



Obsah

Štúdie

Petr MAREČEK
Ž 130 v Knize žalmů a v Matoušově evangeliu 1-24

Marek VAŇUŠ SVD
„Z úst nemluvniat a dojdíat...“ Echo obrazu Ž 8,2b.3 v Mt 1,14-16 .. 25-40

Libor MAREK
Vojnový zvitok XII a jeho alúzie na Žalm 24 41-57

Helena PANCZOVÁ
Technika prekladu z biblickej gréčtiny (2): Druhy techník prekladu starovekej literatúry a príklad prekladu particípií v slovenskom komentárovom preklade 58-73

Poznámky

Blažej ŠTRBA
Prečo „odoprel si“ v Ž 8,6a 74-85

Recenzie 86-89

Oznamy 90





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

Ročník V (2013), číslo 1

Vydáva Univerzita Komenského v Bratislave, Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta
Kapitulská 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) – Pavel 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

Na príprave publikácie sa podieľali aj Mária Mihulcová a Michal Válka.

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 posilať na adresu redakcie alebo na kniznica@xaver.sk.

Bankové konto: 4016292755/7500, IBAN: SK19 7500 0000 0040 1629 2755

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

Petr MAREČEK

The Psalm 130 in Psalter and in the Gospel of Matthew 1-24

Marek VAŇUŠ SVD

“From the mouth of infants and nursing babes...” Psalm 8:2b,3
and its echo in Matt 21:16 25-40

Libor MAREK

War Scroll XII and its Allusions to Psalm 24 41-57

Helena PANCZOVÁ

The technique of translating from Biblical Greek (2): Kinds of translation technique in translating ancient literature and the example of the translation of participles in the Slovak commentary translation 58-73

Notes

Blažej ŠTRBA

Why “you have denied him” in Ps 8:6a 74-85

Reviews 86-89

Communications 90



Žalm 130 v Knize žalmů a v Matoušově evangeliu

Petr Mareček

1 Význam Knihy žalmů a Žl 130

Knihy žalmů, která je všeobecně považována za jeden z významných náboženských textů celého lidstva, spojuje modlitbu s osobním pátráním po Bohu a s lidskou touhou zakoušet jeho spásné působení¹. Důležitost Knihy žalmů, která bývá někdy také označovaná jako Žaltář, dokládají rozličné skutečnosti. V první řadě si lze všimnout, že Knihy žalmů, je nejčastěji citovanou starozákonní knihou v Novém zákoně. Celkem 110 přímých citátů z Knihy žalmů nalezneme v Novém zákoně. Je citováno úhrnem 53 různých žalmů, především se jedná o žalmy 2, 22, 110, 118². Žl 110 (109 LXX) patří mezi nejslavnější žalmy a též nejčastěji uváděný v Novém zákoně³. Přibližně třetina všech citátů a narážek na text Starého zákona v Novém zákoně je spojena s Knihou žalmů⁴. Kromě toho je vhodné upozornit, že rovněž spisy apoštolských otců čerpají v bohaté míře z Knihy žalmů. První list Klementův, který vznikl kolem roku 96, obsahuje na 172 citací Starého zákona, mezi nimiž je 49 citací z 32 žalmů⁵. Justin cituje po proroku Izaiášovi nejčastěji Knihu žalmů, a to na 104 místech⁶. Naproti tomu je pozoruhodné, že v Mišně, která

¹ Srov. WIGODER, *The Encyclopedia of Judaism*, 559.

² Druhou nejčastěji citovanou starozákonní knihou v NZ je pak Izaiáš s 103 přímými citacemi. Viz dále seznam *loci citati vel allegati* v NA²⁷, 772-808.

³ Verš Žl 110,1 je nejčastěji citovaný (popř. učiněná narážka) starozákonní text v Novém zákoně (Mk 12,35-37 par.; Sk 5,31; 7,55-56; Řím 8,34; 1 Kor 15,25; Ef 1,20; Kol 3,1; Žid 1,3.13; 8,1; 10,12-13; 12,2; 1 Petr 3,22; Zj 5,1.7). Tento text slouží novozákonním autorům k dokazování Ježíšova vyvýšení k Bohu.

⁴ LÖNING, *Die Funktion des Psalters im Neuen Testament*, 269.

⁵ HOLLADAY, *The Psalms through Three Thousand Years*, 162.

⁶ RAEDER, *Psalmen/Psalmenbuch II*, 625.

byla ut vořena na konci 2. stol. po Kr., nalezneme odkazů na Knihu žalmů relativně málo, a to pouze 41⁷.

Nejstarší nám známý výklad Knihy žalmů vznikl v kumránské komunitě, odkud se nám dochovaly čtyři neúplné komentáře⁸. V žalmech jmenované skutečnosti jsou chápány jako budoucí věštby a jsou vztahovány na přítomnost vykladačů, kteří se domnívali, že sami žijí v období konce času⁹. Lze si všimnout, že podobným způsobem jsou eschatologicky zaměřeny citace žalmů v Novém zákoně (např. Mk 12,9-11; Žid 1,7-14; 2 Kor 6,1-2), které dokládají Krista jako nositele spásy a jeho komunitu jako svaté Boží.

Žádná jiná starozákonní kniha se v dějinách církve netěšila tak velkému zájmu a vysokému hodnocení jako Kniha žalmů¹⁰. Jedná se o nejnámější starozákonní text mezi věřícími. Výklad Knihy žalmů *Enarrationes in Psalmos* Augustina (354 – 430), biskupa z Hippa, který je pokládán za největšího křesťanského myslitele všech dob, je jeho nejobjemnějším a nejbohatším dílem na duchovní učení a zároveň se jedná o jediný úplný výklad této starozákonní knihy z období patristiky. V tomto díle, které bývá považováno za vrchol patristické exegeze Knihy žalmů¹¹, Augustin nádherně vyjádřil, co Kniha žalmů pro něj znamená: *Psalterium meum, gaudium meum* „Můj žaltář, moje radost“ (*En. in Ps.* 137,3; PL 37,1775). Významné hodnocení Knihy žalmů poskytuje též biskup alexandrijský Atanáš (kolem r. 298 – 373), nazývaný „sloup církve“ a „otec ortodoxie“, který o ní prohlašuje: „Je jako zahrada, která má v sobě plody všech ostatních starozákonních knih, neboť jim propůjčuje vybranou chuť poezie, ale také má své plody vlastní.“ (*List Marcellinovi*; PG 27,12). Cassiodorus (kolem 485 – kolem 580), římský křesťanský filosof, encyklopedista a mnich, o Knize žalmů tvrdí, že je „pokladnice celého božského Písma“ (CCh.SL 98,647,5: „Liber psalmodum totius scripturae diuinae thesaurum“)¹². Podobným způsobem pak hodnotí Knihu žalmů Martin Luther (1483 – 1546), zakladatel protestantismu, jenž ji přirovnává k „malé

⁷ DANBY, *The Mishnah*, 810. Pokud jde o otázku používání žalmů v židovské bohoslužbě, viz MOWINCKEL, *The Psalms in Israel's Worship*.

⁸ Pouze kniha proroka Izaiáše s pěti komentáři předstihuje Knihu žalmů v tomto ohledu.

⁹ SEYBOLD, *Die Psalmen*, 193.

¹⁰ Důkladné pojednání o dějinách recepcce Knihy žalmů nabízí GILLINGHAM, *Psalms Through the Centuries*.

¹¹ FIEDROWICZ, *Psalmus vox totius Christi*, 11.

¹² ADRIAEN, *Cassiodorus Expositio Psalmorum LXXI-CL*, 647.

Bibli“ či „enchiridionu“¹³. Je hodné zmínky, že Lutherův reformátorský podnět nevděčí žádné jiné biblické knize více jak Knize žalmů¹⁴. V neposlední řadě je zapotřebí uvést, že jak v západní církvi, tak rovněž ve východní církvi tvoří žalmy páteř liturgie hodin¹⁵.

Žl 130 je mezi křesťany známý pod označením „*De profundis*“, což jsou jeho úvodní slova v latinském překladu. Jedná se o šestý ze sedmi kajících žalmů církve (Žl 6, 32, 38, 51, 102, 130, 143)¹⁶, jenž je užíván v liturgii zvláště v obřadech za zemřelé¹⁷. Toto církevní seskupení žalmů má původ v 6. století a je spjato s Cassiodorem, který ve svém díle *Expositio in Psalmos*, jež má charakter velkého vědeckého komentáře, jako první sedm kajících žalmů zřetelně označil za zvláštní skupinu (CCh.SL 97,71,43-47)¹⁸. Žl 130 se těšil mimořádné vážnosti již v patristické době. V první řadě lze jmenovat Augustina, jehož zájem o Žl 130 dosvědčuje jak jeho výklad v díle *Enarrationes in Psalmos* (PL 37,1696-1703), tak jeho filosoficko-autobiografický spis *Confessiones* (2,3,5), kde činí opětovně narážky na něj (PL 32,677). Kromě toho můžeme uvést Řehoře Velikého (kolem r. 540 – 604), jednoho ze čtyř západních učitelů církve a jedné z největších postav na papežském stolci, který se podrobně zabývá Žl 130 ve svém díle *In septem psalmos poenitentiales expositio* (PL 79,630-641)¹⁹. Zájem o Žl 130 v období středověku dokládá anglický filozof Alkuin (734 – 804), zakladatel a organizátor středověkého školství, který ve svém spisu *Enchiridion seu expositio pia ac brevis in Psalmos Poenitentiales, in Psalmum CXVIII et Graduales* (PL 100,569-640) poskytuje dvakrát výklad k Žl 130 (PL 100,592-594 a 632-633). Rovněž v době reformace se Žl 130 těšil popularitě. Tento žalm patřil k nejoblíbenějším

¹³ LUTHER, Martin: Zweite Vorrede auf den Psalter, 65: „eine kleine Biblia..., darin alles auf schönste und kürzeste, wie in der ganzen Biblia stehet, gefasset, und zu einem feinen Enchiridion oder Handbuch gemacht und bereitet ist.“

¹⁴ Srov. dále REVENTLOW, *Epochen der Bibelauslegung*, 68-90.

¹⁵ Srov. dále TAFT, *The Liturgy of the Hours*, 215-326.

¹⁶ Viz dále NASUTI, *Defining the Sacred Songs*, 30-56; Srov. též SNAITH, *The Seven Psalms*.

¹⁷ „Dřívější pravidlo“ sv. Františka (1221) mimo jiné uvádí, že klerici (bratři) mají denně za zemřelé bratry recitovat *De Profundis* (Žl 130) s modlitbou Otčenáš. Srov. ARMSTRONG – BRADY, *Francis and Clare*, 111.

¹⁸ ADRIAEN, *Cassiodorus Expositio Psalmorum. I-LXX*, 71; RAEDER, *Psalmen/Psalmenbuch II*, 627. Srov. dále SCHLIEBEN, Reinhard: *Christliche Theologie und Philologie in der Spätantike*, 112.

¹⁹ Viz dále NESMY, *I Padri*, 690-694.

žalmům Luthera²⁰. Podle Žl 130 složil svůj proslulý kající hymnus „Aus tiefer Not schrei ich zu dir“²¹. Martin Luther nazval žalmy 32, 51, 130 a 143 jako „pavlovské žalmy“, a to kvůli jejich teologické blízkosti k listu Římanům (zvláště Řím 3 a 5)²². O Theodorovi Bezovi se říká, že zemřel (13. října 1605) se slovy verše Žl 130,3 na rtech²³. Pozornost rovněž zaslouží recepce Žl 130 v hudbě. Cantata no. 38, Aus tiefer Not schrei ich zu Dir, jejímž autorem je německý hudební skladatel Johann Sebastian Bach (1653 – 1706), který je považován za jednoho z největších hudebních géniů všech dob, je rozšíření hymnu zkomponovaného Lutherem, jenž parafrázuje Žl 130. V římskokatolické písňové tradici lze Žl 130 zaslechnout ve známé písni „Z hlubokosti své těžkosti“. V protestantské tradici české se ozývá v bratrské písni „Voláme z hlubokosti“ od Jana Blahoslava²⁴. Žl 130 inspiroval nejen básníky období humanismu, kteří jej parafrázovali (např. Sir Thomas Wyatt [1503 – 1542], lyrický básník, dvořan a diplomat ve službách Jindřicha VIII.)²⁵, ale poskytl titul přinejmenším dvěma literárním dílům moderní doby. Významný irský spisovatel a básník Oscar Wilde (1854 – 1900) je autorem díla *De Profundis*, které zahrnuje zápisky z jeho vězení a jeho intimní korespondenci z roku 1897 (dílo bylo publikováno po autorově smrti v roce 1905). Jedná se o Wildeovu zповěď i obranu, proti nespravedlnosti a nelidskosti anglických zákonů a celému trestnímu systému, který ho za homosexualitu odsoudil k dvouletému vězení²⁶. Autorem druhého díla s titulem *De Profundis*, které obsahuje úvahu nad událostmi fašismu (vzniklo v roce 1944 ve Friuli), je italský žurnalista a spisovatel Salvatore Satta (1902 – 1975)²⁷.

Nakonec se hodí zmínit, že v židovství dle svědectví Mišny patřil Žl 130 společně s dalšími třemi žalmy (Žl 102, 120, 121) k modlitbám za dešť, které byly doprovázeny postem (*Taanith* 3,2)²⁸.

²⁰ WEISER, *Die Psalmen*, 533: „Lieblingspsalm Luthers“.

²¹ V roce 1524 Luther vydal zpěvník náboženských písní pro zpěv ve sboru s 23 hymny, k nimž náleží „Aus tiefer Not schrei ich zu Dir“. Srov. HOLLADAY, *The Psalms through Three Thousand Years*, 195.

²² Srov. WEISER, *Die Psalmen*, 533.

²³ PROTHERO, *The Psalms in Human Life*, 141.

²⁴ Srov. HELLER – BENEŠ, *Poutní písně*, 102.

²⁵ DAVIE, *The New Oxford Book of Christian Verse*, 25.

²⁶ WILDE, *De profundis*.

²⁷ SATTA, *De profundis*.

²⁸ DANBY, *The Mishnah*, 196. Pokud jde o další použití Žl 130 v židovství, viz např. RAVASI, *Il Libro dei salmi*, 627-628.

2 Historické pozadí vzniku Žl 130 a jeho kontext v Knize žalmů

2.1 „Poutní písně“ – „Písně výstupů“ (Žl 120–134)

Žl 130 patří do sbírky 15 tzv. „Poutních písní“ nebo „Písní výstupů“²⁹ (Žl 120–134)³⁰. Tyto žalmy byly zřejmě historicky spjaty s poutí do Jeruzaléma³¹, třebaže někteří badatelé kladou jejich vznik rovněž do souvislosti se závěrečným obdobím exilu a s následným návratem do Izraele³². Spojení Žl 120–134 s poutí do Jeruzaléma dokládá jak jejich vztah k Siónu, tak jejich silný liturgický kolorit. Můžeme si všimnout, že Žl 120–134 vykazují mnoho společných jazykových a koncepčních rysů, které je vyčleňují v Knize žalmů jako samostatnou skupinu žalmů³³. Lze se domnívat, že mnohé žalmy z tohoto poutního žaltáře vznikly jako samostatné hymny v okruhu jeruzalémského chrámu. Pro jejich krátkost se je mohli poutníci lehce naučit při pouti do Jeruzaléma. Možná, že bylo též možné si jednotlivé žalmy zakoupit v písemné

²⁹ Hebrejské vyjádření *הַמַּעֲלֹת שִׁיר* bývá rozličným způsobem překládáno, „Poutní píseň“ (takto *Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona. Nový zákon*, 570), „Píseň stupňů“ (takto *Bible svatá. Písmo svaté Starého a Nového zákona podle posledního vydání Kralického z roku 1613*, 569), „canticum graduum“ (FISCHER, *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, 935). Hebrejské slovo *מַעְלָה* je víceznačné. Zahrnuje jednak význam „stupně/schody, které vedou k oltáři (Ex 20,26) a k chrámu (Ez 40,26) nebo k trůnu (1 Král 19,19) a do paláce (2 Král 20,9-11), a jednak je použito k vyjádření cesty z Babylonu (z exilu) zpět do země Izraele (Ezd 7,9).

³⁰ Výklad sbírky Žl 120-134 nabízí, např. KEET, *A Study of the Psalms of Ascents*.

³¹ SEYBOLD, *Die Wallfahrtspsalmen*; CROW, *The Songs of Ascents (Psalms 120–134)*.

³² PREB, *Der zeitgeschichtliche Hintergrund der Wallfahrtspsalmen*, 401-415 zdůrazňuje vztah těchto žalmů k exilu, spatřuje jejich blízkost k Deutero-Izaiášovi a klade jejich vznik do závěrečného období exilu. GOULDER, *The Songs of Ascents and Nehemiah*, 43-58 staví Žl 120–134 do souvislosti s tzv. Nehemiášovým pamětním spisem, jenž spojuje se svátkem stánků v roce 445 př. Kr.

³³ K význačným rysům „Poutních písní“ náleží, např. 1) krátkost: všechny žalmy s výjimkou Žl 132 jsou relativně krátké, mají rozsah 3-9 veršů; 2) refrény: opakující se formulace, např. *עָשָׂה שָׁמַיִם וָאָרֶץ* „on učinil nebesa i zemi“ (Žl 121,2; 124,8; 134,3), *מַעֲתָהּ* „nyní i navěky“ (Žl 121,8; 125,2; 131,3), *יְהוָה יְבָרְכֶךָ יְהוָה מִצִּיּוֹן* „Hospodin ať požehná ti ze Siónu“ (Žl 128,5; 134,3); 3) epigramatický styl: žalmy obsahují paměťhodná tvrzení, jež jsou vyjádřena několika málo slovy; 3) polovina z těchto žalmů je charakterizována radostnou atmosférou, a všechny jsou plné naděje.

podobě (na svitku papyru, popř. stříbra) při pouti do Jeruzaléma. Lze předpokládat, že soubor 15 poutních žalmů byl utvořen výběrem z většího množství existujících poutních žalmů pravděpodobně kolem roku 400 v Jeruzalémě, a to jako modlitební kniha pro rodinnou i osobní zbožnost k užívání jak při poutích do Jeruzaléma, tak i při bohoslužbách mimo Jeruzalém³⁴.

