštolské stretnutie v Jeruzaleme (2,1-10), až po incident v sýrskej Antiochii<sup>109</sup>, kde dochádza ku konfliktu medzi Pavlom

<sup>108</sup> Porov. BARNETT, *The Second Epistle to the Corinthians*, 440, vrátane poznámok 26.27.

<sup>109</sup> Predmetom tohto incidentu bola zmena správania niektorých židokresťanov, vrátane Petra a Barnabáša, po príchode skupiny kresťanov pravdepodobne z Jeruzalema (τινας ἀπὸ Ἰακώβου), dôvodom ktorej bol podľa Pavla (Gal 2,12) strach zo zástancov obriezky (...φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς). K udalosti došlo pravdepodobne krátko po Jeruzalemskom koncile a Pavol sa k nej teraz vracia v liste, v rámci ktorého zásadným spôsobom obhajuje svoju misijnú stratégiu medzi pohanmi. M. D. Nanos prekladá toto slovné spojenie ako „for circumcision“, pričom vysvetľuje, odvolávajúc sa aj na P. S. Camerona, že tento preklad (dosl. „tí z obriezky“) zdôrazňuje použitú predložku ἐκ. Ňou sa Pavol odvoláva na prívržencov skupiny v rámci raného kresťanstva, ktorí boli zástancami obriezky pohanov (Nežidov) v Galácii. Z tohto dôvodu preferuje preklad tohto slovného spojenia ako „for circumcision“. Porov. CAMERON, *Galatians 2.11-14*, 140; NANOS, *The Irony of Galatians*, 153. K téme incidentu v Antiochii porov. DUNN, *The*

a Petrom (2,11-21)<sup>110</sup>. V pozadí všetkých udalostí je centrálna téma listu – zápas o evanjelium, v podobe a chápaní, ako ho Pavol prijal a zvestoval kresťanom v Galácii. V tomto liste, podobne ako v Liste Rimanom<sup>111</sup> sa do popredia dostáva práve téma univerzálneho rozmeru spásy, avšak rovnako aj paradox vzťahu zákona (Tóry) a viery, vrátane učenia o ospravedlnení<sup>112</sup>. Sú to práve kapitoly 2 a 3, ktoré zohrávajú významnú úlohu v súčasnej diskusii o Pavlovom učení o ospravedlnení<sup>113</sup>. Kľúčovými pre odbornú diskusiu sú tu predovšetkým frázy „skutky zákona“ (τὰ ἔργα τοῦ νόμου), ospravedlnenie (δικαιῶν, δικαιῶν), spravodlivosť (δικαιοσύνη), viera (v) Krista (πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ)<sup>114</sup>. Predmetný verš (v. 16) spolu s predchádzajúcim veršom tvoria jeden súvislý výrok, ktorý, ako poznamenáva Martinus C. De Boer, je kľúčový pre interpretáciu celého listu<sup>115</sup>. V tomto prípade nie je jednoznačné, do akej

Incident at Antioch, 199-234.

<sup>110</sup> Bližšie k exegéze týchto častí porov. DE BOER, *Galatians*, 72-138.

<sup>111</sup> List Galaťanom mohol byť napísaný približne šesť až sedem rokov po tomto incidente, nie dlho pred napísaním Listu Rimanom. Porov. LAMBRECHT, Paul's reasoning in Galatians 2:11-21, 53. Uvedené podľa ÁBEL, Paradoxy apoštola Pavla, 107, vrátane pozn. 54.

<sup>112</sup> Ide o polemiku s takzvanými judaizátormi (kresťanmi zo židovstva) o pravú formu kresťanskej viery a života. V súvislosti s činnosťou takzvaných judaizátorov zohráva kľúčovú úlohu pojem ἰουδαΐζειν (dosl. „judaizovať“). Týmto slovesom sa označuje fenomén špecifického spôsobu života pohanov (Nežidov) v súlade s Tórou, konkrétne dodržiavanie niektorých komponentov Mojžišovho zákona bez úplného prestúpenia k židovstvu. Porov. MURRAY, *Playing a Jewish Game*, 29-41, zvlášť 32. Uvedené podľa ÁBEL, Paradoxy apoštola Pavla, 107, vrátane pozn. 53.

<sup>113</sup> M. Silva v tejto súvislosti poznamenal, že práve tieto dve kapitoly, zvlášť časť 2,15 a 3,25, zohrávajú centrálnu úlohu v tejto diskusii, a aj len zbežná známosť o rozsahu odbornej literatúry k tejto téme za obdobie posledného štvrtstoročia zreteľne poukazuje na skutočnosť, že aj toto veľké množstvo iba sotva postačuje na to, aby sme sa mohli zaoberať každým dôležitým aspektom tejto diskusie a polemiky, ktorú so sebou prináša. Porov. SILVA, Faith Versus Works of Law in Galatians, 217.

<sup>114</sup> Detailnejšie k týmto otázkam, ako aj k exegéze predmetnej časti Gal 2,15-21 porov. DE BOER, *Galatians*, 139-165; LONGENECKER, *Galatians*, 80-96.; DUNN, *Jesus, Paul and the Law*, 188-196.208; DUNN, The Theology of Galatians, 173-192; DUNN, Echoes of Intra-Jewish Polemic, 227-245; DUNN, Noch einmal “Works of the Law”, 413-428; MARTYN, *Galatians*, 263-275. K Listu Galaťanom v širšom kontexte, ako aj v jednotlivých čiastkových otázkach a problémoch porov. NANOS, *The Irony of Galatians*, 2002; NANOS, *The Galatians Debate*, 2003.

<sup>115</sup> DE BOER, *Galatians*, 141.

miery a či vôbec, išlo Pavlovi pri písaní týchto slov o doslovný význam predmetného žalmu 142,2 (LXX). Pravdepodobnejšie je, že Pavlovým zámerom nebolo podporiť svoju argumentáciu priamym citátom z Písma, pretože jeho oponenti (judaizátori) dobre poznali tento žalm a jeho význam, čo by mohlo viesť z ich strany k oprávnenej námietke proti spôsobu, akým by ho Pavol na tomto mieste použil<sup>116</sup>. Pavol tieto slová jednoducho inkorporoval do deklaratívneho výroku, ktorým argumentuje v prospech „pravdy evanjelia“, aby túto pravdu s plnou vážnosťou a dôrazom deklaroval<sup>117</sup>. Otázkou tiež ostáva, či tu ide o priamy citát všeobecne známej vieroučnej formuly alebo o Pavlove vlastné originálne slová<sup>118</sup>.

Napriek všetkým nejasnostiam možno povedať, že Pavol tu opäť poukazuje na univerzálny význam Božej spravodlivosti, ktorá je vyjadrením jeho milosti a ktorá sa zjavila jedinečným spôsobom v udalosti a diele Ježiša Krista a ponúka sa všetkým bez rozdielu, zvlášť pokiaľ ide o jej dôsledky pre život a spásu pohanov (Nežidov). Ten presahuje všetky partikulárne obmedzenia, respektíve prekážky vlastnej (súdobej židovskej) náboženskej tradície, konkrétne všetky takzvané vymedzovacie znaky židovstva (skutky

---

<sup>116</sup> M. C. De Boer v tejto súvislosti poznamenáva: “The cited formula assumes that *before and apart from Christ*, ‘someone [a Jew or an Israelite] is justified [*dikaioutai*]’ by God purely ‘on the basis of observing the law.’ The imagery behind the verb is that of a lawcourt in which God functions as a judge, as in Ps 142:2 LXX (143:2E), whose language Paul borrows in v. 16c, as we saw in the previous paragraph (cf. LXX: Mic 7:9; Isa 43:9; 43:26; 50:8; 53:11). The term ‘justify’ is thus forensic, or judicial: The person who observes the law is justified, or approved, by God – declared to be righteous, to be in the right.” M. C. De Boer zároveň dodáva, že toto sloveso, podobne ako aj odvodené podstatné meno *dikaiosynē*, má celý rad významov (porov. LSJ, 429; BDAG, 247-249), pričom spôsob, akým Pavol používa časť Ž 142,2 (LXX), je zároveň kľúčom k významu, ktorý má toto sloveso v danom kontexte. Porov. DE BOER, *Galatians*, 152-153, vrátane pozn. 225.154-156. Pre dôkladnú komparatívnu štúdiu δικαί- skupiny termínov v židovskej literatúre obdobia Druhého chrámu porov. VANLANDINGHAM, *Judgment & Justification in early Judaism and the Apostle Paul*, 246-332.

<sup>117</sup> Porov. DE BOER, *Galatians*, 152, vrátane pozn. 224.

<sup>118</sup> M. C. De Boer zastáva názor, že tu ide o takúto formulu, ktorej obsah bol známy. Na podporu tohto tvrdenia uvádza 5 dôvodov. Porov. DE BOER, *Galatians*, 143-145. Oproti tomu L. J. Martyn argumentuje, že autorom troch záporných výrokov v 2,16 je Pavol, pričom tretí z nich preberá zo Ž 142,2 (LXX). Porov. MARTYN, *Galatians*, 264, pozn. 158.

zákona ako „a boundary marker those within the law“<sup>119</sup>) chápané ako nevyhnutnú súčasť podmienok zmluvného vzťahu s Hospodinom. Viera je preto pre Pavla rozhodujúcim základom, pretože táto Božia milosť sa realizuje spôsobom, ktorý na strane človeka vyžaduje plnú dôveru. Boží zámer sa uskutočňuje univerzálne, presahuje tak hranice Izraela ako zmluvného národa (covenantal nomism) a zásadným spôsobom prehodnocuje hranice v rámci ľudského spoločenstva (Gal 3,6-9.26-29)<sup>120</sup>.

### Záverečné zhrnutie

Predošlá analýza použitia starozmluvných žalmov v rámci jednotlivých častí Pavlových listov zreteľne ukazuje, že Pavol vychádza zo základov intertestamentárneho judaizmu aj pokiaľ ide o význam a použitie žalmovej literatúry v tomto období. Ako sme uviedli v stručnej charakteristike modlitebnej a žalmovej literatúry v uvedenom období na konci prvej časti štúdie, tieto texty reflektujú na klasické biblické texty, ktoré vypovedajú o zmluvnom vzťahu Boha s Izraelom, s cieľom porozumieť a napraviť, respektíve odčiniť prítomné utrpenie a dôsledky exilového obdobia. Dôležitým motívom modlitebných a žalmových textov je Božia spravodlivosť. Tento

<sup>119</sup> Pod skutkami zákona možno právom rozumieť v prvom rade to, čo Židov viditeľne, ale predovšetkým spôsobom života odlišuje od ostatných národov: obriezka, sviatky, kóšer predpisy. „Skutky zákona“ tak predstavujú odlišný model náboženstva a spôsobu života, ktorý bol vyžadovaný od tých, ktorí boli týmito vymedzovacími znakmi „označení“.

<sup>120</sup> M. D. Nanos v tejto súvislosti argumentuje, že to neznamená zrušenie akýchkoľvek hraníc, či odlišností medzi Židmi a Nežidmi, rovnako ani hraníc a odlišností v sociálnej oblasti. Títo pohania sa teraz stávajú potomkami Abraháma, nie prozelytmi, pričom stále ostávajú príslušníkmi svojich národov. Pavol teda ponecháva tieto odlišnosti v platnosti, ony sú súčasťou „starého veku“, avšak pre tých, kto sú v Kristovi a sú tak účastní „veku nového“, ktorý prichádza, pre nich sa ruší akákoľvek diskriminácia, ktorá s týmito kultúrno-spoločenskými odlišnosťami a hranicami súvisí (porov. Gal 3,26–4,7). Títo pohania sú tak povolani k novej forme, respektíve spôsobu života ako „Boží spravodliví“. Stávajú sa tak spoločenstvom, ktoré Nanos charakterizuje ako „the equivalents of proselytes–righteous ones of God though not of Israel, of a new community creation consisting of Israel and the nations worshipping together–by the act of God in Christ. This is how he now calls them to live.“ Porov. NANOS, *The Irony of Galatians*, 99–100, vrátane pozn. 28 a 29.

dôraz je rozvíjaný predovšetkým deklarováním Božej nestrannosti v jeho súdoch, a to v protiklade voči vine na strane ľudí. Boh je súčasne milostivý a milosrdný, jeho súdy a tresty majú výchovnú funkciu. Boh je týmto spôsobom vyhlásený za spravodlivého, pretože akceptuje pokánie svojho ľudu, ako aj dobrovoľné podrobenie sa jeho výchovným opatreniam, ktorých cieľom je očistiť ľud od hriechu. V týchto modlitebných textoch je kľúčovou myšlienka, že ľud prešiel fázou Božích výchovných opatrení a následne činil pokánie. Boh je teda ten, kto vždy koná v súlade s vlastnými zaslúbeniami danými Izraelu v Lv 26,40-45.

Pavol používa jednotlivé žalmy spôsobom, ktorý je vlastný súdobej židovskej exegéze. Nejde mu o historický význam, aj keď prirodzene Pavol historický kontext v širšom zmysle vždy berie do úvahy, pretože Písmo vždy a všade svedčí o Božej spravodlivosti a milosti v dejinách, ktoré sa tak stávajú dejinami spásy. Čo tu Pavol zdôrazňuje primárne a predovšetkým, že tieto texty mu slúžia ako dôkaz Písmom pre argumentáciu v zásadnej otázke: do akej miery a s akým zámerom sa realizuje Božia spravodlivosť v dejinách? Pavol sa vďačne ujíma motívu Božej nestrannosti a milosrdenstva, ktorý je častým prvkom starozmluvných žalmov a na ktorom zakladá svoje argumenty v prospech univerzálneho rozmeru spásy. Božia spravodlivosť a milosrdenstvo sa realizujú vo svete s cieľom zahrnúť ňou každého človeka. Prekračujú tak hranice zmluvného vzťahu s Izraelom, aby sa dostali ku všetkým národom, aj k Nežidom. Inými slovami, podľa Pavla tento Boží zámer spasit' ľudstvo v Kristovi bol vždy súčasťou zmluvného vzťahu s Izraelom. „Celý svet je totiž pod Božím hnevom, všetci zhrešili a nedostáva sa im Božej slávy“ (Rim 1,18–3,20). Ježiš Kristus – jeho život, dielo, smrť a vzkriesenie – sa tak pre Pavla stáva rozhodujúcou udalosťou v dejinách ľudstva (*kairos*), v ktorej sa naplňajú všetky Božie zaslúbenia dané Izraelu. Boh pripravil a „predstavil“ svetu jedinečnú obeť zmierenia v Kristovi (Rim 3,21-31) a tým umožnil svojmu ľudu naplniť svoje poslanie, stať sa svätým kňazstvom, svetlom všetkým národom, ktoré ukazuje na jediného Boha ako zdroj života a spásy. K tomu však dochádza paradoxne (porov. Rim 9–11) zvesťou o ukrižovanom a vzkriesenom Kristovi, ktorý je *telosom* zákona, aby sa Božia spravodlivosť dostala ku každému, kto Bohu verí a dôveruje (Rim 10,4). Je to práve List Rimanom, kde Pavol tieto zásadné teologické myšlienky rozvíja a na ich podporu používa aj jednotlivé žalmy, a to v najväčšom počte, pokiaľ ide o celý korpus Pavlovej zvesti.

Všetkými časťami Pavlových listov, kde apoštol na podporu svojej argumentácie používa aj žalmy, tak prechádza ako vodiaca niť centrálna myšlienka – univerzálny rozmer spásy. Pavol túto myšlienku kladie na prvé miesto svojej misijnej činnosti, v očakávaní skorej parúzie a konca tohto veku sa snaží získať pre evanjelium čo najviac ľudí, Židov i Nežidov. K tomu si berie na pomoc v čo najväčšom rozsahu Písmo, ktorým dokladá, že jeho zvesť evanjelia je súčasťou Božích zaslúbení daných Izraelu. Vrcholná fáza tohto obdobia – novozmluvná doba bola veľmi vhodná na realizovanie tohto zámeru. Komplexnosť a rôznorodosť židovskej náboženskej tradície v tomto období, formovaná predovšetkým apokalyptikou, vytvorila vhodný základ Pavlovej misijnej činnosti, priniesla však so sebou aj nové otázky a problémy, ktoré sú spojené s tým, že Pavlove očakávania blízkeho príchodu parúzie sa nenaplnili. Hlavné dôrazy a myšlienky žalmovej literatúry: oslava Božieho stvoriteľského diela, Božej moci, spravodlivosti a milosrdenstva, pokánie a prosba o pomoc a záchranu, dovolávanie sa Božej nestrannosti pri jeho súdoch a dobrovoľné kajúce prijatie výchovnej funkcie Božích súdov a trestu, to všetko je súčasťou Pavlovej zvesti, jeho argumentácie v prospech evanjelia, ktorú dokladá aj citátmi a odkazmi na žalmovú literatúru Starej zmluvy, ale aj deuterokanonickú literatúru, pričom všetky tieto aspekty sa tu posúvajú na vyššiu úroveň interpretácie v dôraze na univerzalizmus spásy.