Podle rabínské tradice (*m. Mid.* 2,5; *b. Sukkah* 51b) patnácti Poutním písním odpovídalo patnáct schodů³⁵, které vedly ke chrámovému prostranství a na kterých zpívali chrámoví zpěváci z řad levitů³⁶. Můžeme si všimnout, že čtyři poutní písně (Žl 122; 124; 131; 133) jsou spjaty se jménem Davidovým a jedna (Žl 127) se jménem Šalomouna, zatímco u ostatních takovýto údaj chybí. Tato jména však nevyprávějí ani tak o autorství příslušných žalmů, jako spíše naznačují souvislost těchto žalmů s danými osobami³⁷.

Sbírka poutních žalmů vykazuje systematické uspořádání. Člení se do tří skupin po 5 žalmech: 120–124, 125–129, 130–134. V první a třetí skupině žalmy postupují od nářku (Žl 120, popř. 130) ke chvále (Žl 124, popř. 134). Ve středu obou těchto dvou skupin se nachází dějinně-teologický žalm (Žl 122: město Jeruzalém jako střed a shromaždiště Izraele; Žl 132: Sión a chrám jako místo Boží přítomnosti). Lze pozorovat, že rovněž Žl 127, který tvoří střed druhé skupiny žalmů (125–129), evokuje tematiku „města Jeruzaléma“ (srov. Žl 122) a „Hospodinova chrámu na Siónu“ (srov. Žl 132). Rámec celé sbírky tvoří dvojice úvodních a závěrečných žalmů: v Žl 120–121 uvedené hledání místa bezpečí a ochrany uprostřed nepřátelského světa nachází své naplnění v kultickém společenství na Siónu (Žl 133–134)³⁸.

³⁴ Srov. HOSSFELD – ZENGER, *Psalmen 101–150*, 400–401.

³⁵ Je pozoruhodné, že ve Starém zákoně číslovka 15 není nikdy použita bezvýznamně. Převážně se pojí se svátky Božího lidu. Patnáctý den je v různých měsících dnem svátku: „svátek nekvašených chlebů“ (Lv 23,6; Nm 28,17), „svátek stánků“ (Lv 23,34.39; Nm 29,12), „svátek purim“ (Est 9,18.21). Podle Ez 32,17 Hospodin oslovil Ezechiela „patnáctého dne“. Poutníci do jeruzalémského chrámu doufali, že budou podobně Hospodinem osloveni. Patnáctého dne nastalo jak vyjití Izraelců z Egypta (Nm 33,3), tak rovněž událost zázračného nasycení Izraele křepelkami a manou (Ex 16,1). Patnáctý den je tedy představen jako den Hospodinovy starostlivosti o svůj lid a zjevení jeho moci.

³⁶ BERLIN – BRETTLE, *The Jewish Study Bible*, 1424.

³⁷ HELLER – BENEŠ, *Poutní písně*, 11 bez odkazu na židovské prameny uvádí, že podle tradice bylo všech 15 poutních písní složeno králem Chizkiášem za jemu přidáných 15 let života.

³⁸ Viz dále HOSSFELD – ZENGER, *Psalmen 101–150*, 403.

2.2. Problematika literárního druhu, tradice a redakce Žl 130

Žl 130, jenž je jedenáctou „Poutní písní“ (Žl 120–134), je obvykle z hlediska literárního druhu řazen mezi tzv. individuální žalozpěvy/nářky nebo prosebné modlitby o pomoc. Opětovně bývá upozorňováno na původní jednotu Žl 130 a na jeho zakotvení v prostředí kultu. Verše 1-6 jsou považovány za vyznání vin jednotlivce před komunitou a následující verše 7-8 jsou chápány jako slova vybídnutí s příslibem spásy adresované komunitě³⁹. Na jednotu žalmu 130 bývá poukazováno s odkazem na lingvistické prvky. Spojení vv. 1-6 se závěrečnými verši 7-8 je dokládáno jednak zopakováním výrazů וְיָשׁוּ „vina“ (vv. 3.8) a יָחַל „doufat“ (vv. 5.7) a jednak podobným syntaktickým užitím předložky עַל „u, s“ (vv. 4.7), a to v obou případech v souvislosti se sdělením stěžejního rysu Boha. Nakonec se upozorňuje na skutečnost, že přechod od individuálního ke komunitnímu pohledu je charakteristickým prvkem Písní výstupů (srov. Žl 121–124; 129; 131)⁴⁰. Na základě jazykových, strukturálních a obsahových prvků nicméně vychází zřetelně najevo, že verše 7-8 je třeba spíše považovat za pozdější redakční doplnění k vv. 1-6⁴¹. Tuto skutečnost dosvědčuje několik pozorování: 1) Přechod od individuální (já) ke kolektivní (Izrael) perspektivě není sice stěžejní indicií redakčního doplnění, avšak v souvislosti s dalšími skutečnostmi zastává svou důležitost. 2) Lze pozorovat, že zatímco se ve vv. 1-6 toužebně očekává jen odpuštění, ve vv. 7-8 je očekávání spojeno nejen s projevem milosrdenství, ale i s vykoupením. 3) Můžeme vidět, že zatímco ve vv. 3-4 jde o všeobecný vztah mezi Bohem a člověkem, ve vv. 7-8 jde o vztah mezi Hospodinem a Izraelem. 4) Působí nezvykle použití odlišné předložky se slovesem יָחַל „čekat“ (v. 5 s předložkou לְ; v. 7 s předložkou לְאֵלֶיךָ)⁴². Primární verze žalmu (vv. 1-6) zřejmě vznikla v poexilní době, a to v prostředí, které bylo ovlivněno jak mudroslovnou literaturou (srov. vv. 3-4 s antropologií v Job 4,17; 14,4; 15,14; 25,4-6), tak kněžským kultem (srov. kající modlitby v 1 Král 8,46-53; Ezd 9,5-15; Neh 9,6-

³⁹ KRAUS, *Psalmen*, 1048. Srov. též WEISER, *Die Psalmen*, 533-534.

⁴⁰ MCCANN, *The Book of Psalms*, 1205. Nepřesvědčuje pohled, který se pokouší odůvodnit původní sounáležitost Žl 130,1-6 a 130,7-8 s odkazem na chiasmatické schéma v textu. Takto ALLEN, *Psalms 101–150*, 194.

⁴¹ Srov. např. RAVASI, *Dal profondo grido a te (Salmo 130)*, 323-332; WEBER, *Wenn du Vergehen aufbewahrtest...*, 146-160; HOSSFELD, *Ps 130*, 48-56.

⁴² Je možné zcela souhlasit s názorem, který předkládá VANONI, *Wie Gott Gesellschaft wandelt*, 332: „Eine Funktion für diesen Wechsel ist nicht ersichtlich.“

37). Redakční rozšíření vv. 7-8 lze klást do souvislosti s kompozicí sbírky Poutních písní asi kolem roku 400 v Jeruzalémě (viz výše: 2.1. „Poutní písně“ – „Písně výstupů“ [Žl 120–134]), jak je patrné z následujícího žalmu 131, kde individuální modlitba obsahuje rovněž zaměření na Izrael pomocí stejné výzvy: „Čekej Izraeli na Hospodina“ (v. 3a)⁴³.

2.3. *Datace a prostředí vzniku Žl 130*

Obvykle je vznik Žl 130 kladen do období poexilního⁴⁴, a to především s odkazem na jeho literární a teologické charakteristiky. V žalmu se setkáváme s výrazovými prostředky, které se objevují v pozdních starozákonních knihách: קָשָׁה „pozorný“ (v. 2), který se vyskytuje dále toliko v 2 Kron 6,40; 7,15, a סְלִיחָה „odpuštění“ (v. 4), se kterým se ve SZ setkáváme již jen v Neh 9,17 a Dan 9,9⁴⁵. Kromě toho si lze všimnout určité blízkosti žalmu s kajícími modlitbami v 1 Král 8,46-53; Ezech 9,9-15 a Neh 9,6-37. Z obsahového hlediska žalm vykazuje podobnosti s teologií smíření/odpuštění v 3. knize Mojžíšově a s antropologií knihy Job (srov. Job 4,17; 14,4; 15,14; 25,4-6). Na základě literárních a teologických prvků, které jsou přítomny v textu žalmu, se lze domnívat, že tento žalm vznikl v poexilní době, a to pravděpodobně v mudroslovně-kněžském prostředí⁴⁶.

3 Výklad Žl 130

3.1 Členění a struktura textu

Žl 130 se člení do čtyř oddílů po dvou verších. První dva oddíly (vv. 1-2.3-4) se obrací na Hospodina v druhé osobě „ty“, zatímco další dva (vv. 5-6.7-8) se zmiňují o Hospodinu ve třetí osobě⁴⁷. Kromě toho si lze všimnout, že jak první dva, tak rovněž druhé dva oddíly spojuje společná tematika: 1) prosba adresovaná Hospodinu: o pomoc ve stavu nouze (vv. 1-2) a o konec stavu

⁴³ HOSSFELD – ZENGER, *Psalmen 101–150*, 572.

⁴⁴ KRAUS, *Psalmen*, 1048. Naproti tomu DAHOOD, *Psalms*, 235 datuje Žl 130 do období předexilního a na základě terminologických paralel Žl 130 s Žl 86 a domnívá se, že v Žl 130 promlouvá izraelský král.

⁴⁵ ALLEN, *Psalms 101–150*, 195.

⁴⁶ HOSSFELD – ZENGER, *Psalmen 101–150*, 574.

⁴⁷ TERRIEN, *The Psalms*, 838 člení text žalmu na tři strofy: 130,1b-3.4-6.7-8.

nouze (vv. 3-4); 2) skládání naděje v Hospodina: důvěra v Hospodinovo vyslyšení (vv. 5-6) a Hospodinovo spásné jednání (vv. 7-8). Na základě obsahu a tématu lze však vidět též strukturální uspořádání žalmu do čtyř oddílů ve schématu aba'b'⁴⁸. V prvním (vv. 1-2) a třetím oddílu (vv. 5-6) hovoří modlící se o své činnosti (volat; doufat/čekat), zatímco druhý (vv. 3-4) a čtvrtý (vv. 7-8) oddíl obsahují výpovědi o Božím jednání (odpuštění hříchů, vysvobození z provinění). Nakonec lze pozorovat, že i když žalm předpokládá jednotlivce jako modlícího se (vv. 1-6), jeho završení s vybídnutím Izraele ve vv. 7-8 vypovídá o kolektivní perspektivě⁴⁹. Takto je poukázáno na skutečnost, že zkušenost jednotlivce s Hospodinem slouží jako model pro chápání vztahu Hospodina ke komunitě. Úzkou spojitost mezi vv. 1-6 a vv. 7-8 potvrzuje obraz Hospodina, který je znázorněn jednak jako „odpuštění“ (v. 4a) a jednak jako „milosrdenství“ (v. 7b) a „vykoupení“ (v. 7c), a který odpovídá sebepředstavení Hospodina v Ex 34,6 a prosbě Mojžíše v Ex 34,9⁵⁰.

3.2 Analýza textu

3.2.1 Volání o pomoc v nouzi (Žl 130,1-2)

Žalm začíná metaforickým údajem místa, jímž žalmista charakterizuje svou situaci nouze. Výraz מְטַמְּקִים „hlubiny“, který se v hebrejském textu SZ objevuje již jen čtyřikrát (Žl 69,3.15; Iz 51,10; Ez 27,34), a to pokaždé ve významu „vodní hlubiny“, znamená chaotické síly, které ohrožují lidský život zničením a z kterých se člověk není schopen sám zachránit. Jaké trápení tyto hlubiny vod konkrétně představují, není blíže specifikováno. Otázka v Žl 130,3 nicméně dává najevo, že „hlubiny“ mají souvislost s hříšností žalmisty (srov. Žl 32; 51). Jsou obrazem velikého neštěstí a bídy. Možná, že hlubiny zde odkazují na „podsvětí“ (srov. Jon 2,3: אֵי שְׁאוֹל), které je symbolem oblasti smrti a tudíž vzdálenosti od Boha a od jeho spásného působení⁵¹. V Žl 130,1b tedy předkládá obraz vzdálenosti/nepřítomnosti Boží ve vertikálním obrazu světa, tj.

⁴⁸ Takto WEBER, Wenn du Vergehen aufbewahrtest..., 147.

⁴⁹ Podobný přechod od individuální ke kolektivní perspektivě se objevuje též v Žl 129.

⁵⁰ HOSSFELD, Ps 130, 48-56.

⁵¹ KRAUS, Psalmen, 1048.

zcela dole, daleko od Hospodina, jenž trůní v nebi⁵². Je pozoruhodné, že stav nouze je popsán tak obecným a stručným způsobem pomocí jednoho výrazu, třebaže ve většině modliteb nářků ve Starém zákoně je mu věnován velký prostor (srov. Žl 69,15-16; 88,7)⁵³. Tato skutečnost činí žalm ideálním pro přednášení ze strany nuzného/trpícího nehledě na bližší stav jeho těžkostí⁵⁴.

Úpěnlivým a naléhavým שְׁמַעָה „vyslyš“ (Žl 130,2a) se obrací žalmista na Boha, který jediný jej může zachránit ze stavu, ze kterého není schopen se sám dostat⁵⁵. Svým voláním dává žalmista najevo, že nehledě na svou situaci nouze/vzdálenosti od Boha, spoléhá se na to, že Bůh nejen uslyší jeho volání o pomoc, ale rovněž je vyslyší⁵⁶. Volání o vyslyšení ve v. 2, které odpovídá formulacím v individuálních prosbách (srov. např. Žl 86,6; 140,7; 143,1), je תְּהַנֵּן „úpěnlivou prosbou o slitování/projevení přízně“ (v. 2c)⁵⁷. V tomto žalmu není ve skutečnosti žádáno nic konkrétního od Hospodina, nýbrž pouze projev jeho přízně. Svou úpěnlivou prosbou žalmista dává najevo svůj postoj bezmezné důvěry vůči Bohu. Na Boha, kterého vzývá jako יְהוָה „Hospodine“ (vv. 1b.3a.5a.7a.b), se žalmista rovněž obrací třikrát vyjádřením אֱלֹהֵי „Pane“ (vv. 2a.3b.6a). Toto oslovení je možné interpretovat jako titul Boha „Pán“ nebo jako variace tetragrammatonu (srov. Žl 2,4.7).

3.2.2 Prosha o konec stavu nouze (Žl 130,3-4)

Žalmista se ve svém stavu nouze neodvažuje přímo formulovat svou konkrétní prosbu. Místo toho se však zmiňuje pomocí rétorické otázky (v. 3b), jež je uvedena podmínkovou větou ve 3. osobě (v. 3a), o všeobecné hříšnosti

⁵² Srov. Žl 120, kde podle horizontálního obrazu světa je vzdálenost/nepřítomnost Boží evokována pobytem modlíícího se „na konci“ světa (Mešech se nachází v blízkosti Kaspického moře; kmeny Kédarců sídlí na arabském poloostrově).

⁵³ JEREMIAS, Psalm 130, 286.

⁵⁴ ALLEN, *Psalms 101–150*, 195: „The description of calamity in such general and brief terms made the psalm ideal for recitation whatever the precise trouble of the sufferer might have been.“

⁵⁵ Exodus je popsán jako vyvolán voláním lidu k Bohu (srov. Ex 3,7.9) a tzv. Deuteroizaiáš připomíná exodus jako dílo Boha, který „udělal cestu skrz mořské hlubiny, aby je vykopení mohli přejít“ (Iz 51,10).

⁵⁶ Výraz תְּהַנֵּן „tvé uši“ je antropomorfismus, jenž je použit jako ekvivalent osobního zájmena „ty“. Jde o redundantní obrat, který náleží mezi charakteristické prvky liturgického jazyka období druhého chrámu (srov. 2 Kron 6,40; 7,15; Neh 1,6-11).

⁵⁷ FREEDMAN – LUNDBOM, חג, sl. 27.

člověka⁵⁸ a tím o jeho existenciální situaci před Bohem (srov. Žl 51,7; 143,2)⁵⁹. K vyjádření hříšnosti je použit výraz וְיָצַד, který je ústředním termínem pro lidské provinění v exilní a poexilní době a který pohlíží na hřích jako přivozené neštěstí, které s sebou nese hrozivé následky⁶⁰. Viny zde nejsou blíže specifikovány. Použitý plurál v textu zdůrazňuje velké množství hříchů, kterými je člověk vinen a které nejsou Hospodinu skryty⁶¹.

S odkazem na všeobecnou hříšnost všech lidí se žalmista dovolává, že u Boha je סְלִיחָה „odpuštění“. Jedná se o známý rys Hospodina jako Boha, který odpouští (srov. Žl 86,15)⁶². Pojem odpouštění je ve Starém zákoně vyjádřen jednak slovesem סָלַח „prominout, odpustit“ a jednak podstatným jménem סְלִיחָה „odpuštění“. Zatímco se slovesem סָלַח se ve Starém zákoně setkáváme často (46krát, zejména v Lv 10; Nm 8; Jer 7; 2 Kron 6), podstatné jméno se v něm objevuje pouze třikrát (Žl 130,4; Dan 9,9; Neh 9,17)⁶³. Lze si všimnout, že oba dva výrazy nejsou nikdy použity v souvislosti s mezilidským vztahem, ale vždy se objevují ve spojitosti s Hospodinem, který je buď vždy explicitně zmíněn jako podmět odpouštění nebo je implicitně uveden ve formulích smíření, kdy kněz provádí smířcí obřad a kdy je jemu a pospolitosti lidu odpuštěno (srov. Lv 4,20.26.31.35; 5,10.13.16.18 atd.), tj. Bůh působí odpouštění (nifal: *passivum divinum*), on je poskytuje jako svůj dar zcela zdarma⁶⁴. Formulaci הַסְּלִיחָה עִמָּךָ „u tebe/s tebou (je) odpuštění“ se může interpretovat buď ve smyslu „jen u tebe (je) odpuštění“ (tj. kromě tebe u nikoho jiného) anebo lze chápat emfaticky ve smyslu „ano, zaručeně u tebe (je) odpuštění“. Můžeme se domnívat, že význam formulace zahrnuje obě dvě hlediska. Hospodin je *per definitionem* Bůh odpuštění. K němu přichází veškeré tvorstvo, aby bylo zproštěno od svých vin (Žl 65,3-4)⁶⁵.