## Zoznam použitej literatúry

### *Edičná poznámka*

Citáty z biblických kníh, ak nie je uvedené inak, vychádzajú zo slovenského ekumenického prekladu Biblie podľa *Biblia – slovenský ekumenický preklad – s deuterokanonickými knihami*, Banská Bystrica: Slovenská biblická spoločnosť, 2007.

Skratky pseudoepigrafnej a apokryfnej, vrátane ostatnej pramennej literatúry, ak nie uvedené inak, sú uvedené podľa lexikónu HERIBAN, Jozef: *Príručný lexikón biblických vied*, Bratislava: Don Bosco, <sup>3</sup>1998.

Grécky text je citovaný podľa NESTLE – ALAND, *Novum Testamentum Graece*, 27. vydanie, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1995. Spracované s použitím BNM databázy: BUSHELL, Michael – ALETTI, Jean-Noel – GIENIUSZ, Andrzej: *BibleWorks*, Norfolk, 1991 – 2009, BibleWorks LLC, grécka morfológická databáza použitá v programe BibleWorks 8.

Grécky text zo Septuaginty je citovaný podľa RAHLFS, Alfred (ed.): *Septuaginta. Vetus Testamentum Graece iuxta LXX Interpretes*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979. Spracované s použitím BNM databázy: BUSHELL, Michael – ALETTI, Jean-Noel –

GIENIUSZ, Andrzej: *BibleWorks*, Norfolk, 1991–2009, BibleWorks LLC, grécka morfológická databáza použitá v programe BibleWorks 5 a 8.

### ***Pramene, slovníky a lexikóny***

- BAARS, Willem: *The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version*, Part 4, Vol. VI: Psalms of Solomon, Leiden: Brill, 1972.
- BAARS, Willem – SCHNEIDER, Heinrich: *The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version*, Part IV, fasc. 6: Prayer of Manasseh, Leiden: Brill, 1972.
- BAUER, Walter – ARNDT, William F. – GINGRICH, F. Wilbur – DANKER, Frederick W.: *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago – London: The University Of Chicago Press, <sup>3</sup>2000. (BDAG)
- Biblia. Slovenský ekumenický preklad s deuterokánonickými knihami*, Banská Bystrica – Bratislava: Slovenská biblická spoločnosť, 2007.
- DUPONT-SOMMER, André: *The Essene Writings from Qumran*. Translated by G. Vermes, Oxford: Blackwell, 1961.
- HERIBAN, Jozef: *Príručný lexikón biblických vied*, Bratislava: Don Bosco, <sup>3</sup>1998.
- CHARLESWORTH, James H. (ed.): *The Old Testament Pseudepigrapha*, Volume II, Darton: Longman & Todd, 1983.
- NESTLE, Erwin – ALAND, Kurt (eds.): *Novum Testamentum Graece*, 27. Vydanie, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979–2001.
- QIMRON, Elisha – STRUGNEL, John: *Qumran Cave 4*, Vol. V: Miqsat Ma'ase ha-Torah (DJD 10), Oxford: Clarendon, 1994.
- RAHLFS, Alfred (ed.): *Septuaginta. Vetus Testamentum Graece iuxta LXX Interpretes*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
- KITTEL, Gerhard – FRIEDRICH, Gerhard (eds.): *Theological Dictionary of the New Testament*. Translated by G. W. Bromiley, 10 vols., Grand Rapids: Eerdmans, 1964–1976.
- LIDDEL, Henri G. – SCOTT, Robert – JONES, Henry S. – MCKENZIE, Roderick: *A Greek-English Lexikon. A New Edition Revised and Augmented. Revised supplement*, Oxford: Clarendon Press, 1996. (LSJ)
- LOHSE, Eduard (ed.): *Die Texte aus Qumran: Hebräisch und Deutsch*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, <sup>2</sup>1971.
- SEGERT, Stanislav – ŘEHÁK, Robert – BAŽANTOVÁ, Šárka (tr.): *Rukopisy od Mrtvého moře: hebrejsko-česky* (Knihovna antické tradice), Svazek 4, Praha: OIKOYMENH, 2007.
- VERMES, Geza: *The Dead Sea Scrolls in English*, Harmondsworth: Penguin, <sup>2</sup>1975.

### ***Ostatná literatúra***

- ABEGG, M. Paul: “Works of the Law” and MMT, *BAR* 20.6 (1994) 52-55.
- ÁBEL, František: Paradoxy apoštola Pavla. In: František Ábel et al. (ed.): *Univerzalizmus a prekonávanie náboženských rozdielov v Pavlových textoch*, Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave, Evanjelická bohoslovecká fakulta, 2011, 93-121.

- ÁBEL, František: Tois pasin gegona panta – paradoxy Pavlovej misie v multikultúrnej spoločnosti (1 K 9, 19-23). In: František Ábel (ed.): *Pavlova misia a multikultúrna spoločnosť*. Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie konanej 14.–15. októbra 2010 v rámci grantového projektu VEGA č. 1/0107/10 s názvom Corpus Paulinum ako paradigma medzináboženského dialógu v multikultúrnej spoločnosti. Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave, Evanjelická bohoslovecká fakulta, 2010, 77-93.
- ÁBEL, František: Zástoj svedomia v kontexte zvesti apoštola Pavla a jeho aktuálny význam pre rozvoj osoby a spoločnosti. In: *Špecifické aspekty svedomia v perspektíve rozvoja osoby a spoločnosti*. Zborník z vedeckej konferencie konanej 9. októbra 2008 v Nitre, organizovanej Katedrou morálnej teológie a Katedrou biblických vied. Bratislava – Nitra: Univerzita Komenského v Bratislave, RKCMBF – Kňazský seminár sv. Gorazda v Nitre, 2008, 14-24.
- BAILLET, Maurice: Paroles des Luminaries. In: Maurice Baillet: *Qumrân grotte 4,III (4Q482 – 4Q520) (DJD 7)*, Oxford: Clarendon, 1982, 137-175.
- BARRETT, Charles K.: *A Commentary on the Epistle to the Romans* (HNTC), San Francisco: Harper & Row, 1957.
- BARNETT, Paul W.: *The Second Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids: Eerdmans, 1997.
- BRUCE, Frederick F.: *1 and 2 Corinthians*. (New Century Bible Commentary), Grand Rapids: Eerdmans; London: Marshall, Morgan & Scott, 1971.
- CALVIN, John: *Commentaries on the Epistle of Paul the Apostle to the Romans*. Trans. and ed. John Owen, Grand Rapids: Eerdmans, 1947.
- CAMERON, Peter S.: An Excercise in Translation: Galatians 2.11-14, *Bible Translator* 40 (1/1989) 135-145.
- CRANFIELD, Charles E. B.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*. 2 vols. (ICC), Edinburgh: T & T Clark, 1975, 1979.
- CRANFIELD, Charles E. B.: *Romans. A Shorter Commentary*, Edinburgh: T & T Clark, 1985.
- DE BOER, Martinus C.: *Galatians, A Commentary* (New Testament Library), Louisville, Louisville – Kentucky: Westminster John Knox Press, 2011.
- DODD, Charles H.: *The Epistle of Paul to the Romans*, London: Hodder & Stoughton, 1932 (rev. ed., Fontana Books; London: Collins, 1959).
- DUNN, James D. G.: *Jesus, Paul and the Law. Studies in Mark and Galatians*, London: SPCK, 1990.
- DUNN, James D. G.: *Romans, Vol. I: Romans 1–8*. (WBC 38A), Dallas Tex: Word Books, 1991.
- DUNN, James D. G.: *Romans. Vol. II: Romans 9–16*. (WBC 38B), Dallas, TEX : Word Books, 1988.
- DUNN, James D. G.: The Incident at Antioch (Gal 2:11-18). In: Mark D. Nanos (ed.): *The Galatians Debate. Contemporary Issues In Rhetorical And Historical Interpretation*, Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2002, 199-234.
- DUNN, James D. G.: *The New Perspective on Paul*. Revised edition, Grand Rapids: Eerdmans, 2008.
- DUNN, James D. G.: *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids: Eerdmans, 2006.
- FALK, Daniel K.: Psalms and Prayers. In: Donald A. Carson – Peter T. O'Brien – Mark A. Seifrid (eds.): *Justification and Variegated Nomism*. Volume I: The Complexities of second Temple Judaism, Tübingen: Mohr Siebeck, 2001, 7-56.