⁵⁸ Ve verši Žl 130,3 se setkáváme s narážkami na motiv soudního procesu: 1) „uchovávat viny“, tj. vést o nich záznam v registru zločinců; 2) „obstát“, tj. pravděpodobně ve smyslu předem prohraného soudního procesu (srov. Žl 76,8; Jer 49,19; 50,44).

⁵⁹ Viz také Gn 6,5.11-12; 8,21; Job 4,17; 14,4; 15,14; 25,4-5; Př 20,9; Kaz 7,9.

⁶⁰ Srov. dále KOCH, וְיָצַד, sl. 1160.

⁶¹ HOSSFELD – ZENGER, *Psalmen 101–150*, 583.

⁶² ALLEN, *Psalms 101–150*, 195.

⁶³ STAMM, סָלַח, sl. 150-160.

⁶⁴ KRAUS, *Psalmen*, 1049.

⁶⁵ HOSSFELD – ZENGER, *Psalmen 101–150*, 585.

Tak jako v Žl 130,3a není nabídnut konkrétní popis vin, tak rovněž ve v. 4a není blíže specifikováno, čeho se odpuštění týká. Místo prosby „odpusť mi mou vinu“ (Žl 25,11) žalmista pronáší slova ve formě důvěřivého vyznání „u tebe (u Hospodina) je odpuštění“ (Žl 130,4a). Je hodné povšimnutí, že Boží odpuštění není vyjádřeno pomocí slovesa, nýbrž substantivem v nominální větě. Takovouto větnou formulací není zdůrazněn úkon/čin, nýbrž je vyzdvížen stav. Zatímco Žl 120,3 objasnil existenciální stav člověka, verš Žl 130,4 sděluje základní charakteristiku Boha. Takto je zřetelně představen trvalý stav mezi milosrdným Bohem a hříšným člověkem⁶⁶.

Výpověď ve verši Žl 130,4b není zcela jednoznačná, jelikož uvozující spojovací částice לְמַעַן může mít jak účelový význam⁶⁷, tak rovněž účinkový význam.⁶⁸ Pasivní tvar slovesa יִרָא (nifal) „být obávaný“⁶⁹ bývá rozličným způsobem interpretován. Mnozí badatelé se domnívají, že účelem odpuštění je pobídka k uctívání Boha (srov. Dt 10,20)⁷⁰, a tak se zvětšuje počet ctitelů Boha. Dále bylo navrženo, že účelem odpuštění je pobídka k bohabojnosti, tj. pobídka k lítosti a předsevzetí se polepšit⁷¹. Jako nejvhodnější se jeví interpretace s účinkovým významem výrazu לְמַעַן, podle které odpuštění vede k pravému poznání Boha (srov. Ez 16,59-63; Řím 2,4: „Boží dobrota tě vede k pokání“). Boží odpuštění, které je nevidaně vzácným a nesmírným darem, vzbuzuje v člověku, který je zakusil, uctivou bázeň. Bohabojnost je důsledkem odpouštění. Skrze odpuštění Bůh tvoří víru, jelikož bázeň ve Starém zákoně je charakteristickým rysem vztahu člověka k Bohu a tak synonymem k pojmu „víra“⁷². Náležitě chování toho, kdo má bázeň před Hospodinem, je důvěra v něj a jeho spásné jednání. Skutečnost, že spojovací částici לְמַעַן v Žl 130,4b je zapotřebí chápat ve významu účinkovém, vychází zřetelně najevo

⁶⁶ SCHMIDT, Gott und Mensch in Ps. 130, 246-247.

⁶⁷ ALLEN, *Psalms 101–150*, 191. Srov. *Bible. Překlad 21. století*, 762: „aby tě lidé v úctě chovali“.

⁶⁸ JOÜON – MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, § 169g. Srov. *Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona. Nový zákon*, 571: „tak vzbuzuješ bázeň“.

⁶⁹ GESENIUS, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 315.

⁷⁰ DEISSLER, *Die Psalmen*, 165; NÖTSCHER, *Die Psalmen*, 282: „Die gnädige Verzeihung fördert die Gottesehrung“.

⁷¹ KITTEL, *Psalmen*, 402.

⁷² SCHMIDT, Gott und Mensch in Ps 130, 247-248.

s následujícími verši 5-6, které objasňují bohabojnost jako postoj důvěřivého skládání naděje v Hospodina⁷³.

3.2.3 Vyznání důvěry a jistota vyslyšení (Žl 130,5-6)

V Žl 130,5-6 hovoří žalmista o své činnosti a používá při tom sloves קוה (piel) „skládat naději“ a יחל (hiphil) „čekat“. Žalmista se tedy s veškerou vroucností a odevzdaností zaměřuje na samotného Boha. Zopakování slovesa קוה (v. 5a.b) slouží ke zdůraznění jeho postoje, zatímco změnu od implicitního „já“ (v. 5a) k vyjádření „má duše“ (v. 5b), které zahrnuje rovněž význam „já“, lze považovat za gradaci. Jak se slovesem קוה „skládat naději“, tak rovněž se slovesem יחל „čekat“ se zejména setkáváme v žalmech a mudroslovné literatuře, kde se objevují v kontextu nasměrování se lidského bytí na Hospodina a jeho spásné působení (srov. např. Žl 39,8; 69,4.7; Pláč 3,24-25). Předmětem očekávání žalmisty je „jeho (Hospodinovo) slovo“. Výraz דְּבַר „slovo“ by mohl odkazovat jednak na kněžskou věštbu, tj. na spásný výrok předaný skrze ústa zplnomocněného kněze, který přináší doufajícímu odpuštění (srov. 2 Sam 12,13; viz též Žl 107,20)⁷⁴, a jednak na zproštění viny a dodání útěchy v kontextu kultovního obřadu smíření⁷⁵. Na základě blízkého kontextu můžeme předpokládat, že žalmista důvěřivě čeká na spásný Hospodinův zásah, kterým je jeho odpuštění, jež mu nezaslouženě udělí ze své milostivé přízně.

Verš Žl 130,6 znovu jako předchozí slova žalmu zdůrazňuje postoj důvěřivého a odevzdaného upnutí se žalmisty na Hospodina, od kterého očekává spásné jednání. Titul אֲדֹנָי „Pán“ (v. 6a) vyjadřuje stejně jako v přecházejících verších (vv. 2a.3b) zvláštní osobní vztah žalmisty k Hospodinu. Intenzita očekávání spásného Hospodinova jednání ze strany žalmisty je vyjádřena obrazným příměrem o strážnících, kteří v temnotě nebezpečné noci vyhlíží svítání, které s naprostou jistotou nastane a které tak noc ukončí. Tento obraz připomíná rozličné starozákonní tradice. V první řadě může odkazovat na události, kdy ráno Hospodin projevil své spásné jednání ve prospěch svého lidu (Ex 14,24; Žl 46,6). Kromě toho smí činit narážky na zvyklost, podle které bylo ráno časovým okamžikem, kdy se konalo soudní shromáždění a kdy byla vynesena právní rozhodnutí (2 Sam 15,2; Jer 21,12).

⁷³ HOSSFELD – ZENGER, *Psalmen 101–150*, 586.

⁷⁴ KRAUS, *Psalmen*, 1049.

⁷⁵ SEYBOLD, *Die Wallfahrtspsalmen*, 82.

V neposlední řadě se hodí zmínit, že obraz jitra jako konce noci, může čerpat ze zvyklostí chrámových pobožností jako projevů soukromé zbožnosti, kdy modlící se ve svatyni očekával ranní červánky jako znamení Hospodinova zjevení (srov. Žl 57,9; 108,3).

3.2.4 Pobídka adresovaná Izraeli (Žl 130,7-8)

Žalmista, který s veškerou vroucností a odevzdaností skládá neoblomně svou naději v Hospodina a s dychtivostí očekává jeho spásné jednání (vv. 5-6), se ve v. 7a obrací na Izrael a vybízí ho, aby se stejným postojem jako on „čekal na Hospodina“. Tato výzva je odůvodněna dvěma výpověďmi o základních charakteristikách Hospodina ve formě substantivního spojení, které poukazují na stálou platnost těchto jeho příznačných rysů. První výpověď charakterizuje Hospodina slovem חֶסֶד (v. 7b). Základní význam tohoto výrazu je vzájemná věrnost/loajalita smluvních partnerů. Tento termín dává najevo, že mezi Hospodinem a Izraelem existuje vztah sounáležitosti, na který se Izrael může zcela důvěřivě spolehnout. Jedná se o vztah milosrdné, laskavé a shovívavé lásky (srov. v. 8) Hospodina vůči Izraeli, který jej nabádá k patřičné odpovědi (srov. např. Mich 6,8). Druhá výpověď, která charakterizuje Hospodina slovem כִּפּוּרִים „vykoupení“ (Žl 130,7c), zřetelně objasňuje, v čem se osvědčuje Hospodinova láska vůči Izraeli. Sloveso כָּפַר „vykoupit“ se ve Starém zákoně objevuje jednak v souvislosti s „vykoupěním z otroctví“ (srov. Ex 21,8; přeneseno na vykoupění Izraele z egyptského otroctví: Dt 7,8; 9,26; 13,6; 15,15; 21,8; 24,18; 2 Sam 7,23; Mich 6,4) a jednak ve spojitosti s vyplacením „odstupného/vyrovnání“ místo očekávaného trestu smrti (srov. např. Lv 27,27-29; Žl 49,8-9.16). Pozoruhodné je, že zájem v Žl 130,7-8 není soustředěn ani na výši výkupné částky a ani jejího příjemce, nýbrž je zaměřen na původce vykoupění⁷⁶ a na výsledek jeho mocného jednání. Hospodin tedy „ze své milosrdné lásky“ (v. 7b) osvobozuje Izrael ze všech „jeho provinění/nepravostí“ (v. 8b). Nakonec si lze všimnout určité gradace v textu žalmu: Hospodin není pouze připraven odpustit hříchy minulosti (v. 4), nýbrž je rovněž připraven projevit milosrdnou lásku v budoucnosti a vysvobodit Izrael z otroctví veškerých jeho hříchů a pohrom, které jsou s nimi spojeny (v. 8)⁷⁷. Žádný hřích, žádná překážka nebude nikdy stačit k tomu, aby Boží lid byl oddělen od nesmírné Boží přízně a jeho věrné lásky (srov. Řím 8,38-39).

⁷⁶ Začátek verše Žl 130,8 obsahuje emfatické waw: וְהוּא „a on je to, kdo“.

⁷⁷ HOSSFELD – ZENGER, *Psalmen 101–150*, 589.

4 Žalm 130 v Matoušově evangeliu

Nový zákon sice neobsahuje žádnou doslovnou citaci Žl 130, nicméně lze v něm objevit několik míst, která činí narážku na jeho text. Dodatek „Loci citati vel allegati“ řeckého vydání Nového zákona Nestle-Aland, který obsahuje seznam citovaných nebo spřízněných míst Starého zákona v Novém zákoně, uvádí celkem pět novozákonních míst, která obsahují narážku na Žl 130. Verš Mk 2,7 je kladen do souvislosti s Žl 130,4, verš Řím 3,24 je spojován s Žl 130,7 a ve vyjádřeních v Mt 1,21, Tt 2,14 a Zj 1,5 je spatřován odkaz na Žl 130,8⁷⁸. Naproti tomu lze pozorovat, že verze řeckého Nového zákona „Greek New Testament“ v seznamu narážek a slovních paralel starozákonních míst v Novém zákoně uvádí pouze dva texty Nového zákona, které odkazují na Žl 130, a to verše Tt 2,14 a Zj 1,5, které obsahují narážku na Žl 130,8⁷⁹. Naše pozornost se nyní zaměří na použití Žl 130 v Matoušově evangeliu. Z výše uvedené statistiky se dovídáme, že Matoušovo evangelium obsahuje pouze jeden výslovný odkaz na Žl 130, a to ve verši Mt 1,21, kde je učiněna narážka na jeho závěrečný verš 8.

Verš Mt 1,21 je součástí perikopy, která se zmiňuje o ohlášení a narození Ježíše a která nabízí objasnění tajemství jeho původu (Mt 1,18-25). Tento verš obsahuje jednak příkaz anděla adresovaný Josefovi k udělení jména synu Marie (v. 21a) a jednak andělův výklad stanoveného jména, jenž vypovídá o jeho poslání (v. 21b). Skutečnost, že jméno a poslání syna Marie je ohlášeno andělem, dává najevo, že je stanoveno Bohem. Lze si všimnout, že u mnoha postav Starého zákona je jméno určeno Bohem (Gn 16,11: Izmael; Gn 17,19: Izák; Iz 7,14: Emmanuel Iz 7,14; 1 Král 13,2: Jósijáš)⁸⁰. V židovství platilo přesvědčení, že ti, kdo obdrželi jméno přímo od Boha, byli nepochybně považováni za obzvlášť důležité a spravedlivé osoby (viz *Mekilta* k Ex 13,2)⁸¹. Můžeme se domnívat, že udělení jména před narozením rovněž naznačuje, že Bůh má zvláštní úkol pro toto dítě (srov. např. Lk 1,13).

⁷⁸ NA²⁷, 789.

⁷⁹ NA²⁷, 896.

⁸⁰ Židovská teologie ví o tajuplném jmenování jména Mesiáše před stvořením světa. Srov. STRACK – BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, 64.

⁸¹ DAVIES – ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, 210.

Formulace příkazu ohledně udělení jména τέξεται δὲ υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν. „porodí syna a dáš mu jméno Ježíš“ v Mt 1,21a je utvořena s podporou textu Iz 7,14 LXX, který je citován v Mt 1,23. Jméno stanovené pro syna Marie je Ἰησοῦς. Jedná se o řeckou formu hebrejského jména יְהוֹשֻׁעַ, jež vznikla jeho transkripcí a připojením písmena [σ] v nominativu, Toto jméno zahrnuje význam „Hospodin je spása; Hospodin je zachránce; Hospodin je vykupitel“⁸². V biblické tradici jméno označuje osobu a určuje její totožnost. Lze takřka tvrdit, že člověk je takový, jak se jmenuje (srov. 1 Sam 25,25)⁸³. Po ohlášení jména syna Marie je připojen jeho výklad a zároveň je tak poukázáno na poslání nositele tohoto jména: αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν. „on totiž spasí svůj lid od hříchů.“ (Mt 1,21b). K objasnění jména Ἰησοῦς si evangelista Matouš zřejmě posluhuje textem Žl 130,8, jak vychází najevo z podobnosti obou formulací. Pokud pak jde o jejich vzájemné rozdílnosti, ty je třeba připsat redakční činnosti evangelisty Matouše⁸⁴.

V první řadě si můžeme všimnout, že Matouš nahrazuje sloveso λυτρόομαι „vykoupit; osvobodit, zachránit“ slovesem σώζω „zachránit; vysvobodit“ (srov. Sdc 13,5), aby tak vytvořil užší spojení s významem jména Ἰησοῦς⁸⁵. Evangelista předpokládá znalost významu jména Ἰησοῦς v jeho hebrejské podobě u svých čtenářů, jak dokládá výraz γάρ⁸⁶. Adresátem Matoušova evangelia byli patrně křesťané v oblasti Syrské Antiochie, kteří pocházeli zejména ze židovství⁸⁷. Skutečnost, že etymologie jména Ἰησοῦς byla známa mimo Palestinu, dosvědčuje Filón Alexandrijský (asi 20 př. Kr. – po roce 40 po Kr.), který podává výklad tohoto jména následujícím způsobem: Ἰησοῦς δὲ σωτηρία κυρίου (*De mutatione nominum* 121). Překvapivě však působí tvrzení týkající se obsahu spásy, kterou tento syn Marie, jenž byl

⁸² Srov. SCHNEIDER, Ἰησοῦς, sl. 443. Viz též MAREČEK, *Ježíš Kristus v Matoušově evangeliu*, 11-12.

⁸³ Srov. BIETENHARD, ὄνομα κτλ, 253.

⁸⁴ HAGNER, *Matthew 1–13*, 19 se domnívá, že evangelista Matouš zde možná používá targumickou verzi textu žalmu.

⁸⁵ S paronomázií, což je hromadění nebo alespoň opakování téhož slovního základu ve výrazech těsně nebo i volněji k sobě patřících, se setkáváme rovněž v souvislosti se jménem Šimona Petra v Mt 16,18.

⁸⁶ V řeckém textu Sir 46,1 můžeme pozorovat, že stejná etymologie je vztažena na Jozua.

⁸⁷ Viz dále např. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, 84-105.

evangelistou Matoušem představen jako Syn Davidův (Mt 1,1) a Kristus/Mesiáš (Mt 1,1.16.17.18), přinese. Skutečnost, že očekávaný Mesiáš bude vysvoboditelem svého lidu, bylo rozšířenou nadějí v židovském národě. Neobvyklá je však výpověď, že spasí členy lidu „z jejich hříchů“. Třebaže by bylo možné spojit dokonce toto s národně-politickým osvobozením, evangelista Matouš a čtenáři jeho evangelia nemohli vytvářet snadno tuto asociaci po roce 70, kdy byl dobyt Jeruzalém a zničen chrám. Židovské texty hovoří o tom, že Mesiáš odstraní hříchy (ŽŠal 17,22-25) nebo je bude soudit (1 Hen 62,2; 69,27-29), avšak ne o tom, že hříchy odpustí. Mesiánská doba může, ale nemusí být chápána jako doba, která je prosta hříchu⁸⁸. V židovské literatuře srovnatelnými texty jsou pouze T. Levi 18,9, kde za očekávaného kněžského Mesiáše ustanou hříchy, 11 QMelch 2,6-8, kde smíření a zbavení viny nastane skrze Melchizedecha, a 1 Hen 10,20-22, kde archanděl Michael dostává za úkol očistit zemi od veškeré nespravedlnosti a špatnosti⁸⁹. Očekávané vysvobození z hříchů, o kterém hovoří text Mt 1,21, tedy přesahuje veškerá židovská mesiánská očekávání a zahrnuje hlubší význam. Můžeme pozorovat, že evangelista Matouš používá několikrát sloveso σφζω, aby ukázal naplnění tohoto významu. Záchrana, kterou Ježíš zprostředkovává v Matoušově evangeliu, se může týkat vysvobození z fyzického nebezpečí, a to jak utonutí (8,25: utišení bouře; 14,30: Petr kráčí po vodě), tak nemoci (9,21-22: žena trpící krvotokem). Lze si všimnout, že na tento spásný charakter Ježíšovy činnosti odkazuje tvrzení v 27,42. Ve verši Mt 1,21 je však andělem ohlášena záchrana explicitně „z hříchů“. Takto Matouš hned na začátku svého evangelia představuje Ježíše s působivou mocí, která je vyhrazena pouze Bohu. Tuto charakteristiku pak dále rozvíjí v evangeliu. Ve vyprávění o uzdravení ochrnlého (9,1-8) je Ježíš představen, jak nejen uzdravuje nemocného, ale též mu odpouští hříchy (9,6: „abyste však věděli, že Syn člověka má moc na zemi odpouštět hříchy“; srov. Žl 130,4). Hodná povšimnutí je skutečnost, že evangelista Matouš v tomto příběhu uzdravení vynechává tvrzení, že hříchy může odpouštět jenom sám Bůh (Mk 2,7; Lk 5,21). Touto redakční činností se chce vyhnout jakémukoliv myšlenkovému vyvozování, že Ježíš není Bůh a tudíž nemůže odpouštět hříchy. Zatímco v Žl 130,8 je to Hospodin, kdo bude jednat jako vysvoboditel z hříchů, v Mt 1,21 je tato Boží spásonosná aktivita

⁸⁸ STRACK – BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, 73-74.

⁸⁹ Srov. DAVIES – ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, 210; LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, 149, pozn. 53.

vztažena na Ježíše. Uvedením výrazu αὐτός v emfatické pozici na začátku věty 1,21b evangelista Matouš vyzdvihuje, že je to Ježíš a nikdo jiný, kdo zachrání svůj lid⁹⁰. On, který je představen jako „Bůh s námi“ v 1,23, je Bohem, který není staticky přítomen, nýbrž je Bohem, který je přítomen ve své spásonosné aktivitě. Dále pak Matouš ve svém evangeliu nabízí objasnění, jak se konkrétně uskuteční tato spása od hříchů. Toto odpuštění je provedeno skrze Ježíšovo sebedarování v smrti nabídnuté jako výkupné oběti za hříšníky (srov. 20,28), jak dokládají slova ustanovení eucharistie při poslední večeři (26,28: „má krev... prolévá se za mnohé na odpuštění hříchů“).

Mezi další redakční úpravy textu Žl 130,8 patří nahrazení vyjádření τὸν Ἰσραήλ formulací τὸν λαὸν αὐτοῦ „svůj lid“ v Mt 1,21b. Mnozí exegeté zastávají názor, že se zde vyjádření „svůj lid“ vztahuje k Izraeli, ke starozákonnímu lidu Božímú⁹¹, jak by mohl naznačovat rodokmen v Mt 1,1-17, avšak lze se spíše domnívat, že jak evangelista Matouš, tak rovněž čtenáři jeho evangelia spatřují v této výpovědi hlubší smysl, který zahrnuje jak židy, tak i pohany, tj. lid mesiánského krále, který je jak synem Davida, tak synem Abraháma (srov. 1,1). Tento pohled potvrzuje v první řadě prohlášení o přenesení Božího království na nový lid, které nechává evangelista zaznít na adresu velekněží a starších lidu (21,23): „Vám bude Boží království odňato a bude dáno národu, který ponese jeho ovoce“ (21,43). Dále pak si lze všimnout, že tato interpretace odpovídá specifické tendenci odkazů evangelisty Matouše na Ježíšovu církev (16,18) a na království Ježíše, Syna člověka (13,41; 16,28; 20,21). Nakonec můžeme pozorovat, že evangelista Matouš přenesením motivu „odpuštění hříchů“ z Janova křtu pokání na slova ustanovení eucharistie (viz 3,2: „Obráťte se, neboť se přiblížilo nebeské království“; 26,28: „neboť toto je má krev smlouvy, která se prolévá za mnohé na odpuštění hříchů“)⁹²

⁹⁰ MORRIS, *The Gospel according to Matthew*, 29.

⁹¹ Srov. SAND, *Das Evangelium nach Matthäus*, 48; FIEDLER, *Das Matthäusevangelium*, 50; LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, 149.

⁹² Srov. paralelní texty: Mk 1,4: „Když Jan Křtitel vystoupil na poušti, hlásal křest pokání na odpuštění hříchů.“; Mk 14,24: „A řekl jim: „Toto je má krev smlouvy, která se prolévá za mnohé“; Lk 3,3: „Šel do celého okolí Jordánu a hlásal křest pokání na odpuštění hříchů.“; Lk 22,20: „Stejně tak vzal i kalich, když bylo po večeři, a řekl: „Tento kalich je nová smlouva potvrzená mou krví, která se za vás prolévá.“

dává najevo, že Ježíšovi učedníci vytváří jeho lid, který je zachráněn od svých hříchů a který nyní zahrnuje rovněž pohany⁹³.

Nakonec zaslouží pozornost dvě redakční úpravy evangelisty Matouše v samotném závěru textu Žl 130,8. Navzdory skutečnosti, že výraz *πας* náleží mezi oblíbená slova Matoušova evangelia (Mt 129; Mk 68; Lk 158)⁹⁴, evangelista jej z Žl 130,8 nepřebírá. Kromě toho výraz *ἀνομία* „nezákonnost, protizákonný čin, nepravost“ v Žl 130,8 je nahrazen slovem *ἁμαρτία* „hřích, provinění“. Použití výrazu *ἁμαρτία* může být ovlivněno formulemi raných křesťanských vyznání (1 Kor 15,3; 1 Petr 3,18). Kromě toho je toto slovo vhodnějším výrazovým prostředkem než slovo *ἀνομία*, které se v Matoušově evangeliu objevuje v polemickém kontextu (7,23; 13,41; 23,28; 24,12)⁹⁵. Výraz *ἁμαρτία* „hřích“ tedy jasným způsobem vymezuje, čeho se týká vysvobození, které přinese Ježíš, syn Marie.

Závěr

Žl 130, jenž je jedenáctou „Poutní písní“ (Žl 120–134), je z celého tohoto souboru žalmů nejznámější. Tento žalm, který v církevní tradici obdržel výjimečné přijetí, z hlediska obsahového zastává velký význam. Žalmistovo volání z hlubin k Hospodinu (Žl 130,1b) vyjadřuje přesvědčení, které vedlo Izrael, aby se s vroucností a odevzdaností za jakýchkoli okolností (tj. jak v egyptském otroctví, tak rovněž v babylonském zajetí) obracel se svým voláním k Bohu v pevné důvěře, že neexistuje žádné místo a že neexistují žádné okolnosti, které by byly mimo dosah jeho milosrdné lásky a jeho odpouštějící a zachraňující moci. Žl 130 nám tedy představuje základní a trvalé platné charakteristiky Hospodina, kterými jsou „odpuštění“ (v. 4a), „milosrdenství“ (v. 7b) a „vykoupení“ (v. 7c). Obraz Boha znázorněný v Žl 130 lze zajisté považovat za shrnutí ústředního poselství Bible, jimž je spásné Boží jednání. Evangelista Matouš používá tento žalm k vyjádření poslání Ježíše,

⁹³ Srov. DAVIES – ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, 210; HAGNER, *Matthew 1–13*, 19–20; GUNDRY, *Matthew*, 23–24; WIEFEL, *Das Evangelium nach Matthäus*, 33–34; NOVAKOVIC, *Messiah, the Healer of the Sick*, 64–66. TURNER, *Matthew*, 68 usuzuje, že vyjádření τὸν λαὸν αὐτοῦ „implies the biblical-remnant concept of a genuine Israel within national Israel.“

⁹⁴ Srov. dále LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, 69–70.

⁹⁵ DAVIES – ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, 209, pozn. 35.

Božího Syna v souvislosti s ohlášením jeho narození. Při objasnění jména Ježíš (Mt 1,21), které zároveň upozorňuje na stěžejní úlohu jeho nositele, si Matouš posluhuje veršem Žl 130,8. Skrze redakční úpravy tohoto starozákonního textu, které odpovídají celkové teologické koncepci evangelia, poukazuje Matouš na Ježíše jako spasitele svého lidu od hříchů a představuje ho tak s působivou mocí, která je vyhrazena pouze Bohu a která náleží mezi jeho osobité rysy. Spásné Boží jednání ohlášené žalmistou v Žl 130,8 dochází pro evangelistu Matouše svého naplnění v díle Ježíše Krista, které je představeno jako dar pro „jeho lid“, který zahrnuje jak židy, tak i pohany, a který se vztahuje k „jeho církvi“ (srov. Mt 16,18).

Seznam použité literatury

- ADRIAEN, Marc (ed.): *Cassiodorus Expositio Psalmorum LXXI-CL* (CChr.SL 98), Turnhout: Brepols, 1958.
- ALAND, Kurt – ALAND, Barbara, et al. (eds.): *Novum Testamentum Graece*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ²⁷2001. (NA²⁷)
- ALAND, Kurt – ALAND, Barbara et al. (eds.): *The Greek New Testament*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ⁴1998.
- ALLEN, Leslie C.: *Psalms 101–150* (WBC 21), Waco, Tex.: Word Books, 1983.
- ARMSTRONG, Regis J. – BRADY, Ignatius C. (ed.): *Francis and Clare. Complete Works, The Classics of Western Spirituality*, New York: Paulist, 1982.
- BERLIN, Adele – BRETTLER, Marc Z. (ed.): *The Jewish Study Bible*, Oxford: University Press, 2004.
- Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona. Nový zákon. Český ekumenický překlad*, Praha: Česká biblická společnost, ³1993.
- Bible. Překlad 21. století*, vedoucí projektu A. Flek, Praha: Biblion, 2009.
- Bible svatá. Písmo svaté Starého a Nového zákona podle posledního vydání Kralického z roku 1613*, Praha: Česká biblická společnost, 1994.
- BIETENHARD, Hans: ὄνομα κτλ. In: *ThWNT* 5, 1954, 242-283.
- CROW, Loren D.: *The Songs of Ascents (Psalms 120–134). Their Place in Israelite History and Religion* (SBLDS 148), Atlanta, GA: Scholars Press, 1996.
- DAHOOD, Mitchell: *Psalms*, Vol. III: 101–150 (AncB 17A), New York: Doubleday, 1970.
- DANBY, Herbert: *The Mishnah*. Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes, Peabody, MA: Hendrickson, 2011.
- DAVIE, Donald (ed.): *The New Oxford Book of Christian Verse*, Oxford: Oxford University Press, 1981.
- DAVIES, William D. – ALLISON, Dale C. Jr.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew I* (ICC), London – New York: T & T Clark, 1988.
- DEISSLER, Alfons: *Die Psalmen*. III. Teil (Ps 90–150) (WB.KK), Düsseldorf: Patmos, 1965.
- FIEDLER, Peter: *Das Matthäusevangelium* (ThKNT 1), Stuttgart – Berlin – Köln: W. Kohlhammer, 2006.

- FIEDROWICZ, Michael: *Psalmus vox totius Christi. Studien zu Augustins „Enarrationes in Psalmos“*, Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1997.
- FISCHER, Bonifatio, et al. (ed.): *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ³1983.
- FREEDMAN, David N. – LUNDBOM, Jack R.: יָנִן. In: *ThWAT* 3, 1982, sl. 23-40.
- GESENIUS, Wilhelm: *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. Bearbeitet von Frants Buhl, Berlin – Göttingen – Heidelberg: Springer-Verlag, ¹⁷1962.
- GILLINGHAM, Susan E.: *Psalms Through the Centuries*, Vol. I (Blackwell Bible Commentaries), Malden, MA: Blackwell Publishing, 2008.
- GOULDER, Michael D.: The Songs of Ascents and Nehemiah. In: *JSOT* 75, 1997, 43-58.
- GUNDRY, Robert H.: *Matthew. A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, ²1994.
- HAGNER, Donald A.: *Matthew 1–13* (WBC 33A), Dallas: Word Books, 1993.
- HELLER, Jan – BENEŠ, Jiří: *Poutní písně. Výklad žalmů 120–134*, Praha: Advent-Orion, 2001.
- HOLLADAY, William L.: *The Psalms through Three Thousand Years. Prayerbook of a Cloud of Witnesses*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 1993.
- HOSSFELD, Frank-Lothar: Ps 130 und die Gnadenrede vom Sinai in Ex 34. In: Tomas Klosterkamp – Norbert Lohfink (eds.): *Wohin du auch gehst*. FS. Franz Josef Stendebach, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2005, 48-56.
- HOSSFELD, Frank-Lothar – ZENGER, Erich: *Psalmen 101–150* (HTHKAT), Feiburg – Basel – Wien: Herder, 2008.
- JEREMIAS, Jörg: Psalm 130 und Luthers Nachdichtung. In: *ThBeitr* 20, 1989, 284-297.
- JOÜON, Paul – MURAOKA, Takamitsu: *A Grammar of Biblical Hebrew*, Part Three: Syntax, Paradigms and Indices (SubBib 14/2), Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2000.
- KEET, Cuthbert C.: *A Study of the Psalms of Ascents. A Critical and Exegetical Commentary upon Psalms CXX to CXXXIV*, London: The Mitre Press, 1969.
- KITTEL, Rudolf: *Psalmen* (KAT 13), Leipzig: D. Werner Scholl, ⁵⁻⁶1929.
- KOCH, Klaus: יָנִן. In: *ThWAT* 5, 1986, sl. 1160-1177.
- KRAUS, Hans-Joachim: *Psalmen*, Bd. II: 60–150 (BK 15/2), Düsseldorf: Neukirchener Verlag, ⁷2003.
- LÖNING, Karl: Die Funktion des Psalters im Neuen Testament. In: Erich Zenger: *Der Psalter im Judentum und Christentum* (HBS 18), Freiburg: Herder, 1998, 269-295.
- LUTHER, Martin: Zweite Vorrede auf den Psalter (1528). In: Heinrich Bornkamm (ed.): *Luthers Vorreden zur Bibel* (KVR), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ³1989, 64-69.
- LUZ, Ulrich: *Das Evangelium nach Matthäus*, Bd. I (EKK I/1), Zürich – Neukirchen: Benziger – Neukirchener, ⁵2002.
- MAREČEK, Petr: *Ježíš Kristus v Matoušově evangeliu. Hlavní christologické tituly*, Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2003.
- MCCANN, Jerry Clinton Jr.: The Book of Psalms. In: Leander E. Keck (ed.): *The New Interpreter's Bible*, Vol. IV, Nashville: Abingdon Press, 1996, 639-1280.
- MORRIS, Leon: *The Gospel according to Matthew*, Grand Rapids MI: Eerdmans, 1992.
- MOWINCKEL, Sigmund: *The Psalms in Israel's Worship*, překlad D. R. Ap-Thomas, předmluva James L. Crenshaw, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2004 (= 1962).

- NASUTI, Harry P.: *Defining the Sacred Songs. Genre, Tradition and the Post-Critical Interpretation of the Psalms* (JSOT.S 218), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.
- NESMY, Jean-Claude: *I Padri commentano il Salterio della tradizione*, Torino: Piero Gribaudi, 1983.
- NÖTSCHER, Friedrich: *Die Psalmen*, Würzburg: Echter, 1947.
- NOVAKOVIC, Lidija: *Messiah, the Healer of the Sick. A Study of Jesus as the Son of David in the Gospel of Matthew* (WUNT 2/170), Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.
- PREB, Richard: Der zeitgeschichtliche Hintergrund der Wallfahrtspsalmen. In: *ThZ* 14, 1958, 401-415.
- PROTHERO, Rowland E.: *The Psalms in Human Life*, London: John Murray, 1904.
- RAEDER, Siegfried: Psalmen/Psalmenbuch II. In: *TRE* 27, 1997, 624-634.
- RAVASI, Gianfranco: Dal profondo grido a te (Salmo 130). In: Antonio Bonora – Michelangelo Priotto (ed.): *Libri sapienziali e altri scritti* (LOGOS, Corso di Studi Biblici 4), Leumann (Torino): Elle Di Ci, 1997, 323-332.
- RAVASI, Gianfranco: *Il Libro dei salmi. Commento e attualizzazione*. Vol. III: 101–150, Bologna: EDB, ¹⁰2008.
- REVENTLOW, Henning G.: *Epochen der Bibelauslegung*. Bd. III: Renaissance, Reformation, Humanismus, München: C. H. Beck, 1997.
- SAND, Alexander: *Das Evangelium nach Matthäus* (RNT 1), Regensburg: Pustet, 1986.
- SATTA, Salvatore: *De profundis*, Milano: Adelphi, 2003.
- SCHLIEBEN, Reinhard: *Christliche Theologie und Philologie in der Spätantike. Die schulwissenschaftliche Methoden der Psalmenexegese Cassiodors*, Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1974.
- SCHMIDT, Werner H.: Gott und Mensch in Ps. 130: Formgeschichtliche Erwägungen, *ThZ* 22 (1966) 241-253.
- SCHNEIDER, Gerhard: Ἡσοῦς. In: *EWNT* 2, 1981, sl. 440-452.
- SEYBOLD, Klaus D.: *Die Wallfahrtspsalmen. Studien zur Entstehungsgeschichte von Psalm 120–134* (BThSt 3), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1978.
- SEYBOLD, Klaus: *Die Psalmen. Eine Einführung*, Stuttgart: W. Kohlhammer ²1991.
- SNAITH, Norman H.: *The Seven Psalms*, London: Epworth Press, 1964.
- STAMM, Johann J.: סִלְבָּ. In: *THAT* 2, 1976, sl. 150-160.
- STRACK, Hermann L. – BILLERBECK, Paul: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, Vol. I, München: C. H. Beck 1922.
- TAFT, Robert F.: *The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of the Divine Office and Its Meaning for Today*, Collegeville, MN: The Liturgical Press, ²1993.
- TERRIEN, Samuel L.: *The Psalms. Strophic Structure and Theological Commentary*, Grand Rapids, MI – Cambridge: Eerdmans, 2003.
- TURNER, David L.: *Matthew* (BECNT), Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2008.
- VANONI, Gottfried: Wie Gott Gesellschaft wandelt. Der theologische Grund der JHWH-Furcht nach Ps 130,4. In: Georg Braulik (ed.): *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel*. FS. Norbert Lohfink, Freiburg: Herder, 1993, 330-344.
- WEBER, Beat: Wenn du Vergehen aufbewahrtest... Linguistische, poetologische und theologische Notizen zu Psalm 130. In: *BN* 107/108, 2001, 146-160.
- WEISER, Artur: *Die Psalmen*. Vol. II: Psalm 61-150 (ATD 15), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ¹⁰1987.