- FALK, Daniel K.: *Daily, Sabbath, and Festival Prayers*, Leiden: Brill, 1998, 59-94.
- FALK, Daniel K.: 4Q393: *A Communal Confession*, *JJS* 45 (1994) 199-207.
- FALK, Daniel K.: Biblical Adaptation in 4Q392 Works of God and 4Q393 Communal Confession. In: Donald W. Parry – Eugene Ulrich (eds.): *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls. Technological Innovations, New Texts, and Reformulated Issues*, Leiden: Brill, 1999, 126-146.
- FALK, Daniel K.: 4Q393: Communal Confession. In: Magen Broshi et al. (ed.): *Poetical and Liturgical texts, Part 2* (DJD 29), Oxford: Clarendon, 1999, 45-61.
- FEE, Gordon D.: *The First Epistle to the Corinthians* (NICNT), Grand Rapids: Eerdmans, 1987.
- FITZMYER, Joseph A.: *First Corinthians. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Yale Bible), Vol. 32, New Haven – London: Yale University Press, 2008.
- FITZMYER, Joseph A.: *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 33), New York: Doubleday, 1993.
- FLUSSER, David: Psalms, Hymns and Prayers. In: Michael E. Stone: *Jewish Writings of the Second Temple Period. Apocrypha, Pseudoepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus* (CRINT 2.2), Assen: Van Gorcum, 1984, 551-577.
- FORD, Josephine M.: The First Epistle to the Corinthians or the First Epistle to the Hebrews, *CBQ* 28 (1966) 402-416.
- FREED, Edwin D.: *Apostle Paul and His Letters*, London: Equinox Publishing, 2005.
- GABRIŠ, Karol: *Apokryfy. Mimokanonické (deuterokanonické) spisy Starej zmluvy podľa Septuaginty*, Bratislava: Vesna, 1990.
- GODET, Frederick L.: *Commentary on Romans*, reprint. Grand Rapids: Kregel Publications, 1977.
- GRAY, George B.: The Psalms of Solomon. In: Robert H. Charles (ed.): *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, Vol. II, Oxford: Clarendon, 1913, 625-652.
- HARDING, Mark: The Lord's Prayer and Other Prayer Texts of the Greco-Roman Era: A Bibliography. In: James H. Charlesworth – Mark Harding – Mark Ch. Kiley (eds.): *The Lord's Prayer and Other Prayer Texts from the Greco-Roman Era*, Valley Forge: Trinity Press, 1994, 103-274.
- HEILIGENTHAL, Roman: *Werke als Zeugen. Untersuchungen zur Bedeutung der menschlichen Taten im Frühjudentum, neuen Testament und Frühchristentum* (WUNT 2.9), Tübingen: Mohr Siebeck, 1983.
- HOLM-NIELSEN, Svend: *Die Psalmen Salomos. Jüdische Schriften aus Hellenistisch-Römischer Zeit 4.2*, Gütersloh: Mohn, 1977, 51-112.
- HUBY, Joseph: *Saint Paul: Épître aux Romains: Traduction et commentaire* (VS 10), Paris: Beauchesne, 1957.
- CHARLESWORTH, James H.: Jewish Hymns, Odes, and Prayers (ca. 167 B.C.E.–135 C.E.). In: Robert A. Kraft – George W. E. Nickelsburg (eds.): *Early Judaism and Its Modern Interpreters* (The Bible and its Modern Interpreters), Philadelphia: Fortress Press, 1986, 411-436.
- CHARLESWORTH, James H.: A Prolegomenon to a New Study of the Jewish Background of the Hymns and Prayers in the New Testament, *JJS* 33 (1982) 265-285.
- CHARLESWORTH, James H.: *The Pseudepigrapha and Modern* (Society of Biblical Literature. Septuagint and Cognate Studies 7), Missoula: Scholars Press, 1981.

- CHARLESWORTH, James H.: Psalms of Solomon. In: *The Pseudepigrapha and Modern Research with a Supplement* (Society of Biblical Literature. Septuagint and Cognate Studies 7), Chico: Scholars, 1981, 195-197.303-304.
- CHAZON, Esther G.: *A Liturgical Document from Qumran and Its Implications. 'Words of the Luminaries' (4QDibHam)* [Hebrew] (PhD. Dissertation), Jerusalem: Hebrew University, 1991.
- CHAZON, Esther G.: Prayers from Qumran: Issues and Methods. In: Eugene H. Lovering (ed.): *SBL 1993 Seminar Papers*. Atlanta: Scholars, 1993, 758-772.
- JÜLICHER, Adolf: *Der Brief an die Römer* (SNT 2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1917.
- KÄSEMANN, Ernst: *Commentary on Romans*, Grand Rapids: Eerdmans, 1980.
- KILEY, Mark et al. (ed.): *Prayer from Alexander to Constantine: A Critical Anthology*, London: Routledge, 1997.
- KOCH, Dietrich A.: *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus* (BZHT 69), Tübingen: Mohr Siebeck, 1986.
- KÜHL, Ernst: *Der Brief des Paulus an die Römer*, Leipzig: Quelle & Meyer, 1913.
- LAMBRECHT, Jan: Paul's reasoning in Galatians 2:11–21. In: James D. G. Dunn (ed.): *Paul and the Mosaic Law*, Grand Rapids: Eerdmans, (1996) 2001, 53-74.
- LEENHARDT, Franz-J.: *L'Épître de saint Paul aux Romains* (CNT 6), Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1957.
- LEENHARDT, Franz-J.: *The Epistle to the Romans: A Commentary*, London: Lutterworth, 1961.
- LICHTENBERGER, Hermann: The Understanding of the Torah in the Judaism of Paul's Day. In: James D. G. Dunn (ed.): *Paul and the Mosaic Law*, Grand Rapids: Eerdmans, [1996] 2001, 7-23.
- LONGENECKER, Richard N.: *Galatians* (WBC 41), Nashville – Dallas – Mexico City – Rio De Janeiro: Thomas Nelson, 1990.
- MAIER, Johann: *The Temple Scroll* (JSOTSupp 34), Sheffield: JSOT, 1985.
- MARLOWE, Michael D.: *Quotations of and Allusions to the Old Testament in the New Testament*, [online]. [cit. 2012-06-10]. Dostupné na internete: <http://www.bible-researcher.com/quote01.html>
- MARTINEZ, García – TIGCHELAAR, Eibert J. C. (eds.): *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 2 vols., Leiden: Brill, 1997, 1998.
- MARTYN, Louis J.: *Galatians. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 33A), New York: Doubleday, 1997.
- MINEAR, Paul S.: *The Obedience of Faith: The Purposes of Paul in the Epistle to the Romans*, London: SCM, 1971.
- MOO, Douglas J.: "Law," "Works of the Law," and Legalism in Paul, *WTJ* 45 (1983) 73-100.
- MOO, Douglas J.: *The Epistle to the Romans* (NICNT), Grand Rapids: Eerdmans, 1996.
- MÜLLER, Karlheinz: *Anstoss und Gericht: Eine Studie zum jüdischen Hintergrund des paulinischen SkandalonBegriffs* (SANT 19), Munich: Kösel, 1969.
- MURRAY, Michele: *Playing a Jewish Game. Gentile Christian Judaizing in the First and Second Centuries CE* (Studies in Christianity and Judasim), Waterloo – Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 2004.