- WIEFEL, Wolfgang: *Das Evangelium nach Matthäus* (ThHK 1), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1998.
- WIGODER, Geoffrey (ed.): *The Encyclopedia of Judaism*, New York, NY: Macmillan, 1989.
- WILDE, Oscar: *De profundis. Zápisky ze žaláře v Readingu a čtyři listy*, z německého a anglického vydání přeložil Antonín Starý, Olomouc: Votobia, 1995.

Shrnutí

Záměrem této studie je jednak upozornit na poselství Žl 130 a jeho důležitost v rámci kompozice Knihy žalmů a jednak poukázat na jeho použití v Matoušově evangeliu v souvislosti s představením osoby Ježíše a jeho významu.

Tato studie se člení do čtyř hlavních částí. První část se zmiňuje o význačnosti a důležitosti Knihy žalmů a Žl 130 jak v církvi, tak v židovství. Druhá část se zabývá historickým pozadím vzniku žalmu 130 a jeho kontextem v Knize žalmů. Nejprve je věnována pozornost utváření sbírky tzv. „Poutních písní“ nebo „Písní výstupů“ (Žl 120–134), dále je pak projednávána problematika literárního druhu, tradice a redakce Žl 130, nakonec je stanovena datace a prostředí jeho vzniku. Ve třetí části je jednak navrženo členění a struktura Žl 130 a jednak nabídnuta analýza textu dle navrženého členění. Čtvrtá část se soustředí na použití žalmu 130 v Matoušově evangeliu, a to na přítomnost v. 8 v Mt 1,21. Použitím tohoto starozákonního textu evangelista Matouš nejen zobrazuje Ježíše s účinnou mocí, která je vyhrazena pouze Bohu a která náleží k jeho hlavním příznačným rysům, avšak rovněž zdůrazňuje, že spásná aktivita Boží ohlášená v Žl 130,8 dochází svého naplnění v díle Ježíše Krista, které je představeno jako dar pro „jeho lid“, jenž zahrnuje jak židy, tak pohany a který se vztahuje k „jeho církvi“ (Mt 16,18).

Klíčová slova: kniha Žalmů, exegeze, poutní písně, kající žalmy, Matoušovo evangelium

Summary

The purpose of this paper is on the one hand to draw attention to the message of Psalm 130 and its importance in the setting and the composition of the Book of Psalms and on the other hand to point out its usage in the Gospel of Matthew in connection with the presentation of the person of Jesus and his significance.

This paper is divided into four main parts. The first part refers to the prominence and the importance of the Psalter and of the Psalm 130 both in Church and Judaism. The second part is concerned with the historical background of the origin of the Psalm 130 and with its context in the Psalter. First, attention is paid to the question of the formation of the cycle of so-called “Songs of Ascents” or “Pilgrim Songs” (Psalm 120–134), further Psalm 130 is discussed from the viewpoint of source criticism, form criticism and redaction criticism and finally the period and the milieu of the composition of Psalm 130 is determined. In the third part on the one hand the structure of the Psalm 130 is suggested and on the other hand an exegesis of the text based on the structure proposed is offered. The fourth part focusses on the usage of Psalm 130 in the Gospel of Matthew, namely the presence of Psalm 130:8 in Matt 1:21. By the utilization of this OT text the evangelist Matthew does not only portray Jesus with the effective power which is reserved only to God and which belongs to his main characteristics but he also points out that the saving activity of God announced in Psalm 130:8 comes to its fulfilment in the work of Jesus Christ which is presented as a gift for “his people” which includes both Jews and Gentiles and which relates to “his Church” (Matt 16:18).

Keywords: Book of Psalms, exegesis, Pilgrimage songs, Penitential Psalms, Gospel of Matthew

Petr Mareček
Katedra biblických věd
CMTF UP
Univerzitní 22
771 11 OLOMOUC, Česká Republika
petr.marecek@upol.cz

„Z úst nemlúvniat a dojíciat...“ Echo obrazu Ž 8,2b.3 v Mt 21,14-16

Marek Vaňuš SVD

Srdce človeka ťažko odolá vnútornej kráse ôsmeho žalmu. Zdieľajúc meditatívny pohľad žalmistu na nesmiernu nádheru stvorenia, osvojuje si jeho otázku naplnenú obdivom: „Čože je človek, že naň pamätáš?“ (Ž 8,5). Úžas a obdiv, ktoré obrazy žalmu prebúdajú v modliacom sa, ústia nevyhnutne do prejavu chvály voči Pánovi a Vládcovi všetkého. Určite nie náhodou to bol práve text tohto žalmu, ktorý v júli 1969 pápež Pavol VI. odovzdal N. Armstrongovi a E. Aldrinovi pred ich cestou na Mesiac¹. Odovzdaný pamäti lunárnych pieskov sa mal stať symbolickým hlasom ľudstva na ceste nepredvídaných objavov, ľudstva, ktoré si tvárou v tvár nekonečnosti vesmíru, čoraz väčšími uvedomuje svoju malosť.

Z literárneho hľadiska sa žalm radí do okruhu biblických poém, ktoré neprestávajú vzbudzovať v exegetoch túžbu opätovne sa k nim vracať. Svedčí o tom neustále rastúci počet štúdií a monografií. Určite k tomu prispieva i špecifické postavenie uprostred skupiny prvých žalmov 3–14. Akoby medzi týmito žalmami naliehavej prosby a náreku chudobných odhaľoval skutočný základ ľudskej dôstojnosti². Niet divu, že pozornosť autorov sa sústreďuje práve na antropologickú otázku, ktorú žalm nastoľuje³. Je to otázka postavenia

¹ Porov. RAVASI, *Il libro dei Salmi*, 179; SCHNIERINGER, *Psalm 8*, vii.

² „Durch die Einbindung von Ps 8 als Mitte der Bitt- und Klagegebete 3–7.11–14 erhält die in Ps 8 entworfene Theologie der Menschenwürde ein besonderes Gewicht: Die Menschenwürde gerade der Armen gründet in JHWHs Weltkönigtum; im Rezitieren der (königlichen) «Bittgebete» 3–7 und der «Klagenliturgien» 11–14 widersetzen sie sich dem Chaos und bereiten dem Kommen der Gottesherrschaft (von Zion aus) den Weg“, ZENGER, *Psalm 8*, 77. Porov. BONATO, *Salmi 1–40*, 67; TRSTENSKÝ, *Kniha žalmov*, 131.

³ Medziiným pozri zborník BAUKS, Michaela – LIESS, Kathrin – RIEDE, Peter (eds.): *Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? (Psalm 8,5): Aspekte einer theologischen Anthropologie. Festschrift für Bernd Janowski zum 65. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2008. V slovenskej jazykovej oblasti je to napr.

človeka uprostred stvorenia – ako zaznieva formulovaná v centrálnej časti žalmu: „Čože je človek, že naň pamätáš, a syn človeka, že sa ho ujímaš? Stvoril si ho len o niečo menšieho od anjelov, slávou a cťou si ho ovenčil a ustanovil si ho za vládcu nad dielami tvojich rúk“ (8,5-7).

Vo svojom príspevku by som sa však chcel vydať trochu iným smerom. Nebudem analyzovať podnetnú antropológiu centrálnej časti žalmu, lež pozastavím sa pri veršoch 2b a 3, ktoré predstavujú špecifický prvok neskoršej redakcie. Sú zrejme reflexiou vo svetle exilu. V prvom kroku sa pokúsím zosumarizovať problematiku textovej kritiky a interpretácie týchto veršov, ako i naznačiť perspektívy ich teologického poslania. V druhom kroku sa potom presuniem do Nového zákona a zameriam sa na citáciu uvedených slov ôsmeho žalmu v kontexte epizódy vyčistenia chrámu a prepuknutia jasavého volania detí na Ježišovu slávu v Mt 21,14-16. Pokúsím sa osvetliť Matúšovo *Sondergut* epizódy v chráme priblížením významu posledných uzdravení, ktoré na posvätnom mieste uskutočňuje, ďalej objasnením roly detí, ktoré sa v chráme objavujú, a ktorých sa Ježiš zastáva, ako i skupiny náboženských predstaviteľov, ktorá sa stavia do pozície odporcov. Výsledkom bude komplexnejšie chápanie teológie obrazu Ž 8,3 na pozadí evanjeliového poslania.

Ž 8,2b.3

Priblížme si však najprv bezprostredný kontext skúmaných veršov žalmu. Po titule (v. 1), ktorého problematiku⁴ ponechám bokom, zaznieva refrén, ktorý formou inklúzie poskytuje žalmu vyvážený rámec: „Pane, náš Vládca, aké vznešené je tvoje meno na celej zemi!“ (vv. 2a.10). Niektorí biblisti sa nazdávajú, že v. 2a je potrebné spojiť do jedného celku s v. 2b. Prítomnosť spojovacej formuly by to mohla síce naznačovať, no refrén by tým stratil svoju poetickú krásu. Je preto vhodnejšie vnímať v. 2b oddelene⁵. Po

článok SIMIAN-YOFRE, Horacio: Čože je človek? Žalm 8 ako meditácia o Gn 1–2, *StBiSl* 1 (2/2009) 105-115.

⁴ Porov. TRSTENSKÝ, *Kniha žalmov*, 133-134.

⁵ „Poiché il salmo è racchiuso da una perfetta inclusione, sono preferibili le soluzioni che collocano in 'asher l'inizio del corpo; le letture che conservano il relativo deformano la costruzione del poema“, ALONSO-SCHÖKEL, *Trenta salmi*, 64. Krinetzki si všima pravidelnú trojčlennú štruktúru refrénu vo v. 2a (a rovnako i vo v. 10), v ktorej

sérii žalmov jednotlivca (Ž 3–7) sa objavuje ako nový prvok rozmer spoločenstva, vyjadrený v refréne prostredníctvom plurálu „my“. Okrem toho, že poskytuje indíciu *Sitz im Leben* žalmu, ktorým je pravdepodobne liturgické prostredie v rámci chrámového kultu⁶, zachytáva i dôležitý moment skúsenosti modlitby jednotlivca ponorenej do spoločného volania komunity. Osobné volanie človeka k Bohu sa uskutočňuje v náručí oslavy Boha zo strany celého spoločenstva. Tento moment má význam pre výklad nasledujúcich veršov⁷.

Samotný korpus žalmu (vv. 2b-9) tvorí hymnická chvála Božieho stvoriteľského konania so špecifickým pohľadom na vznešenú pozíciu človeka, do ktorej je Bohom uvedený. Možno postrehnúť určitú odlišnosť medzi vv. 4-9, ktoré priamo odkazujú na rozprávanie prvej kapitoly Knihy Genesis (najmä na Gn 1,26-28), a riadkami, ktoré im predchádzajú (vv. 2b.3), ako poukazuje väčšina exegetov⁸. S veľkou pravdepodobnosťou ide o stopu redakčnej ruky neskoršieho, pravdepodobne exilového alebo až poexilového obdobia. V každom prípade vv. 2b.3 tým zaujímajú pozíciu prechodu medzi úvodným refrénom a hlavnou časťou hymnu⁹. Barbiero v nich vníma náznak historickej skúsenosti, z ktorej sa následne odvíja nadčasová reflexia¹⁰. Prv, než sa však pozrieme, aký odkaz na históriu môže stáť v pozadí týchto veršov, je potrebné

klúčové slovo každého riadku začína písmenom 'alef, vytvárajúc *Alef-Alliteration* ('adonenu – 'addir – 'aräts), porov. KRINETZKI, Zur Stilistik, 26. Okrem toho skutočnosť, že doplnok v. 2b po v. 10 chýba, naznačuje podľa Zengera jeho redakčný charakter, porov. ZENGER, Psalm 8, 77. Naproti tomu Barbiero pripomína, že biblická poézia nie je matematikou a symfónia môže zaznieť i prostredníctvom variácií témy, o čo podľa neho ide i v tomto prípade. I on sám však krátko predtým potvrdzuje neskorší pôvod tohto polverša, porov. BARBIERO, *Il regno*, 124-125.

⁶ Porov. TRSTENSKÝ, *Kniha žalmov*, 131. Barbiero však poukazuje, že mohlo ísť aj o synagogálnu resp. „protosynagogálnu“ liturgiu v malých komunitách, porov. BARBIERO, *Il regno*, 123.

⁷ Porov. KRINETZKI, Zur Stilistik, 26.

⁸ Porov. napr. ZENGER, Psalm 8, 78-79; ALONSO-SCHÖKEL, *Trenta salmi*, 63; CHILDS, Psalm 8, 21; WALTKE – HOUSTON, *The Psalms as Christian Worship*, 257; a ďalší. Iné delenie ponúka BARBIERO, *Il regno*, 125-128, ktorý – ako sa spomína vyššie – hovorí o jednote v. 2 (jednako však uznáva predel medzi vv. 3 a 4) alebo RAVASI, *Il libro dei Salmi*, 187.192-200, ktorý štrukturuje žalm na dve kozmické scény, vv. 2b-5 a vv. 6-9.

⁹ Krinetzki ich označuje výrazom „Überleitung zum Hauptteil des Hymnus“, porov. KRINETZKI, Zur Stilistik, 27.

¹⁰ Porov. BARBIERO, *Il regno*, 127.

zmieniť sa o základných textových a hermeneutických problémoch, ktoré vv. 2b.3 ukrývajú.

Prvá ťažkosť sa ukazuje hneď v prvých slovách v. 2b: אָשֶׁר תְּנַחֵם. Konsonanty s masoretskou interpunkciou 'āšer tēnāh tvoria gramatickú záhadu: je prakticky nevysvetliteľné spojenie vzťažnej častice s imperatívom. Rôzne čítania starobyľých verzií len potvrdzujú, že text je nejasný. Interpretácie sa tak nevyhnutne spájajú s návrhmi korektúry textu. Je ich niekoľko¹¹, dá sa však vybadať, že riešenia sa uberajú predovšetkým dvoma smermi: snahou rekonštruovať sloveso tēnāh alebo úsilím eliminovať výraz 'āšer integráciou s tēnāh do jedného termínu. Cestou integrácie oboch slov sa ubera medzi inými Alonso-Schökel, sledujúc lektúru Dahooda, ktorý nemení konsonantický text a z 'āšer tēnāh vytvára emfatický kohortatív slovesa šrt, slúžiť, vzdávať oslavu¹². Uvedenie prvej osoby žalmistu termínom oslávim, vyvýšim zodpovedá štýlu žalmu (porov. v. 4). Alonso-Schökel zároveň prepája v. 2b so začiatkom v. 3, čím vytvára paralelizmus vv. 2b-3a // v. 3bc¹³: žalmista vyvyšuje Boží majestát ústami dojčaťa, t. j. ako dojča. Inou cestou sa uberajú bibliisti, ktorí sa usilujú ponechať vzťažnú časticu 'āšer¹⁴ a zároveň sa snažia rekonštruovať nasledujúce sloveso ako určitú formu koreňa נָחַם. Z mnohých možno spomenúť voľbu, ktorú robí Barbiero v duchu antických verzií: נָחַם¹⁵. Podľa neho žalmista konštatuje Boží úkon, pokračujúc v dialógu s „Ty“ Boha, iniciovanom vo v. 2a. Hovorí: „Položil si [alebo povzniesol si] svoju slávu na nebesia“. Lektúra je blízka pasívnemu výrazu LXX ὅτι ἐπήρθη ἡ μεγαλοπρέπεια σου ὑπεράνω τῶν

¹¹ Pre podrobnú analýzu návrhov porov. SCHNIERINGER, *Psalm 8*, 27-43; RAVASI, *Il Libro dei Salmi*, 193-194.

¹² Porov. ALONSO-SCHÖKEL, *Trenta salmi*, 64. Podľa neho text v danej forme ponúka „un senso eccellente“. KRINETZKI, *Zur Stilistik*, 23, poznamenáva, že tento výraz je typický skôr pre prózu (porov. Ex 28,35; 39,26), ale v tvare participia sa objavuje i v Ž 103,21. Opisuje kňazskú službu v chráme.

¹³ ALONSO-SCHÖKEL, *Trenta salmi*, 65: 'ashar^etannāh hōd^ekā 'al hashāmāyīm mipī 'ōlīm w^eyōn^eqīm // yissad^etā 'ōz l^ema'an šō^erēka l^ehashbīt 'ōyēb umitnaqqēm. Innalzerò la tua maestà sopra il cielo con bocca di bimbo lattante // hai fondato una fortezza contro i tuoi avversari per ridurre al silenzio nemici e ribelli.

¹⁴ Objavuje sa i zaujímavý postreh, že táto častica dáva veršu „janusovskú“ tvár: prepája ho s predchádzajúcim refrénom, kým jeho tematická štruktúra ho spája s nasledujúcim v. 3, porov. WALTKE – HOUSTON, *The Psalms as Christian Worship*, 258.

¹⁵ Porov. BARBIERO, *Il regno*, 120-121. Schnieringer zas napr. po detailnej analýze rôznych konjektúr volí formu *ttn*, porov. SCHNIERINGER, *Psalm 8*, 43.

οὐρανῶν (podobne znie i Vg *quoniam elevata est magnificentia tua*), ktorý možno chápať i v aktívnom význame¹⁶. Verzia *iuxta Hebreos* má dokonca priamo *qui posuisti gloriam tuam*. V každom prípade však táto *crux interpretum* zostáva naďalej otvorená bez definitívneho riešenia. Z poetického hľadiska sa zdá byť bližšia voľba Alonso-Schökela *vyvýšim* (pasív antických verzii ju nijako nevyučuje). Na druhej strane však je vhodné v prípade veršov 2b a 3, napriek ich vzájomnému úzkemu súvisu¹⁷, rešpektovať samostatnosť každého z nich.