- NANOS, Mark D. (ed.): *The Galatians Debate. Contemporary Issues In Rhetorical And Historical Interpretation*, [Peabody, MASS] : Hendrickson, 2002.
- NANOS, Mark D.: *The Irony of Galatians. Paul's Letter in First-Century Context*, Minneapolis: Fortress Press, 2002.
- OSSWALD, Eva: Das Gebet Manasses. Die fünf syrischen Psalmen. In: Eva Osswald – Adam Simon van der WOUDE: *Poetische Schriften (JSRZ, 4.1)*, Gütersloh: Gerd Mohn, 1974.
- OSTEN-SACKEN, Peter von der: *Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975.
- RYLE, Herbert E.: The Prayer of Manasses. In: Robert H. Charles (ed.): *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English with Introduction and Critical and Explanatory Notes to the Several Books*, Vol. I, Oxford: Clarendon Press, 1913, 612-624.
- RYLE, Herbert E. – JAMES, Montague R.: *Ψαλμοὶ Σολομῶντος: Psalms of the Pharisees, Commonly Called the Psalms of Solomon. The Text Newly Revised from All the MSS, Edited, with Introduction, English Translation, Notes, Appendix, and Indices*, Cambridge: University Press, 1891.
- SANDERS, Ed P.: *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, Philadelphia: Fortress Press, 1977.
- SANDERS, Ed P.: The Covenant as a Soteriological Category and the Nature of Salvation in Palestinian and Hellenistic Judaism. In: Robert Hamerton-Kelly – Robin Scroggs, (eds.): *Jews, Greeks and Christians: religious cultures in Late antiquity: essays in honour of William David Davies*, Leiden: Brill, 1976, 22-24.
- SARASON, Richard S.: On the Use of Method in the Study of Jewish Liturgy. In: William S. Green (ed.): *Approaches to Ancient Judaism*, Vol. I: Theory and Practice (BJS 1), Missoula: Scholars Press, 1978, 97-172.
- SARASON, Richard S.: Recent developments in the Study of Jewish Liturgy. In: Jacob Neusner (ed.): *The Study of Ancient Judaism*, Vol. I: Mishnah, Midrash, Siddur, New York: KTAV, 1981, 180-187.
- SILVA, Moisés: Faith Versus Works of Law in Galatians. In: Donald A. Carson – Peter T. O'Brien – Mark A. Seifrid (eds.): *Justification and Variegated Nomism (WUNT 2. 140)*, Vol. II: The Paradoxes of Paul, Tübingen: Mohr Siebeck, 2004, 217-248.
- SCHILLE, Gottfried: Die Liebe Gottes in Christus. Beobachtungen zu Rm 8 31-39, *ZNW* 59 (1968) 230-244.
- SCHLATTER, Adolf: *Gottes Gerechtigkeit*, Stuttgart: Calwer, 1959.
- SCHLIER, Heinrich: *Der Römerbrief: Kommentar (HTKNT 6)*, Freiburg im Breisgau: Herder, 1977.
- SCHULLER, Eileen M.: Prayer, Hymnic and Liturgical Texts from Qumran. In: Eugene Ch. Ulrich – James C. VanderKam: *The Community of the Renewed Covenant: The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994, 153-171.
- SCHÜRER, Emil: *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.- A.D. 135). A New English Edition*, 3 vols., Edinburgh: T & T Clark, 1973 – 1978.
- STEMBERGER, Günter: *Talmud a midraš. Úvod do rabínské literatury. Z nemeckého originálu Einleitung in Talmud und Midrasch*, München: C. H. Beck, <sup>8</sup>1992 preložil Petr Sláma, Praha: Vyšehrad, 1999.

- STOWERS, Stanley K.: Paul's Dialogue with a Fellow Jew in Romans 3:1-9, *CBQ* 46 (1984) 707-722.
- STRACK, Hermann L. – BILLERBECK, Paul: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Bd III: Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis, München: C. H. Beck, 1926.
- STUHLMACHER, Peter: *Paul's Letter to the Romans. A Commentary*, Louisville KY: Westminster John Knox, 1994.
- STUHLMACHER, Peter: The New Righteousness in the Proclamation of Jesus. In: Peter Stuhlmacher: *Reconciliation, Law, and Righteousness. Essays in Biblical Theology*, Philadelphia: Fortress, 1986.
- TRAFTON, Joseph L.: The Psalms of Solomon in Recent Research, *JSP* 12 (1994) 3-19.
- TRAFTON, Joseph L.: *The Syriac Version of the Psalms of Solomon. A Critical Evaluation* (SBLSDS 11), Atlanta, GA: Scholars Press, 1985.
- VANLANDINGHAM, Chris: *Judgment & Justification in early Judaism and the Apostle Paul*, Peabody Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2006.
- WALLACE, Richard – WYNNE, Williams: *Three Worlds of Paul of Tarsus*, London: Routledge, 1998.
- WERLINE, Rodney A.: *Penitential Prayer in Second Temple Judaism. The development of a Religious Institution* (SBL Early Judaism and its Literature 13), Atlanta, GA: Scholars Press, 1998.
- WILCKENS, Ulrich: *Der Brief an die Römer* (EKKNT), 3 vols., Neukirchen/Vluyn: Neukirchener and Zürich: Benziger, 1978–1981.
- WRIGHT, Robert B.: Psalms of Solomon. In: James H. Charlesworth (ed.): *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. II: Expansions of the "Old Testament" and legends, wisdom and philosophical literature, prayers, Psalms, and odes, fragments of lost Judeo-Hellenistic works, New York: Doubleday, 1985, 639-670.
- ZERWICK, Max – GROSVENOR, Mary: *A Grammatical Analysis of the Greek NT*, Roma: Biblical Institute Press, <sup>5</sup>1996.

### Zhrnutie

Medzi špecifiká života intertestamentárneho judaizmu patrí aj náboženská poézia – modlitby, ódy a žalmová literatúra. Tento druh literatúry vyjadruje vnútorný život veriaceho ľudu a je zároveň introspektívnou reflexiou udalostí, ktorým musel židovský národ v tomto období čeliť a vysporiadať sa s nimi vo vzťahu k základným aspektom svojej viery v jediného Boha a jeho zámeru v dejinách. O tom vydáva svedectvo aj zvesť apoštola Pavla, ktorý aj prostredníctvom žalmov argumentačne podporuje jednotlivé dôrazy zvesti evanjelia, zvlášť v hamartologických a soteriologických otázkach, vrátane existenciálneho významu evanjelia pre život človeka. Cieľom tejto štúdie je analýza a interpretácia hlavných dôrazov, ako aj významu použitia žalmovej literatúry vo zvesti apoštola Pavla, a to v kontexte ich významu pre život židovstva intertestamentárneho obdobia.

*Summary*

The religious poetry – such as prayers, odes, and Psalmic literature – is one of the specifics of the life of the Second Temple Judaism. This type of literature expresses the inner life of Jewish believers, while at the same time it is an introspective reflection of all the events with which Jewish nation of that time was confronted and had to settle with in relation to the basic aspects of its faith in the One God and God's purpose in history. This is also carried in the message of the Apostle Paul, who utilizes Psalms in order to support particular emphases of the Gospel, especially when it comes to hamartological and soteriological questions, including the existential significance of the Gospel for a human life. The goal of this study is to analyze and interpret the main emphases, as well as the importance of the use of the Psalmic literature in the context of Paul's writings in connection to the life of Second Temple Judaism.

František Ábel  
Katedra Novej zmluvy  
Univerzita Komenského v Bratislave  
Evanjelická bohoslovecká fakulta  
Bartókova 8  
811 02 BRATISLAVA, Slovensko  
abel@fevth.uniba.sk

## ABSTRAKTY

---

### *Abstrakty*

### **Biblica 92 (2011)<sup>1</sup>**

(č. 1) 1-20: **G. Biguzzi**, «**Witnessing Two by Two in the Acts of the Apostles**». Skutky apoštolov nepodávajú vyčerpávajúci opis toho, ako sa evanjelium šírilo až „po samý kraj zeme“. Z okruhu Dvanástich sa svätopisec zameriava len na činnosť Petra a Jána. Podobne aj pri iných zoznamoch vyzdvihuje iba dvojicu: Štefana a Filipa zo siedmich diakonov, z päťice antiochijských protagonistov Barnabáša a Šavla, zo zoznamu siedmich Pavlových spoločníkov len Aristarcha a Trofima. Biguzzi a charakterizuje tento literárny štýl ako „rečnickú medzeru“ (*narrative lacuna*), ktorá nedopovedaním príbehu vŕahuje čitateľa do dejín kerygmy.

21-38: **L. Tichy**, «**Was hat Zachäus geantwortet? (Lk 19,8)**». Tvary slovíec  $\delta\acute{\iota}\delta\omega\mu\iota$  a  $\acute{\alpha}\pi\omicron\delta\acute{\iota}\delta\omega\mu\iota$  v Lk 19,8 môžu byť interpretované ako prézent označujúci budúcnosť (Zukunftbezug) alebo opakovanosť deja (im habituellen Sinn). Autor článku analyzuje možnosti výkladu týchto slov a prikláňa sa k správnosti prvého významu. Vychádza pritom zo situácie prvých poslucháčov, resp. čitateľov Zachejovej výpovede a z významu slova  $\tauὰ\ \acute{\upsilon}\piάρχου\tauα$ , čo prekladá ako „majetok, vlastníctvo“ a nie ako „príjem“.

39-59: **M. J. J. Menken**, «**Striking the Shepherd. Early Christian Versions and Interpretations of Zechariah 13,7**». Citáciu Zach 13,7 nachádzame v Mk 14,27; Mt 26,31; Jn 16,32; *Barn.* 5,12 a v Justínovom *Dial.* 53,5-6. Všetky sa líšia od MT a LXX. Menken odkrýva interpretačný kľúč ich korekcií: Mk a Mt zmenou tvaru slovesa („udriem“

---

<sup>1</sup> Prístupné na internete: <http://www.bsw.org/Biblica/Vol-92-2011/> [cit. 2012-30-12]. Všetky ročníky časopisu sú dostupné v knižnici Kňazského seminára sv. Františka Xaverského v Badíne.

namiesto „udri“) ukazujú Ježiša ako trpiaceho služobníka, ktorého Otec vydáva utrpeniu. Jánova kristológia je odlišná, a preto uvádza proroctvo len nepriamo v Ježišovej rozlúčkovej reči. Barnabášov list čerpá z Mt verzie, ale vykladá ju v protizidovskom duchu. Justín, ktorý je najbližší hebrejskému textu, pravdepodobne cituje revidovanú LXX tzv. *καίτε* skupiny.