Ďalší problém interpretácie sa dotýka v. 3. Hebrejský výraz ‘ōz označujúci *moc* alebo v prenesenom význame *pevnosť*, prekladá LXX¹⁸ termínom αἶνος, *chvála*. Spojenie chvály s ústami nemlúvniat a dojsienec znie celkom prirodzene. Použitie slovesa יָסַד, ktoré sa vzťahuje na kladenie základov, však v textovej kritike podporuje *lectio difficilior* hebrejského textu. Vytvára súčasne impresívny kontrast a paradox vo v. 3 medzi bezmocnosťou úst „nemlúvniat a dojsiat“, na ktorej buduje Boh svoju pevnosť umlčaním (moci) „nepriateľa a pomstiteľa“.

8,3	Z úst <i>nemlúvniat a dojsiat</i> voči svojim odporcom,	vybudoval si pevnosť aby si umlčal <i>nepriateľa a pomstiteľa</i> .
-----	--	--

Prejdime teraz na význam a možné historické pozadie v. 3. Je vhodné v prvom rade objasniť kľúčové termíny. Výraz ‘ólel, ktorý prekladáme ako *nemlúvňa*, označuje dieťa¹⁹ neschopné postarať sa o svoju obživu. Ide o útlý vek, v ktorom deti úplne závisia od svojich rodičov. Podobne i pojem *yōneq*, doslovne *dojsča*, približuje rané obdobie detstva, spojené so živením sa materským mliekom. Vo všeobecnosti sa to ohraničovalo do tretieho roku života. Slovné spojenie *nemlúvňatá a dojsčatá* nachádzame v hebrejskom texte Písma dovedna sedemkrát, z veľkej časti v kontexte ohrozenia tejto bezbrannej skupiny nemilosrdným nepriateľom (okrem Ž 8,3 aj v 1 Sam 15,3; 22,19; Jer 44,7; Nár 2,11; 4,4 a Joel 2,16). Biblisti uvádzajú rôzne možnosti interpretácie tohto spojenia, ktoré z formálnej stránky vytvára *hendiadys*. Až na

¹⁶ Porov. SCHNIERINGER, *Psalm 8*, 29.

¹⁷ V. 2b totiž poskytuje nasledujúcemu v. 3 východiskovú atmosféru.

¹⁸ Podobnú „voľnosť“ v súvislosti s prekladom hebrejského ‘ōz predstavuje v LXX i Ex 15,2, podľa JUHÁS, *Konferencia Žalmy*, Ústna komunikácia.

¹⁹ Výnimkou je hádam len Jób 3,16, kde sa vzťahuje na nenarodené dieťa.

snahy, ktoré výraz spájajú s ugaritskou mytológiou či egyptskou ideológiou kráľovského dieťaťa, sa názory biblistov zhodujú v tom, že ide o metaforu vyvoleného národa alebo jeho najslabšej časti v núdzi²⁰. Možno ide, ako pripomína G. Barbiero, o „Pánových chudobných“, jednak v materiálnom zmysle, bezbranných, utláčaných a postavených na okraj, a potom i v duchovnom zmysle, dôverujúcich nie vo vlastné schopnosti, ale v Boha²¹. Ich volanie sa v dejinách často podobalo bezmocnému kriku novorodeniatok²². Medziiným tu rozhodne prichádza na myseľ bolestná situácia exilu (čo by svedčilo v prospech už spomínanej exilovej resp. poexilovej redakcie). Z tematického hľadiska však možno vnímať prepojenie aj s obdobím putovania Izraela púšťou, keď bol národ vo svojich počiatkoch, ako nemluvňa či dojča odkázané na Božiu starostlivosť (porov. Nm 11,12)²³.

Vnútorňú spojitosť s udalosťami exodu ponecháva v hre i slovné spojenie *nepriateľ a pomstiteľ*. Je v singulári a bez sufixu, čím dáva priestor na rôznu identifikáciu. Pravdepodobne má žalmista na mysli nepriateľa ako

²⁰ Porov. ZENGER, Psalm 8, 79; SCHNIERINGER, *Psalm 8*, 300-304; BARBIERO, *Il regno*, 132-133; KRINETZKI, *Zur Stilistik*, 27.

²¹ Porov. BARBIERO, *Il regno*, 133.

²² Zaujímavý je postreh Crüsemanna, ktorý vychádza z empirickej skúsenosti. Všíma si, že krik malých detí je predovšetkým neprepočítateľný, ďalej podnecuje k tomu, čo je možné (uspokojenie základných potrieb) a konečne, núti k rozhodnutiu, hoci ponecháva slobodu voľby, porov. CRÜSEMANN, *Die Macht*, 55: „Wir können den Ruf aus dem Munde der Säuglinge beantworten, wir müssen es nicht. Nur eine freiwillige Antwort ist eine mögliche Antwort. Verletzlichkeit ist der Preis für die Freiheit“.

²³ Odkaz na exodus býva komentármi neraz opomenutý. Hoci je skôr intuíciou ako lexikálne dokázateľnou skutočnosťou, zdá sa mi tematicky zdôvodniteľný. Izrael pri svojom východe z Egypta zakusuje bezmocnosť malého dieťaťa, ktoré volá k Pánovi. Ohnivý stĺp, symbol Božej mocnej ochrany, vytvára okolo ľudu akoby nedobytnú pevnosť (porov. Ex 14 najmä vv. 10.19-20). Po záhube nepriateľov vo vodách Červeného mora zaznieva z úst ľudu pieseň chvály (porov. Ex 14-15). V istom zmysle echo môže siahať až k nemilosrdnému zabíjaniu nevinných detí faraónom (porov. Ex 1), k situácii, ktorá je paradigmou bezbrannosti ľudu voči násilným tyranom. Bonato pripomína prorocké slová Iz 41,14 a vysvetľuje: „A sua volta, il popolo del Signore sembra un'entità irrilevante, disprezzabile come un bimbo impotente, eppure in questo popolo inerme Dio manifesta la sua gloria“, BONATO, *I Salmi*, 67. Iným smerom v dejinách sa uberá SCHNIERINGER, *Psalm 8*, 327-330, ktorý vníma na pozadí obrazu historické obdobie krátko po exile pri rekonštrukcii hradieb Jeruzalema.

takého, sebavedomého a arogantného bezbožného²⁴, čo je rola, v ktorej cudzie národy (porov. Ž 44,17), predovšetkým Egypt a jeho faraón vystupujú voči Izraelu pomerne pravidelne. G. Barbiero však naznačuje i možnosť vnútorného nepriateľa v rámci vyvoleného národa, ktorý koná v protiklade s príkazom Lv 19,18²⁵. Pritom je ale pozoruhodné, že Božím zámerom nie je násilné zničenie odporcu, lež jeho *umlčanie* v zmysle upokojenia, privedenia k zanechaniu nesprávneho postoja. Inými slovami, Boh chce, aby nepriateľ a protivník *prestali* byť tým, čo ich do tej pozície kladie. Toto posolstvo v sebe ukrýva výraz *l'hasbít*: koreň חבט hovorí o nastolení pokoja, priestoru, v ktorom dominuje Boh – v duchu posvätného siedmeho dňa odpočinku (porov. Gn 2,2-3).

Nástrojom umlčania nepriateľa a pomstiteľa je pevnosť vybudovaná na bezmocnom volaní detí a dojíciat. O akú pevnosť ide? Z obrazu vyplýva, že ide o priestor Božej zvrchovanej moci, ktorá chráni slabých a bezmocných, ktorí doň vkladajú dôveru. Ravasi v danom kontexte pripomína²⁶ slová Ž 150,1: „Chváľte Pána v jeho svätyni, chváľte ho na jeho vznešenej oblohe“ (doslova *birqia* ‘uzzô, čiže v jeho pevnosti na oblohe). Odkaz na *pevnosť* je postavený do paralely so svätyniou (porov. tiež Ž 96,6). Možno teda usúdiť, že Božou pevnosťou je chrám²⁷, presnejšie priamo spoločenstvo prenasledovaných, z úst ktorých k nemu (z chrámu) zaznieva modlitba dôvery²⁸. Ich zbraňou je slovo (porov. Ž 149,6-7), možno len bezmocné „bľabotanie“ dieťaťa, ktoré sa zdá ničím v porovnaní s odporom nepriateľa a pomstiteľa (porov. Jer 1,6). Boh však práve ich ústami buduje pevnosť, ktorá umlčí odporcov²⁹.

²⁴ SCHNIERINGER, *Psalm 8*, 301.310-317, hovorí o možnosti tzv. kolektívneho singuláru. Porov. tiež WALTKE – HOUSTON, *The Psalms as Christian Worship*, 263-264. Ravasi však uvádza možnosť mýtických odporcov, známych z biblickej literatúry (porov. Ž 74,13; 89,12; Iz 51,9), nad ktorými Boh jednoznačne triumfuje, porov. RAVASI, *Il libro dei Salmi*, 196.

²⁵ Porov. BARBIERO, *Il regno*, 135. Dodáva, že práve taký typ pomsty je témou Ž 7.

²⁶ Porov. RAVASI, *Il libro dei Salmi*, 196.

²⁷ Odkaz na chrám zvyrazňuje i sloveso *yšd* používané v kontexte budovania jeho základov, porov. 1 Kr 5,17; Ezd 3,10; Zach 4,9.

²⁸ LXX teda vyjadruje zmysel metafory, keď prekladá *pevnosť*, *moc* výrazom *chvála*.

²⁹ „La preghiera dei poveri è l'arma con cui Dio ha ragione dei suoi nemici,“ porov. BARBIERO, *Il regno*, 134.

Urobme teda krátky súhrn toho, k čomu nás priviedlo skúmanie v. 3 ôsmeho žalmu. Jeho slová v prvom rade nesú dosť výraznú alúziu na historickú situáciu, alebo lepšie povedané na viaceré situácie. Ide v prvom rade o bolestnú skúsenosť exilu, avšak nemožno vylúčiť ani silné tematické echo exodu. Vyvolený národ, takpovediac zrodený prostredníctvom sinajskej zmluvy, je pri putovaní do zaslúbenej krajiny vystavený neľahkým skúškam, voči ktorým sa cíti často bezmocný ako malé dieťa. Boh, ku ktorému volá, sa ukazuje ako starostlivý otec. Ďalší moment, na ktorý text implicitne ukazuje, je volanie bezbranných orientované na chrám, ako priestor prejavu Božej moci. Z chrámu zaznieva k Bohu z úst komunity prenasledovaných a tých, čo sú na okraji, modlitba chvály uprostred súženia. Azda sú to práve slová tohto žalmu, čo Pánovi chudobní prednášajú v prvej osobe (ako naznačuje refrén i jedna z lektúr v. 2b v prvej osobe), aby sa upevnili vo viere. Volanie každého jedného z nich je ponorené do hlasu celého spoločenstva. No a v neposlednom rade Ž 8,3 odhaľuje, že Boh zjavuje svoju moc cez „bľabotanie“ nemluvniat a dojčiat (diametrálne odlišné od vycibrenej rétoriky odporcov). Z úst človeka obyčajne vychádza slovo, no z úst nemluvniat a dojčiat prakticky ešte žiadne artikulované slovo nevychádza. Ich neschopnosť je zarážajúco základom prejavu Božej moci. To je Boží štýl, ktorý nejde cestou násilia, ale nastoľovania harmónie, v ktorej niet viac nepriateľa a pomstiteľa.

Mt 21,14-16

Zbežný prehľad Nového zákona odkrýva, že najdlhšiu citáciu Ž 8 uvádza autor Listu Hebrejom v druhej kapitole (2,6b-8a). Ide o verše 5-7 žalmu (v preklade LXX), meditujúce vznešenosť dôstojnosti človeka, ktorému Boh *všetko položil pod nohy*. Vzápätí ich autor listu rozvíja na spôsob rabínskeho výkladu *pešer*, aby skrze ne poukázal na kristologický motív³⁰. Spomínaným *synom človeka* je sám Ježiš, ktorý bol „stvorený len o niečo menší od anjelov“

³⁰ „The psalm becomes a christological proof-text for the Son of Man who for a short time was humiliated, but who was then exalted by God to become the representative for every man“, CHILDS, Psalm 8 in the Context of the Christian Canon, 26. Porov. tiež SCHNIERINGER, *Psalm 8*, 504; TRSTENSKÝ, *Kniha žalmov*, 139-140. Childs vo svojom článku, používajúc kánonický prístup, vysvetľuje, že novozákonná kristologická interpretácia nie je úplne nová, ale určitým spôsobom rozvíja reflexiu na Ž 8, ktorá sa začala už v hebrejských Písmach, porov. CHILDS, Psalm 8, 28-31. Mesiášsku lektúru naznačuje i prostredie Qumránu, porov. RAVASI, *Il libro dei Salmi*, 201-202.

(Hebr 2,9a), čo List Hebrejom chápe ako poníženie na krátky čas, aby bol (Ježiš) „ovenčený slávou a cťou, lebo pretrpel smrť“ (2,9b). Oslávenie uskutočnené z *Božej milosti* ako *položenie všetkého pod nohy* (porov. tiež 1 Kor 15,27; Ef 1,22) však zatiaľ nie je úplne zjavné: „Teraz ešte nevidíme, že mu je všetko podrobené“ (Hebr 2,8b). Novozákonný autor tak rozširuje kristologický motív aj o motív eschatologický.

V kristologickom kľúči rezonujú slová Ž 8,3 i v prvej kapitole 1 Kor, hoci v nej nenachádzame explicitnú citáciu žalmu. Pavlova reflexia o paradoxe Božej moci plynúcej z Kristovho kríža (porov. 1 Kor 1,18-31) ústi do konklúzie: „...čo je svetu slabé, vyvolil si Boh, aby zahanbil silných“ (1,27). Priamym oslovením adresátov v Korinte (porov. 1,26) Pavol naznačuje ekleziologickú reinterpretáciu žalmu. Tých, ktorí v očiach sveta neznamenajú prakticky nič, Božia moc skrze vieru robí pevnými, kým tí, čo sú považovaní za mocných a vplyvných, končia (porov. 1,27). Podobnú alúziu obsahujú i Ježišove slová na adresu *maličkých* (Vg. má *parvulis*)³¹ v Mt 11,25: „Zveľebujem ťa, Otče, Pán neba i zeme, že si tieto veci skryl pred múdrymi a rozumnými a zjavil si ich maličkým“.

Priamu citáciu v. 3 ôsmeho žalmu nachádzame jedine v Mt 21,16. Evanjelista ho vo verzii LXX necháva zaznieť z úst Ježiša v jeruzalemskom chráme v kontexte jeho slávnostného vstupu do svätého mesta a následného prorockého znamenia vyčistenia chrámu (porov. 21,1-17). Matúš sa vo svojom podaní líši od Markovej predlohy tým, že kladie udalosť vyčistenia chrámu do toho istého dňa ako slávnostný vstup³². Okrem toho samotná epizóda vyhnania predavačov a kupujúcich z chrámu dostáva v Matúšovi, na rozdiel od zvyšných dvoch synoptikov, nové prvky: Ježiš uzdravuje slepých a chromých, ktorí k nemu prístupujú (21,14) a potom sa stavia na obranu detí, ktoré ho oslavujú zvolaním zástupov *Hosanna synovi Dávidovmu!* (21,15). Cituje pritom Ž 8,3. Veľkňazi a zákonníci totiž, znepokojení tým, čo sa deje, sa na Ježiša obracajú so skrytou výčitkou: „Počuješ, čo títo hovoria?“, na ktorú im on odpovedá: „Pravdaže. Nikdy ste nečítali: ‚Z úst nemlúvniat a dojícienc pripravil si si chválu‘“ (21,16). Verše 14-16, ktoré obsahujú žalmovú citáciu, sú vzhľadom

³¹ Tieto nepriame odkazy uvádzajú okrem iného ALONSO-SCHÖKEL, *Trenta salmi*, 77 či BONATO, *I Salmi*, 67.

³² Marek kompozične oddeľuje Ježišov mesiášsky vstup do Jeruzalema, ktorý sa završuje síce vstupom do chrámu, ale bez akejkoľvek intervencie Ježiša „lebo už bol večer“ (Mk 11,1-11), od samotného úkonu vyčistenia (11,12-19), ktorý sa uskutočňuje „na druhý deň“.

na Marka a Lukáša³³ *Sondergut* Matúša. Otázka znie, prečo Matúš vkladá túto epizódu do svojho podania a aký cieľ tým sleduje.

Otázka textovej kritiky tu nezohráva výraznú úlohu, a tak pristúpme priamo k skúmaniu kľúčových prvkov epizódy. Najprv je to prvok uzdravenia, ktorý určitým spôsobom završuje jednu z Ježišových typických činností (porov. už prvý súhrn v 4,23-24; resp. ďalšie v 9,35; 11,5; 15,30-31). Nakoľko každá choroba v danom období marginalizovala postihnutého, moment uzdravenia značil opätovnú integráciu do spoločenstva. Tým, že evanjelista umiestňuje túto poslednú zmienku o uzdraveniach do priestoru *chrámu*, miesta zhromaždenia Božieho ľudu, vyjadruje podstatný zámer Ježišovho účinkovania: do spoločenstva Božieho ľudu patrí každý – chorý, odstrčený na okraj, bezmocný, maličký (porov. 18,1-14)³⁴. Ide o jeden zo znakov mesiášskej éry.

Obraz uzdravenia, načrtnutý typicky matúšovským spôsobom uvádzania dvojíc³⁵, dopĺňa zmienka o *deťoch*. Nie je jasné, ako poznamenáva Luz, koho presne *παῖδες* v Matúšovom texte reprezentujú³⁶. Samotný výraz *παῖς* môže označovať *dieťa* i *sluhu*. V súvislosti s následne citovaným Ž 8,3 je

³³ Niektorí poukazujú na podobný okamih zachytený v Lk 19,39-40. No kým z tematického hľadiska určitá blízkosť jestvuje (výčitka židovských predstaviteľov adresovaná Ježišovi ohľadom skupiny prevolávajúcej mu na slávu), priamy odkaz na Ž 8,3 tam nie je prítomný. Okrem toho epizóda sa odohráva ešte mimo mesta (kým v Mt 21,15-16 ide o priestor chrámu) pred vyčistením chrámu. Protagonistami sú učenici (kým v Mt 21,15 sú to deti, *paides*) a výčitka zaznieva od farizejov zo zástupu (v Mt 21,15 formulujú výčitku formou otázky veľkňazi a zákonníci).