60-69: **J. Schipper**, «**What Was Samson Thinking in Judges 16,17 and 16,20?**». Autor článku starostlivo analyzuje scénu, v ktorej Dalila zisťuje od Samsona tajomstvo jeho sily. Kvôli častému použitiu slova *נעב* predpokladá, že Samson trpel nespavosťou a Dalila mu pomáhala usínať milostnými hrami. Štvrtý, úspešný pokus oslabiť Samsona nebol ani tak výsledkom ostrihania vlasov ako skutočnosť, že Pán opustil Samsona.

70-80: **R. B. Jr. Chisholm**, «**Israel's Retreat and the Failure of Prophecy in 2 Kings 3**». Zlyhalo Elizeovo proroctvo po tom, ako moabský kráľ obetoval na hradbách svojho syna? Túto otázku si kladie Chisholm v svojom článku a odpovedá záporne. Elizeovo proroctvo bolo podmienené ochotou Izraela vyplniť ho. Konečný útek izraelských vojsk zo strachu pred cudzím božstvom odráža polovičatosť viery kráľa Jorama v PÁNA, ktorá je naznačená už na začiatku 2 Kr 3.

81-96: **R. J. M. Granados**, «**Ephesians 4,12. A Revised Reading**». Ef 4,12 je postavené na troch predložkových výrazoch: *πρὸς... εἰς... εἰς...* spolu s ojedinelým slovom *καταρτισμὸν*. Granados analyzuje tento verš z hľadiska rétoriky v Ef 4,7-16 a gramatickej štruktúry. Prichádza k záveru, že táto „predložková veta“ chce vyjadriť súhlas (*πρὸς*), zámer (*εἰς*) a výsledok (*εἰς*) vzťahu medzi Kristovým darom a službou Slovu na budovanie jeho tela.

97-111: **S. Bénétreau**, «**L'espérance chrétienne selon l'épître aux Hébreux: une spécificité?**». List Hebrejom je v mnohých aspektoch originálnym spisom Nového zákona. Autor tohto článku vidí jeho špecifickosť hlavne v osobitom poňatí slobody. Nádej nie je očakávaním Kristom vydobytej spásy, ako ju vníma apoštol Pavol, ale je realizáciou spásy skrze skutočnosť, že Kristus vystúpil na nebesia a ako večný kňaz premieňa prítomnosť aj budúcnosť.

(č. 2) 161-181: **M. Gilbert**, «**Où en sont les études sur le Siracide?**». Nájdenie hebrejských fragmentov Sir v Qumráne a v Massade pobáda biblistov k hlbšiemu kritickému štúdiu tejto múdroslovnej knihy. Gilbert sumarizuje štúdie o Sir v priebehu dvadsiatich rokov a usporadúva ich do troch tém: textové, literárne a teologické problémy. Napriek veľkému úsiliu zostávajú mnohé otázky ohľadom Sir otvorené.

182-203: **J.-N. Aletti**, «**L'argumentation de Ga 3,10-14, une fois encore. Difficultés et propositions**». Prekliatie zo Zákona a požehnanie z viery stanoví paradoxné vyjadrenie v Gal 3,10-14. Článok Alettiho ukazuje, že na pozadí Pavlovho výroku nestojí ani tak logický sylogizmus, ako skôr rabínska metóda *gezzeroth ševa'oth* – t. j. vysvetľovanie výroku Písma iným výrokom – v našom prípade sa prelínajú citáty z Dt 27,26 a Dt 21,23.

204-230: **É. Nodet**, «**On Jesus' Last Week(s)**». Potom ako Nodet ukázal v svojom článku *On Jesus' Last Supper* (Bib 91 /2010/, 348-369), že Jn podáva historicky

autentickejší popis pašiových udalostí, v tomto novom, rovnomennom príspevku odôvodňuje, že eucharistická večera sa neudiala v čase veľkonočnej vigílie (14. nisan). Až do 2. stor. totiž zaznamenávame viaceré redakcie opisu Ježišovho posledného týždňa v kontexte formujúceho sa židovsko-kresťanského kalendára.

231-254: **G. K. Beale**, «**The Old Testament Background of the «Last Hour» in 1 John 2,18**». Eschatologický výraz „posledná hodina“ v 1 Jn 2,18 pripomína eschatológiu evanjelií a 2 Sol, ale súčasne sa od nich odlišuje zmienkou o príchode „Antikrista“. Beale stavia 1 Jn do kontextu gréckej verzie Dn: 1 Jn 2,18 môže reflektovať ústnu tradíciu založenú na Dn 7-12, ktorá používa podobné výrazy (posledné dni, hodina času, čas v hodine) a predpovedá povstanie protivníka Zmluvy (porov. Dn 11).

255-273: **E. J. Bridge**, «**Self-Abasement as an Expression of Thanks in the Hebrew Bible**». Vyjadrenie seba ponížovania často sprevádza formuláciu vďaky v hebrejskej Biblii. Bridge analyzuje takéto vyjadrenia a všíma si, že vo vzťahu rozprávač – poslucháč sa tým chce zdôrazniť sociálny rozdiel a vo vzťahu k Bohu zase veľkodušnosť, s akou môže Boh vyslyšať modlitby.

274-287: **M. J. Kamell**, «**The Implications of Grace for The Ethics of James**». Jakubov list je známy svojou praktickou, pastoračnou a etickou stránkou. Kamell identifikuje teologické aspekty tohto listu: etika reči a etika spoločenského a morálneho správania vyplýva z jedinečnosti Božej prirodzenosti, z Božej spravodlivosti a z čistoty jeho božskej prirodzenosti.

(č. 3) 321-346: **M. Leuchter**, «**Eisodus as Exodus: The Song of the Sea (Exod 15) Reconsidered**». Autor nadväzuje na svoj predchádzajúci článok (Bib 91 /2010/, 256-268), v ktorom identifikoval Deborinu pieseň (Sdc 5) ako pseudomytopoetický opis zápasu medzi Izraelitami a Kanaánčanmi v skoršej dobe železnej (12. stor. pred Kr.). Víťazstvo Izraelitov nad Kanaánčanmi podľa Leuchtera pripomína niekdajšiu nadvládu Egypta a nachádza odozvu v Ex 15 ako v liturgickom mýtickom hymne, v ktorom JHVH poráža Egyptanov.

347-367: **B. Zapff**, «**Sir 38,1-15 als Beispiel der Verknüpfung von Tradition und Innovation bei Jesus Sirach**». SZ sa na viacerých miestach stavia odmietavo voči lekárom, pretože dôvera, s akou sa na nich obracajú ľudia, má patriť výlučne Bohu (2 Krn 16,12). Tento postoj mení Sirachovec v 38,1-15. Zapff analyzuje tieto verše v kontexte helénskej kultúry a stoeickej filozofie. Lekárnictvo je účasťou na Božom diele uzdravovania a na *creatio continua*. LXX však interpretuje HSir 38 viac tradicionalisticky a v duchu kritiky SZ voči lekárom.

368-391: **Ph. F. Bartholomä**, «**John 5,31-47 and the Teaching of Jesus in the Synoptics. A Comparative Approach**». V úsilí rekonštruovať historickú postavu Ježiša a jeho poslanstvo sa štvrtému evanjeliu vo všeobecnosti vyčíta neautentickosť v podávaní Ježišových výrokov. Autor tohto článku ilustruje na Jn 5,31-47 zhodu medzi Jn a synoptikmi vo výrazoch ohľadom Otcovej manifestácie Syna, naplnenia Písem a pod. Podáva podrobný zoznam paralelných miest a dochádza k záveru, že Ježišovo učenie u Jn a u synoptikov je identické.

392-410: **S. J. Joseph**, «**Seek His Kingdom»: Q 12,22b-31, God's Providence, and Adamic Wisdom**». Ježišov výrok: „Hľadajte Božie kráľovstvo a tieto veci vám budú dané,“ je klasifikovaný ako 12,31 v rekonštruovanom prameni Q a tvorí záver reči sapienciálneho charakteru. Joseph v svojom príspevku skúma význam slova „kráľovstvo“ a múdroslovný ráz veršov Q 12,22b-31 („Nestarajte sa, čo budete jesť...“). Tému prozreteľnosti chápe vo vzťahu k eschatologickému ideálu obnovenia stvorenstva a kristológie „Božieho Syna“, resp. „nového Adama“.

411-426: **R. Hermans**, «**La christologie d'Ephésiens**». Autor analyzuje gramatickú funkciu a význam slova πλήρωμα v Ef 1,23. Plnosťou všetkých Božích milostí je Kristus a Boh privádza k plnosti (πληρουμένον) požehnanie vo všetkých veriacich. Kristus je tak plnosťou toho, čo sa naplňuje v každom veriacom.

427-441: **K. P. Hong**, «**The Deceptive Pen of Scribes: Judean Reworking of the Bethel Tradition as a Program for Assuming Israelite Identity**». Autor prijíma Na'amanovu teóriu, podľa ktorej si Judea osvojila identitu Izraela po dobytí Samárie Asýrčanmi a sleduje Blumovu schému redakcie Gn 28,10-22, ktorá predpokladá, že judská redakcia včlenila do Jakubovho rozprávania zmienku o troch patriarchoch (13b-14), aby ju urobila súčasťou svojich národných dejín.

442-444: **A.-F. Loiseau**, «**Note sur la traduction araméenne de 1 R 19,12**». Tajuplný výraz קל דמשבחין בחשי v 1 Kr 19,12 prekladá Targum ako: „hlas tých (anjelov), ktorí ticho chvália“. Loiseau analyzuje, čo mohlo viesť aramejského pisateľa k takému prekladu. Pravdepodobne v slove דמם videl synonymum שבח<sup>I</sup> „byť ticho“, čo mohol ľahko zameniť s homonymom שבח<sup>II</sup> „modliť sa, chváliť“.

(č. 4) 481-502: **J. Makujina**, «**The Interpretation of Ps 144,14: Applying a Pluralistic Approach to a Manifold Difficulty**». V kontexte SZ ponúka Ž 144,14 viaceré možnosti chápania zmyslu a prekladu. Makujina sumarizuje možnosti interpretácie tohto verša do dvoch hlavných tém: pastierskej (14a) a vojenskej (14b-c). Navrhuje zachovať obidve témy vo význame: „O náš dobytok je dobre postarané, nehrozí vtrhnutie (nepriateľa cez hradby) ani deportácia ani plač na našich uliciach.“

503-527: **E. Gass**, «**Jahwe oder der Perserkönig? Intertextuelle und semantische Studien zu Jes 40,10**». Posledné verše prológu Dtlz (Iz 40,9-11) zvestujú návrat Izraela zo zajatia. Grass na základe sémantickej a intertextuálnej analýzy týchto veršov prichádza k záveru, že Iz 40,1-11 pod výrazmi „veľká moc“, „mocná ruka“ a „ako pastier“ mieni perzského kráľa, ktorý koná z poverenia Pána.

528-553: **W. Schütte**, «**Israels Exil in Juda und die Volkersprüche in Am 1-2**». Na základe výrokov proti národom v Am 1,3-2,16 Schütte rekonštruuje historické pozadie začiatku knihy Amosa. Dobytie Severného kráľovstva je reflektované Izraelitami v judskom exile. Smútok z osudu Izraelitov deportovaných do Edomu (pravdepodobne na nútené práce v baniach) sa spája s vyhrážkou voči susedným krajinám, ktoré si udržali istú autonómiu od Asýrie.

554-579: **H. Stettler**, «**Die Gebote Jesu im Johannesevangelium (14,15.21; 15,10)**». V Ježišových výrokoch v Jn viackrát zaznieva výraz: „moje prikázania“. Autorka

tohto článku dáva tieto slová do súvisu s proroctvami o novej zmluve (Jer 31,31; Ez 36,26), s deuteronomistickým prísľubom nového proroka (Dt 18,15-19) a s podmienkou zachovávanía prikázaní (Dt 6,4-5). Na pozadí týchto textov označuje výraz „moje prikázania“ za vysoko kristologické vyhlásenie: Len ten, kto je jedno s Otcom, môže vyžadovať poslušnosť pre svoje prikázania.

580-596: **A. D. Myers**, «**Prosopopoeics and Conflict: Speech and Expectations in John 8**». Dialógy v Jn zarážajú svojou nesúrodosťou a často vedú k prekvapeniu či až k pohoršeniu u postáv, ktoré sú konfrontované s Ježišom. Myersová identifikuje tento rétorický štýl ako *prosopopoeia* – figúra, ktorou sa vkladajú do úst postáv také slová, ktoré majú význam len v kontexte celého príbehu a tým sú zrozumiteľné pre poslucháčov, ktorí vedia, ako príbeh skončí. Autorka ilustruje prosopopoeitiku na Jn 8, kde Židia ako postavy nemôžu chápať Ježišove slová, lebo tie sú určené a prispôbené poslucháčom evanjelia, aby uverili v Ježiša.

597-610: **C. Rohmer**, «**Aux frontières du discours en paraboles (Mt 13,1-53)**». Sedem podobenstiev o kráľovstve v Mt 13 je vložených medzi Ježišove gesto odstupe od svojich blízkych (12,46-50) a neprijatím Ježiša krajanmi v Nazarete (13,53-58). Článok preto navrhuje vnímať tieto podobenstvá vo svetle nového príbuzenského vzťahu s Bohom.

Jaroslav MUDROŇ SJ

## OZNAMY

---

---

### **Konferencia Žalmy v Badíne alebo Ako slovenskí exegéti prispievajú k biblickému bádaniu**

Takmer na deň presne s odstupom dvoch rokov, čo sa v Badíne konala posledná biblická konferencia väčšieho rozsahu s medzinárodnou účasťou (Exodus 2010), sa to isté miesto stalo opäťovne hosťujúcim prostredím v poradí druhej konferencie, tentokrát venovanej problematike poézie: *Žalmy – z pohľadu ich autorov a neskoršej recepcie* (Badín 13. – 14. september 2012). Konkretizácia tematického zamerania konferencie v podnázve dáva tušiť úzku špecializáciu jednotlivých prednášok a diskusií na širokom poli bádania, aký Kniha žalmov v skutočnosti predstavuje. Za úmyslom organizátorov, pozrieť sa na žalmy len z jedného úzkeho priesoru, sa s odstupom času dá určite vypozerovať snaha priniesť predovšetkým výsledky špecifického bádania než len ponúknuť zovšeobecňujúce zhrnutia.

Od konania konferencie v septembri uplynul už dost' dlhý čas na to, aby spätný pohľad na jej priebeh i výsledky bol objektívnejší. Preto v nasledujúcich riadkoch nastavíme minulosťi spätné zrkadlo, aby sme si mohli pripomenúť pre minimálne slovenský biblický „svet“ prínosnú udalosť, akou konferencia Žalmy 2012 v Badíne bezpochyby bola.

Nestáva sa na Slovensku až tak často, aby sa na jednom mieste počas dvoch dní po sebe stretla väčšina slovenských biblistov a odborníkov na Sväté písmo za účasti ich zahraničných kolegov a vytvoril sa priestor na vzájomné zdieľanie výsledkov najnovších pozorovaní a skúmania jednej špecifickej tematiky

Biblie. Práve to sa udialo počas dvoch septembrových dní v priestoroch Kňazského seminára sv. Františka Xaverského v Badíne pod organizátorskou taktovkou Katedry biblických vied Rímskokatolíckej cyrilometodskej bohosloveckej fakulty Univerzity Komenského.

Brány konferencie sa otvorili 13. septembra 2012 a prešlo nimi viac ako šesťdesiat účastníkov – tak aktívnych ako i pasívnych – aby si mohli následne v ôsmich sekciách vypočuť spolu 22 konferenčných príspevkov<sup>1</sup>. Medzinárodný charakter konferencie bolo cítiť hneď od jej začiatku, nakoľko okrem slovenčiny v prednáškovej hale zaznela i angličtina, nemčina, taliančina či čeština.

Úvodné sekcie v každom dni boli primárne venované odborným vstupom hlavných hosťujúcich exegetov. V prvý deň konferencie to bol profesor **Gianni Barbiero SDB** z Pápežského biblického inštitútu v Ríme, ktorý svoj vstup venoval obrazu nenásilného Mesiáša v známom Ž 110 (*Il messia non violento del Salmo 110*). Taliančinu vystriedal v nemčine prednesený vstup emeritného profesora **Franka-Lothara Hossfelda** z bonnskej univerzity v Nemecku. Ten auditóriu predstavil svoj príspevok – *Stationen der Geschichte Israels als durchgehende Prägung des Psalters* o opodstatnení čítania Žaltára ako celku, nakoľko je dokázateľné, že zásluhou redakcie je pospájaný zmienkami významných udalostí v histórii židovského národa. Druhý konferenčný deň otvoril český biblista **Petr Chalupa** so svojím vstupom približujúcim význam termínu „nová pieseň“, ktorý sa objavuje ako v texte žalmov, tak i v Apokalypse (*Neues Lied im Psalter und in der Johannes-Offenbarung*).