³⁴ Zaujímavý postreh uvádza GRILLI – LANGNER, *Das Matthäus-Evangelium*, 322: „In der Antike wurden besonders Blindheit und Lahmheit als Strafe Gottes für Sünde aufgefasst; Jesu Beispiel vom Ausreißen des „bösen“ Auges oder Abhacken des „bösen“ Fußes sagt aber den *Blinden und Lahmen* ausdrücklich das Himmelreich zu (18,8-9).“ Luz zároveň upozorňuje, že tu nejde z Ježišovej strany o porušenie nejakých predpisov uvedením *slepých a chromých* do priestoru chrámu, ako sa niekedy mylne odvodzuje z 2 Sam 5,8; prístup do chrámu im bol otvorený, porov. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, 188. Opačný názor k tejto skutočnosti zastáva napr. LOHFINK, *Der Messias König*, 192.

³⁵ Napr. epizóda, ktorá bezprostredne predchádza Ježišovmu vstupu do Jeruzalema, približuje uzdravenie dvoch slepcov (20,29-34), kým ostatní synoptici uvádzajú len jedného (porov. Mk 10,46-52; Lk 18,35-43). V chráme však Mt vytvára harmóniu dvoch dvojíc: *slepých a chromých*, ku ktorým sú priradené deti, opísané slovami žalmu z úst Ježiša ako *nemluvňatá a dojčence*. V opozícii stojí dvojica *veľkňazov a zákonníkov*.

³⁶ Porov. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, 188.

však vhodné zostať pri prvom význame. Čitateľovi evanjelia pripomína výraz synonymické $\nu\eta\pi\lambda\omicron\iota$, vzťahujúce sa na *maličkých*, ktorým je podľa Mt 11,25-27 zjavené tajomstvo Otca a Syna, resp. ktorým „patrí nebeské kráľovstvo“ (19,14). Práve oni, spolu so *slepými* a *chromými* predstavujú pravý Izrael³⁷, ktorý sa zhromažďuje okolo Ježiša. Títo maličkí v Ježišovi rozpoznávajú Syna Dávidovho, Mesiáša, a Ježiš sám ich kladie učeníkom za vzor³⁸: „...ak sa neobrátite a nebudete ako deti, nevojdete do nebeského kráľovstva“ (18,3).

Termín $\pi\alpha\lambda\delta\epsilon\varsigma$, s ktorým sa u Matúša stretávame na tomto mieste (21,15) posledný raz, nás však odkazuje i na rozprávanie o Ježišovom pôvode a detstve. V 2,16 ho evanjelista používa po prvýkrát a označuje ním *chlapcov* (deti) *do dvoch rokov*, ktorých dal Herodes povraždiť. Zrejme zámerne Matúš nepoužíva výraz $\pi\alpha\iota\delta\acute{\omicron}\nu$, *dieťa*, výraz, ktorý ináč veľmi dobre pozná³⁹, ale práve $\pi\alpha\lambda\varsigma$, ktorý v sebe ukrýva odkaz na poddanstvo. V udalosti zabíjania betlehenských detí rezonuje prostredníctvom následnej citácie z proroka Jeremiáša (porov. 2,18) bolestná udalosť exilu, ktorú prorok svojím výrokom pripomína. Súčasne sa však epizóda z Ježišovho detstva, poznačená krutosťou Herodesa, stáva silným echom rovnako nemilosrdného zabíjania nevinných *chlapcov* (detí) počas otroctva v Egypte zo strany faraóna (porov. Ex 1,16.22). Egypt je navyše krátko predtým výslovne spomenutý (porov. Mt 2,13-15). V Matúšovi teda nachádzame nielen typológiu Ježiša ako nového Mojžiša⁴⁰, ale na jej pozadí sme svedkami opakovania sa skúsenosti utrpenia bezbranných zo strany tyrana. Na druhej strane, keď sa hovorí o Egypte, je vhodné si pripomenúť rabínske prepojenie slov Ž 8,3 s ďalšou udalosťou exodu, s prechodom cez Červené more v Ex 15. Podľa *t.Sota* 6,4 po vystúpení z vôd Červeného mora a záchrane z rúk Egyptanov *nemlúvňatá* a *dojčence* spievali

³⁷ Porov. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, 188-189; GRILLI – LANGNER, *Das Matthäus-Evangelium*, 322-323. Lohfink hovorí priamo o pozadí „Anawim-Theologie“, čiže *teológie chudobných* a epizódu Mt 21,1-17 definuje ako „Einzug eines armen Messias zusammen mit seinen Armen und für seine Armen“, porov. LOHFINK, *Der Messias König*, 194-196.

³⁸ V kontexte tohto citátu hovorí Barbiero doslova o *spiritualite nemlúvniat a dojíati*, porov. BARBIERO, *Il regno*, 135.

³⁹ Okrem častého výskytu v 2. kapitole (2,8.9.11.13.14.20.21) sa termín objavuje ešte v 11,16, kde Ježiš prirovnáva pokolenie súčasníkov k deťom, potom v 14,21 a 15,38 pri rozmnožení chlebov; zakaždým ako súčasť zástupov.

⁴⁰ Porov. ALLISON, *The New Moses: A Matthean Typology*, 137-290.

spolu s celým ľudom oslavnú pieseň Bohu, ktorý prejavil svoju moc⁴¹. Echo bolesti i vyslobodzujúcej Božej moci exodu akoby nachádzalo svoje miesto i v Mt 21,15-16. Deti prevolávajú *Hosanna* Ježišovi, za čo sú nepriamo, no s hnevom kritizované zo strany *vel'kňazov a zákonníkov*, ktorí sa tým stavajú do roly *odporcov*⁴². Ich mocenský postoj je vzápätí pacifikovaný výrokom Ježiša, ktorý sa *nemluvniat a dojčiat* zastáva. Nepriateľský blok totiž po jeho slovách zostáva mlčať. Utláčaní zakusujú v Ježišovej prítomnosti opäť vyslobodenie. Jeho slovo je ich pevnosťou.

Ďalším krokom je uvedomiť si, čo popudzuje *vel'kňazov a zákonníkov* k nepriateľskému postoju. Sú to uzdravenia a volanie detí „*Hosanna...*“ (21,16). Zvolanie detí je odozvou toho, čo už predtým zaznelo od zástupov (porov. 21,9), v chráme však nadobúda hlbší rozmer. Na posvätnom mieste, vyhradenom na oslavu jediného Pána, zaznieva hold Ježišovi, Mesiášovi⁴³. Zrejme práve to spôsobuje pobúrenie náboženských predstaviteľov, ktorí paradoxne nereagujú v Matúšovom podaní na Ježišov čin vyčistenia chrámu, ale na udalosti, ktoré zjavujú Ježišov jedinečný vzťah k Bohu. Lebo hoci Ježiš citovaním žalmu potvrdzuje, že ústami *nemluvniat a dojčiat* si pripravuje chválu Boh, súčasne prijatím ich zvolania dáva za pravdu aj ich vyznaniu, ktorým v ňom rozpoznávajú Božieho Syna.

Ak by sme zhrnuli týchto pár aspektov, môžeme potvrdiť, že udalosť v chráme po Ježišovom slávnostnom vstupe do Jeruzalema, v rámci ktorej zaznieva u Matúša z Ježišových úst úryvok zo Ž 8,3, nesie významný kristologický rozmer⁴⁴. Tento rozmer, ako už bolo spomenuté, naznačuje i List Hebrejom (2,6-9). Ide však v každom prípade o *nóvum* vo vzťahu k pôvodnému

⁴¹ Porov. STRACK – BILLERBECK, *Das Evangelium nach Matthäus*, 854; ALLISON, *The New Moses*, 250-251.

⁴² Ich otázka „Počuješ, čo títo hovoria?“ (21,16a) znie *de facto* ako výčitka: *Urob s tým niečo!* Potvrdzujú tak to, čo o nich zaznieva v Ježišových predpovediach o utrpení (porov. 16,21; 20,18). Porov. SCHNIERINGER, *Psalm 8*, 506: „Der nicht zitierte zweite Teil von Ps 8,3 („wegen deiner Bedränger, um zum Schwiegen zu bringen Feind und Rachgierigen“) wird von Matthäus erzählerisch umgesetzt. Die Hohepriester und Schriftgelehrten verstummen auf das Schriftzitat Jesu hin.“

⁴³ Porov. SCHNIERINGER, *Psalm 8*, 506; GRILLI – LANGNER, *Das Matthäus-Evangelium*, 323.

⁴⁴ Kristologickú interpretáciu spomínajú viacerí autori. Možno spomenúť komentár, ktorý dáva ALONSO-SCHÖKEL, *Trenta salmi*, 77-78: „ciò che nel salmo si riferiva a Dio, in Mt si riferisce al «figlio di David»; e il posto dei ribelli è occupato dalle autorità di quel tempo.“

posolstvu ôsmeho žalmu, i priamo jeho v. 3. No ešte väčšmi v Matúšovi rezonuje dimenzia ekleziologická. Obraz *nemlúvniat a dojíciat*, ktorý v posolstve žalmu evokoval Pánových chudobných, odolávajúcich nepriateľovi v dôvere v Božiu moc, sa v evanjeliu potvrdzuje, a súčasne rozvíja v aspekte utrpenia⁴⁵. Nevinné deti, ktoré trpia pre vyznanie Ježiša ako Dávidovho syna, čiže Mesiáša, predstavujú bezbrannú komunitu tých, ktorí Krista nasledujú, a preto sú vydaní napospas nepriateľom. Avšak práve uprostred bezmocnosti zakusujú moc Kristovho slova, prameniaceho z Písma, ktoré stojí na ich strane a stáva sa ich oporou a oslobodením. Uprostred spoločenstva, ktoré sa stáva novým chrámom, postaveným na Kristovi, istým spôsobom už zakusujú eschatologické víťazstvo nad nepriateľom. Tým je v daných historických súvislostiach matúšovskej komunity nepochybne front súkmeňovcov, židov, ktorí ich zo svojho stredu vypudili ako *minim*, ale zrejme i prvé prenasledovania. Viera prežívaná v spoločenstve dáva Kristovým *maličkým* silu obstať voči nepriateľským postojom nenásilným spôsobom.

Cirkevní otcovia sa neskôr pri komentovaní citovaných slov ôsmeho žalmu sústreďujú väčšmi na duchovný rozmer viery. Euzébius napríklad uvádza, že nové spoločenstvo (veriacich) pozostáva z duší detí, ktoré sa takými stali skrze znovuzrodenie v Kristovi, a ako nemlúvňatá a dojícatá zastavili moc kniežat'a tohto sveta⁴⁶. Aj Augustín vo svojej *Expositio psalmodum* vníma v obraze *nemlúvniat a dojíciat* podobne počiatočnú vieru, o ktorej hovorí, že potrebuje byť zdokonalená Božou milosťou⁴⁷. Kassiodorus vníma pozitívny rozmer takejto *detskej* viery, pretože Boh nie je hoden iba chvály zo strany dokonalého človeka, ktorý ho pozná úplne, ale je oslavovaný aj ústami neviniatok a dojíciat, teda tých, čo sa práve vydali na cestu k Pánovi v novosti viery, a to tým väčšmi, že ich *múdrosť* je darom z neba, a nie výsledkom ľudského úsilia⁴⁸.

Z úst žalmistu, ako poznamenáva na okraj širšieho chápania ôsmeho žalmu Childs, zaznieva paradoxné tvrdenie o človeku ako o vládcovi stvorenia,

⁴⁵ Aspekt, ktorý naznačil Childs pri citácii žalmu v Hebr 2,6-8, porov. CHILDS, Psalm 8, 24-26.

⁴⁶ Uvedené podľa BONATO, *I Salmi*, 68.

⁴⁷ Podľa WALTKE – HOUSTON, *The Psalms as Christian Worship*, 249. V tomto kontexte hovorí o tom, že viera predchádza poznanie. Nepriateľmi sú tí, čo odmietajú vierou prijať dielo spásy uskutočnené Ježišom Kristom, porov. BLAISING – HARDIN, *Salmi 1-50*, 110.

⁴⁸ Z diela *Expositio psalmodum*, podľa BLAISING – HARDIN, *Salmi 1-50*, 110.

ktorý je súčasne takmer ničím v porovnaní s nesmiernosťou stvorenia. Nezlučiteľné skutočnosti však autora neprivádzajú k postojú skepticizmu, ale vo svetle skúsenosti a zdanlivého protikladu medzi tým, čo vyznáva, a tým, čo vidí, z neho mohutne prýšči chvála a poklona Stvoriteľovi. Nepýta sa ani *prečo*, otázku takú typickú pre moderného človeka, ale medituje nad týmto nesmiernym darom milosti⁴⁹. Obohatený o novozákonný rozmer sa žalm pre kresťana stáva podnetom rozpoznať svoje miesto medzi maličkými, ktorí vyznávajú uprostred spoločenstva svoju nádej v Krista i v zdanlivo bezmocných situáciách. Veď, ako píše Alonso-Schökel⁵⁰, Kristus učí pravému synovstvu, učí, čo značí duchovné detinstvo: *kto sa nestane malým, nevstúpi do nebeského kráľovstva*.

Zoznam použitej literatúry

- ALLISON, Dale C.: *The New Moses: A Matthean Typology*, Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- ALONSO-SCHÖKEL, Luis: *Trenta salmi: Poesia e preghiera* (Studi Biblici 8), Bologna: EDB, 1982.
- BARBIERO, Gianni: *Il regno di JHWH e del suo Messia. Salmi scelti dal primo libro del Salterio* (Studia Biblica 7), Roma: Città nuova, 2008.
- BAUKS, Michaela – LIESS, Kathrin – RIEDE, Peter (Hrsg.): *Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? (Psalm 8,5): Aspekte einer theologischen Anthropologie. Festschrift für Bernd Janowski zum 65. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2008.
- BLAISING, Craig A. – HARDIN, Carmen S. (eds.): *Salmi 1–50. La Bibbia commentata dai padri* (Antico Testamento 7/1), Roma: Città nuova, 2012.
- BONATO, Vincenzo: *I Salmi nell'esperienza cristiana*. Vol. I: Salmi 1–40 (Quaderni di Camaldoli), Bologna: EDB, 2008.
- CHILDS, Brevard S.: Psalm 8 in the Context of the Christian Canon, *Interpretation* 23 (1969) 20-31.
- CRÜSEMANN, Frank: Die Macht der kleinen Kinder. Ein Versuch, Psalm 8,2b.3 zu verstehen. In: Frank Crüsemann – Christof Hardmeier – Rainer Kessler (eds.): *Was ist der Mensch...? Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments. Hans Walter Wolff zum 80. Geburtstag*, München: Kaiser, 1992, 48-60.
- GRILLI, Massimo – LANGNER, Cordula: *Das Matthäus-Evangelium. Ein Kommentar für die Praxis*, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2010.
- JUHÁS, Peter: *Konferencia Žalmy, Ústna komunikácia* [2012-09-14].
- KRINETZKI, Günter: Zur Stilistik von Psalm 8. In: Johann Auer – Franz Mußner – Georg Schwaiger (eds.): *Gottesherrschaft – Weltherrschaft. Festschrift Bischof Dr. Dr.*

⁴⁹ Porov. CHILDS, Psalm 8, 22-23.

⁵⁰ Porov. ALONSO-SCHÖKEL, *Trenta salmi*, 78.

h.c. Rudolf Graber zum Abschied von seiner Diözese Regensburg überreicht von Professoren der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg, Regensburg: Pustet Verlag, 1980, 23-31.

- LOHFINK, Norbert: Der Messias König und seine Armen kommen zum Sion. Beobachtungen zu Mt 21,1-17. In: Ludger Schenke (ed.): *Studien zum Matthäusevangelium. Festschrift für Wilhelm Pesch* (Stuttgarter Bibelstudien), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1988, 179-200.
- LUZ, Ulrich: *Das Evangelium nach Matthäus*. Teilbd. III: Mt 18–25 (EKK I/3), Neukirchen-Düsseldorf: Neukirchener Verlag, 1997.
- RAVASI, Gianfranco: *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*. Vol. I: 1–50, Bologna: EDB, 2002.
- SIMIAN-YOFRE, Horacio: Čože je človek? Žalm 8 ako meditácia o Gn 1–2, *StBiSl* 1 (2/2009) 105-115.
- SCHNIERINGER, Helmut: *Psalm 8: Text – Gestalt – Bedeutung* (Ägypten und Altes Testament 59), Wiesbaden: Harrassowitz, 2004.
- STRACK, Hermann L. – BILLERBECK, Paul: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. Bd. I: Das Evangelium nach Matthäus erläutert aus Talmud und Midrasch, München: C. H. Beck, 1922.
- TRSTENSKÝ, František: *Úvod do Knihy žalmov*, Ružomberok: PF KU Ružomberok, 2008.
- WALTKE, Bruce K. – HOUSTON, James M.: *The Psalms as Christian Worship. A Historical Commentary*, Grand Rapids, Cambridge: Eerdmans, 2010.
- ZENGER, Erich: Psalm 8. Von der Menschenwürde. In: Frank-Lothar Hossfeld – Erich Zenger: *Die Psalmen*. Vol. I: Psalm 1–50 (NEB.AT 29), Würzburg: Echter, 1993, 77-80.