Konferenčné príspevky skúmajúce žalmy predovšetkým v korpuse Starého zákona boli zakomponované do prvého dňa programu. Peter Dubovský SJ priblížil prepojenosť Žaltára s Prvou knihou kráľov termínom *hekal* (*The term hekal and its use in Psalms and Kings*). Jozef Tiňo vo svojom vstupe porovnával teológiu Žaltára a poexilovej Knihy kroník (*Chronicles and the Final Edition of the Psalter: Comparing the Theologies*). Viac lingvisticky bola svojím obsahom ladená prednáška Petra Juhása o význame opakujúcej sa častice  $\aleph$  v LXX, Syro-Hexaple, Pešite a latinských prekladoch Biblie (*Die Partikel  $\aleph$  im Psalter und deren Verständnis und Wiedergabe in den alten Bibelübersetzungen*). Hermeneutické

<sup>1</sup> Pre správnosť treba uviesť, že na konferencii malo vystúpiť 23 aktívnych prispievateľov, no vzhľadom na nepredvídateľné okolnosti prednáška Františka Ábela s názvom „Žalmy v Pavlovej zvesti v kontexte komplexít intertestamentárneho judaizmu“ neodznala, i keď bola plánovanou súčasťou programu konferencie. Plné znenie konferenčného príspevku F. Ábela je uverejnené – podobne ako prednášky troch hlavných hosťujúcich exegetov konferencie – v tomto čísle časopisu *Studia Biblica Slovaca*.

skúmanie žalmov zastupoval Stefan Attard (*The Hermeneutical Import of the Structural and Thematic Correspondences at the End of the Korahite Pss 42–49 and the Davidic Pss 51–71 in Book II*). Problematika redakčne neskorých, posledných veršov zo Ž 51 v napojení na kultovú tematiku tvorila základ prednášky Bohdana Hroboňa (*Understanding of Israelite Cult in Ps 51 – Contrite Hearts over Fried Bulls?*). Obsahovo i metodologicky bol zaujímavý príspevok Blažej Štrbu, ktorý na príklade jedného žalmu poukázal na možnú tendenciu istého teologického posunu v celom Žaltári (*Dalla vista alla lode. Un cambio teologico del Salterio nel Sal 63,3-4*). Intertextuálne skúmanie v rámci štvrtej knihy Žaltára s premostením do novozákonnej problematiky tvorilo základ prednášky Jozefa Jančoviča (*Kánonický profil teokracie v žalmoch 93–99*). Po ňom, česká biblistka Ivana Procházková predstavila výsledky sémantickej analýzy a interpretácie metafory Božieho hnevu v texte žalmov (*The Dynamic of the Conceptual Notion of the Lord's Anger in the Psalms: Cognitive semantic analyses and interpretations of metaphorical expressions*) a Róbert Jáger zavŕšil prvý deň konferencie referovaním o pragmatickej funkcii Ž 109.

Známy fakt o Knihe žalmov ako najcitovanejšej knihe Starého zákona v Novom zákone potvrdil i počet a tematika príspevkov prvých dvoch sekcií druhého dňa konferencie. Použitie žalmov evanjelistom Matúšom tvorilo základ troch príspevkov – Petra Marečka (*Žalm 130 v Žaltári a v Matoušovej evangeliu*), Mykhaylyny Kluskovej (*Motív zeme ako predmetu vlastníctva v Ž 37 a jeho recepcia v Mt 5,5*) a Marka Vaňuša (*„Z úst nemluviat a dojsť...“ Echo obrazu Ž 8,2b.3 v Mt 21,16*). Osobitný zámer citovania žalmov v Liste Hebrejom predstavil Jaroslav Brož (*The Christological Interpretation of Psalm 8:4-6 in Hebrews 2:6-9*) a familiárnosť textov Zvitkov od Mŕtveho mora so Žaltárom sa potvrdila v príspevku Libora Mareka (*War Scroll XII and its Allusions to Psalm 2*). V duchu spoločnej tematiky – interpretácie žalmov z neskorého obdobia – boli spojené prednášky posledných dvoch sekcií konferencie. Tu bolo možné počuť o vnímaní a použití žalmov v judaizme v podaní Lucie Hidvéghyovej (*Miesto Žalmu 27 v ortodoxnej židovskej liturgii a jeho tradičný rabínsky výklad*), o prínose humanitných vied pri skúmaní biblickej tematiky v prednáške Daniela Slivku (*Žalm 137 z pohľadu prístupu kultúrnej antropologie*) a tiež o úlohe žalmov v diele cirkevných otcov, čomu bol venovaný príspevok Marcely Andokovej (*Postava Dávida kajúcnika vo vybraných patristických komentároch k Žalmu 51*), Martina Štrbáka (*Úloha pútnych žalmov pri reforme sv. Benedikta z Aniane a ich dosah na dnešné liturgické texty*) a Róberta Horku (*Augustínova interpretácia žalmových nadpisov*).

Súčasťou konferenčného programu bolo i vyhodnotenie jej najlepšieho príspevku. Po zvážení viacerých kritérií, no najmä stupňa odborného prínosu

jednotlivých príspevkov konferencie pre biblickú vedu, si cenu Jozefa Búdu – po prvýkrát udelenú redakciou *StBiSl* – z Badína odniesol biblista **Peter Dubovský SJ**. Ocenená konferenčná prednáška Petra Dubovského spolu s ostatnými budú postupne zverejnené v časopise *StBiSl*, za obvyklých podmienok, ako o tom informoval redaktor časopisu Blažej Štrba.

Je potrebné uviesť, že konferencia sa konala ako súčasť už prebiehajúceho projektu Teologickej fakulty Trnavskej univerzity pod názvom *Komentár k žalmom*. Výstupom celého projektu by mala byť i knižná podoba viacväzkovej odbornej publikácie *Komentár k žalmom*, ktorý by doplnil zbierku doteraz vydaných odborných komentárov ako napr. už publikovaný komentár ku Knihe Genezis (2008) a komentár k trom malým prorokom Abdiáš, Jonáš, Micheáš (2010). Komentáre ku Knihe Exodus a k Evanjeliu podľa Marka sú v súčasnosti vo finálnej fáze.

Zostáva nám len poznamenať, že spolupráca Teologického inštitútu Rímskokatolíckej cyrilometodskej bohosloveckej fakulty Univerzity Komenského a teologických fakúlt Trnavskej univerzity, Katolíckej univerzity v Ružomberku s katedrou filozofie a religionistiky Gréckokatolíckej teologickej fakulty Prešovskej univerzity s účasťou Pápežského biblického inštitútu v Ríme (Taliansko) sa skutočne vydarila a je svedectvom toho, že i na Slovensku je možné – ak sa spoja sily – dať priestor prezentovaniu výsledkov kvalitného vedeckého bádania, čo je zároveň i dôkazom, že slovenskí exegeti majú čím prispieť i k svetovej biblickej vede. Je teda skutočne povzbudzujúce, že takej malej biblickej komunite akú Slovensko má, sa darí spolupracovať a spájať svoje sily v záujme stále hlbšieho odkryvania posolstva Božieho slova.

*Martina KORYTIAKOVÁ*

## Contents

### Treaties

<b><i>Gianni BARBIERO SDB</i></b>	
The Peaceful Messiah of Ps 110.....	47-71
<b><i>Frank-Lothar HOSSFELD</i></b>	
Stations of the History of Israel as throughout shaping of the Psalter .....	72-81
<b><i>Petr CHALUPA</i></b>	
New Song in the Book of Isaiah, in the Book of Psalms and in the Book of Revelation .....	82-95
<b><i>František ÁBEL</i></b>	
The Psalms in Paul's message in the Context of the Second Temple Judaism Complexities .....	96-141
<b>Abstracts .....</b>	<b>142-146</b>
<b>Communications and references .....</b>	<b>147-150</b>

## Obsah

### Štúdie

<b>Gianni BARBIERO SDB</b>	
Nenásilný Mesiáš v Ž 110.....	47-71
<b>Frank-Lothar HOSSFELD</b>	
Dejinné zastavenia Izraela ako róz tiahnucci sa Žaltárom .....	72-81
<b>Petr CHALUPA</b>	
Nová píseň v knize Izajáš, v knize žalmů a v Janově Zjevení .....	82-95
<b>František ÁBEL</b>	
Žalmy v Pavlovej zvesti v kontexte komplexít intertestamentárneho judaizmu .....	96-141
<b>Abstrakty</b> .....	141-146
<b>Oznamy</b> .....	147-150