Zhrnutie

Tematicky veľmi prítlačlivý Žalm 8 nachádza dodnes široký ohlas, a to nielen medzi biblistami. Radí sa k tým žalmom, ktoré cituje Nový zákon na niekoľkých miestach. Vo svojom príspevku sa zameriavam na verše 2b.3, ktoré predstavujú podľa všetkého špecifický prvok neskoršej redakcie (zrejme reflexia exilu a obdobia krátko po ňom). Po krátkej sumarizácii problematiky textovej kritiky (otázka *'āšer l'ñāh* vo v. 2b, *'ōz* vo v. 3) a niekoľkých poznámkach k interpretácii uvedených veršov žalmu, v článku naznačujem perspektívy teologického posolstva, predovšetkým echo udalostí exodu. Následne sa pozornosť obracia k citácii 3. verša žalmu v Novom zákone, presnejšie v kontexte epizódy vyčistenia chrámu a prepuknutia jasavého volania detí na Ježišovu slávu v Mt 21,16. V snahe osvetliť Matúšovo *proprium* epizódy v chráme sa sústreďujem na rolu jednotlivých skupín (*slepi* a *chromi*, *vel'kňazi* a *zákonníci*, *deti*) vystupujúcich v opise evanjelistu. Svetlo poskytujú predovšetkým ďalšie texty evanjelia, v ktorých uvedení protagonisti vystupujú. Zvlášť pri výraze *paides* je podnetná udalosť z Ježišovho detstva, keď krátko po odchode do Egypta evanjelista uvádza zabíjanie betlehenských chlapcov (detí). Prepojenie na udalosť exodu poskytuje aj epizóda v chráme, nové svetlo – deti tvoria súčasť spoločenstva prenasledovaného pre vyznanie Krista, no zároveň už istým spôsobom participujú na moci

jeho víťazstva. Použitie žalmovej citácie v Matúšovi teda rozvíja posolstvo žalmu v kristologickom i ekleziologickom smere.

Kľúčové slová: Božia moc, marginalizovaní, oslobodenie

Summary

Psalm 8 is one of those psalms that elicit a wide range of reactions, and not only among scholars. It is cited in the New Testament several times. The present article focuses on verses 2b and 3 which are probably influenced by later redaction (during the time of the Exile and shortly after). After a textual critical overview of these verses (the question of *'āšer' nāh* and *'ōz*) as well as some notes regarding their interpretation, the article proceeds to consider their theological content, in particular from the perspective of the Exodus events. The second part of the article deals with the New Testament citation of Ps 8:3 in Mt 21:16, in the context of Jesus' cleansing of the Temple and the children's acclamation of him. Unlike the other Synoptic accounts, the one of Matthew introduces – along with the *chief priests – the blind and the lame*, and also *the children*. Their role here, as well as in other Matthean texts where children are involved, is to aid in understanding Jesus' point in citing the Psalm in 21:16. Particularly inspiring, in connection with the expression *paides*, is the episode at beginning of the gospel about the massacre of the infants. The link to the Exodus events sheds light on the Temple episode, too. Children represent the community persecuted for its confession of Christ while, at the same time, already participating in His victorious power. In citing the Psalm, therefore, Matthew develops its christological and ecclesiological dimensions.

Keywords: power of God, marginaziled, release

Marek Vaňuš SVD
Collegio del Verbo Divino
Via dei Verbiti, 1
I – 00154 ROMA, Italia
vanus@svd.sk

Vojnový zvitok XII a jeho alúzie na Žalm 24

Libor Marek

Úvod

Jeden z najlepšie zachovaných dokumentov spomedzi zvitkov od Mŕtveho mora je *Vojnový zvitok synov svetla proti synom temnoty*. Toto dielo doslovne cituje alebo sa odvoláva na mnoho biblických textov. Až asi 90 z celkového počtu približne 200 implicitných biblických citácií a alúzií je sústredených v stĺpcoch X–XIV¹. Sú to poetické a liturgické texty, ktoré čerpajú aj z viacerých žalmov. Jeden z týchto hymnov sa nachádza v XII,7-16 a používa materiál zo Žalmu 24.

Cieľom tohto príspevku je ukázať použitie alúzií na Ž 24 vo Vojnovom zvitku a tiež spôsob, ako v ňom bol tento žalm chápaný. Osobitne uvidíme, ako Božia prítomnosť v armáde – inšpirovaná niektorými výrazmi zo Ž 24 – dáva istotu nespochybniteľného víťazstva v eschatologickom konflikte, ktorý je opísaný vo Vojnovom zvitku. Táto prítomnosť – majúci predovšetkým teologickú hodnotu – sa stane rozhodujúcim faktorom pre výsledok konfliktu. Ďalej si všimneme, ako text vlastným spôsobom prepracováva materiál zo Ž 24. Odvodzuje z neho istotu, že z víťazstva budú profitovať ľudia zapojení do vojny a mestá (Jeruzalem a mestá Judska), ktoré získajú bohatstvo národov. Táto myšlienka sa zakladá na Božom predurčení.

1 Žalm 24

Na úvod najprv krátko predstavíme Ž 24 a spomenieme najdôležitejšie diskutované otázky, ktoré sa s ním spájajú. Ohľadom štruktúry žalmu ako i jeho integrity sa dosiahol všeobecný konsenzus, no stále ostáva nezodpovedaná otázka o jeho možnom pôvode vo vojnovom kontexte a tiež o jeho eventuálnom použití v liturgii.

¹ CARMIGNAC, Les citations, 235-239.384-390.

1.1 Štruktúra

Vedecká diskusia dosiahla pri Ž 24 zhodu vo viacerých bodoch. Vo všeobecnosti sa uznáva kompozičný charakter žalmu a boli identifikované tri hlavné časti: úvodná oslava Pána za ustanovenie sveta a vládu nad ním (24,1-2); liturgia Tóry (Toraliturgie) (24,3-6); liturgia pri bránach (24,7-10)².

Napriek chýbajúcej kompozičnej a tematickej zhode medzi týmito časťami je integrita a jednotné poslanstvo žalmu dosiahnutá použitím istých literárnych prostriedkov. Spoločné poetické črty a ideológia garantujú kompozičnú jednotu žalmu, ktorá existuje aj popri tematických rozporoch medzi tromi hlavnými časťami³. Inými slovami, sú tu použité lexikálne a konceptuálne prostriedky, ktoré predstavujú vstup Pána do chrámu paralelne so vstupom pútnikov⁴. Otvorenie brán zdôrazňuje príchod Jahveho do jeho chrámu (Ez 43,4; Ž 68,25-26) a táto Božia kontingencia umožňuje jeho stretnutie s človekom⁵.

1.2 Kontext

Doterajšie štúdie o presnom kontexte žalmu nepriniesli jednoznačné výsledky. V minulosti boli vyslovené rozličné názory, avšak nie vždy sa dostatočne zakladali na samotnom texte žalmu. V nasledujúcej časti krátko predstavíme základné hypotézy.

Napriek návrhu chápať tento žalm vo vzťahu k udalosti zasvätenia jeruzalemského chrámu Júdom Makabejským (164 pred Kr.)⁶, staršie datovanie do predexilového obdobia sa zakladá na širšom vedeckom konsenze⁷. Liturgia pri bránach v 24,7-10 je považovaná za najstaršiu časť žalmu. Toto tvrdenie je

² KRAUS, *Psalms*, 311. Liturgický charakter posledných dvoch častí sa zakladá na ich obsahu: vstupovanie do chrámu a dialogický charakter textu.

³ MAZOR, Psalm 24, 303-316.

⁴ WEBER, *Die Psalmen*, 130. Napriek otázkam o spôsobe nadviazanosti troch hlavných častí je zrejme, že celý žalm sa v neskoršom období používal v židovskej liturgii. Septuaginta dáva tomuto žalmu nadpis, ktorý ho zaraďuje do prvého dňa v týždni. Podobne Talmud vníma liturgické asociácie v prvých dvoch veršoch a ich vzťah k stvoreniu, porov. CRAIGIE, *Psalms*, 211-212.

⁵ PODELLA, *Transformationen*, 121-123; WEBER, *Theologie und Spiritualität*, 76-77.

⁶ TREVES, *The Date of Psalm 24*, 428-434.

⁷ HOSSFELD – ZENGER, *Die Psalmen*, 156.

zdôvodnené podobnosťou s inými predexilovými poetickými kompozíciami (napr. Ž 77,12-20; 93; 94) a možným vplyvom starej kanaánskej liturgie⁸. Uvedené verše sú aj východiskom pre stanovenie *Sitz im Leben* žalmu: predpokladaná úloha tejto liturgie pri bránach (24,7-10) sa následne rozširuje a klasifikácia danej sekcie sa aplikuje na celý žalm. Výsledkom sú rozličné návrhy, ktoré sa snažia opísať pôvodný kontext žalmu⁹.

Viacerí exegeti sa snažia identifikovať udalosť naznačenú v texte a určiť jej miesto v slede liturgických slávení odohrávajúcich sa v jeruzalemskom chráme. Niektorí zastávajú názor, že uvedená liturgia pripomína Dávidovo prenesenie archy do Jeruzalema (2 Sam 6,12-19), alebo zasvätenie chrámu (1Kr 8)¹⁰. Udalosť prenesenia archy by sa takto opakovala počas jesenného sviatku, kedy by sa konala procesia s archou¹¹ a žalm by bol prednášaný dvoma striedajúcimi sa chórmami počas liturgie¹².

Alternatívou a rozvinutím tohto návrhu je vsadenie tematiky archy do vojnového kontextu¹³. Žalm by tak bol piesňou na oslavu vojenského víťazstva pri príležitosti návratu archy z boja. Oslavujúc symbolický Boží vstup, žalm by sprevádzal procesiu, ktorá by pri chrámových bránach žiadala o vstup¹⁴. Na pozadí by bol obraz Boha ako vojenského hrdinu (podobne ako v Ž 132)¹⁵.

Ako liturgický kontext sa zdá byť najvhodnejší cyklus jesenných sviatkov, no aj tak je priama identifikácia s konkrétnym sviatkom neistá. Žalm mohol byť určený na sviatok intronizácie Jahveho (podobne ako Ž 47)¹⁶. Na základe mezopotámskych paralel vieme, že miestom tohto sviatku by bol začiatok nového roka, teda jeseň, no jeho slávenie v Izraeli nie je doložené. V širšom kontexte možnej inšpirácie žalmu stojí za pozornosť mezopotámska tradícia, ako aj texty z Kanaánu i zo Starého zákona, ktoré spomínajú mýtus božského bojovníka vracajúceho sa po víťazstve do zhromaždenia, kde

⁸ HOSSFELD – ZENGER, *Die Psalmen*, 157.

⁹ RAVASI, *Il Libro dei Salmi*, 452-454.

¹⁰ WEBER, *Die Psalmen*, 130.

¹¹ CROSS, *Canaanite Myth*, 93.97; KRAUS, *Psalms*, 312.

¹² DAHOOD, *Psalms*, 151.

¹³ KRAUS, *Teologia dei Salmi*, 118.

¹⁴ GUNKEL – BEGRICH, *An Introduction*, 72.74.

¹⁵ DE ROBERT, *Arche et guerre sainte*, 52.

¹⁶ MOWINCKEL, *Psalmenstudien*, 3-209; MOWINCKEL, *The Psalms*, 170-172.177-179; CROSS, *Canaanite Myth*, 93.

je korunovaný za zvrchované božstvo¹⁷. Navrhnuté lexikálne vzťahy (24,7) však nie sú dostatočné na dokázanie bezprostredného súvisu s mytologickými textami. Na druhej strane, myšlienka Božieho vládnutia súvisí s obnovením zmluvy (takisto v kontexte jesenných sviatkov!) a takéto spojenie je viac v súlade s biblickou tradíciou¹⁸.

Vyššie spomenuté návrhy nie sú dosť presvedčivé, nakoľko samotný text neposkytuje dostatok indícií: Archa sa výslovne nespomína a text neobsahuje jasné tvrdenia o procesii alebo rituálnom vstupe do chrámu, ktoré by umožnili dať ho do vzťahu s konkrétnou situáciou alebo špecifickým sviatkom¹⁹.

Neskoršia recepcia žalmu môže byť užitočná v kontexte prebiehajúcej diskusie. Hoci táto recepcia sama osebe neurčuje pôvodný kontext žalmu, predsa nám objasňuje jeho porozumenie. Takisto ukazuje, ako neskorší autori vnímali cieľ a funkciu žalmu. Výhodou každého nasledovného použitia je, že ukazuje, akým smerom sa žalm ponúkal pre neskoršiu interpretáciu.

Celá úvaha o funkcii Ž 24 v jeho novom kontexte (Vojnového zvitku) sa musí zakladať na vyhodnotení samotného Vojnového zvitku.

2 Úvod do Vojnového zvitku

Ako sme spomenuli v úvode, Vojnový zvitok z Kumránu používa v hymne v stĺpci XII niektoré výrazy zo Ž 24. Skôr, ako sa budeme zaoberať týmto hymnom, krátko predstavíme celý dokument: jeho literárny druh, datovanie, pôvod a štruktúru.

Celkový cieľ tohto diela je stále predmetom diskusií, čo je z veľkej časti zapríčinené stavom zachovaného manuskriptu (1QM), z ktorého chýbajú niektoré časti textu. Na začiatku výskumu bolo dielo považované za čisto idealistický a liturgický text²⁰. Hoci text obsahuje viaceré teologické myšlienky a vyjadrenia²¹, predsa jestvujú presvedčivé dôvody chápať ho skôr ako

¹⁷ CLIFFORD, *Psalms*, 134.

¹⁸ KRAUS, *Psalms*, 86-89.

¹⁹ PODELLA, Transformationen, 112-114. Celý problém sa komplikuje aj z dôvodu našej nedostatočnej vedomosti o liturgických sláveniach v starovekom Izraeli. Ich doloženie v dostupných zdrojoch je nedostatočné a neumožňuje určiť ich priamy súvis s daným žalmom, porov. SEYBOLD, *Psalmen/Psalmenbuch*, 612.

²⁰ CARMIGNAC, *La règle de la guerre*, XI-XII.

²¹ DUHAIME, *The War Scroll*, 85-87.

„realistickú“ kompozíciu podobnú vojenskému manuálu, v ktorom liturgické sekcie zohrávajú určitú úlohu²². Nakoľko dielo reflektuje špecifické historické okolnosti druhého alebo prvého storočia pred Kr., možno ho pokladať za praktickú kompozíciu, ktorá opisuje eschatologickú vojnu proti nepriateľom židovského národa. Celková perspektíva textu je kompletne zničenie národov počas veľkej vojny, ktorá sa uskutoční na začiatku posledných dní²³. Vždy je možné pochybovať o stupni realizmu pri opisovaní očakávaných eschatologických udalostí a je zrejmé, že text je ovplyvnený fantastickými predstavami, ktoré sú kombinované s teologickým posolstvom. Dokument však primárne obsahuje praktické informácie o stratégii a taktike pre armádu. Tieto informácie sú odpoveďou na predchádzajúce Božie zjavenie. V texte sa komunikuje nemenný scenár vojny a sled udalostí stanovený Bohom²⁴.

V otázke datovania dokumentu nebol zatiaľ dosiahnutý vedecký konsenzus²⁵. Datovanie do polovice prvého storočia pred Kr. sa zakladá na paleografickej analýze manuskriptu 1QM a je podporené porovnaním dokumentu so stratégiou a organizáciou rímskeho vojska, ako je doložené v Palestíne po jej dobytí v 63 pred Kr.²⁶. Tento názor bol spochybnený tvrdením, že Vojnový zvitok nemožno vnímať ako dielo zostavené podľa grécko-rímskych taktických manuálov²⁷. Spomenutá závislosť od rímskej vojenskej stratégie bola popretá²⁸ a navrhuje sa skoré datovanie do obdobia makabejských vojen²⁹.

²² DAVIES, War Rule, 876.

²³ SCHIFFMAN, War in Jewish Apocalyptic Thought, 486-487.

²⁴ ALEXANDER, The Evil Empire, 21-23.

²⁵ Detailný prehľad jednotlivých hypotéz o datovaní a pôvode Vojnového zvitku je k dispozícii: IBBA, *Le ideologie*, 23-27.

²⁶ YADIN, *The Scroll*, 243-246.

²⁷ DUHAIME, The War Scroll, 150.

²⁸ GMIRKIN, The War Scroll, 89-129.

²⁹ Rok 163 pred Kr. ako presný čas vzniku bol stanovený na základe istých podobností medzi Vojnovým zvitkom a viacerými apokalyptickými dielami druhého storočia pred Kr. (Daniel, Apokalypsa týždňov, Zvieracia apokalypsa, Kniha Jubileí). Spoločným literárnym prostriedkom v týchto dielach je použitie chronologických schém, ktoré delia dejiny na periódy a obdobia. Takto sa podáva interpretácia autorovej minulosti, prítomnosti a budúcnosti. Historická kríza v prítomnosti sa pokladá za znak prichádzajúceho eschatologického konfliktu a nasledujúceho obdobia Božej priazne. Druhým spoločným znakom je prechod od *ex eventu* opisu udalostí ku skutočnej predpovedi. Tento prechod ukazuje dátum vzniku diela, porov. GMIRKIN, Historical

Ďalším diskutovaným aspektom Vojnového zvitku je jeho redakčná história. Najmä objavenie a analýza viacerých fragmentov zo 4. kumránskej jaskyne, ktoré súvisia s vojnovou tematikou³⁰, podporujú konsenzus autorov o kompozičnom charaktere diela a o komplexnom redakčnom procese spracovávania „vojnových materiálov“³¹. Viaceré protirečenia a napätia v texte, ako aj použitie starších materiálov, dosvedčujú kompozičnú históriu textu.

V našom prípade je dôležité zohľadniť literárnu štruktúru spisu v jeho záverečnej podobe. Jestvuje všeobecná zhoda o základnom rozdelení textu na nasledovné časti³²:

I	Úvod
II–IX	Organizácia a taktika
IX–XIV	Vojnové modlitby
XIV–XIX	Vojna proti Kittim

My sa zameriame na časť X–XIV³³. Uvedené stĺpce sa od predchádzajúceho a nasledovného textu odlišujú obsahom i formou. Obsahujú vojnové modlitby, nazývané aj hymny, alebo liturgické modlitby.

Allusions, 175-185. Vo Vojnovom zvitku je v stĺpcoch I a II prítomný paralelný prechod od historického materiálu k nerealistickým očakávaniam ohľadom budúcnosti. Interná analýza dokumentu dokáže odlišiť odkazy na historické udalosti od predpovedí budúcnosti, a tak umožňuje datovanie celej kompozície, porov. GMIRKIN, *Historical Allusions*, 185-203.

³⁰ Prehľad existujúcich manuskriptov a fragmentov je k dispozícii: SCHULTZ, *Conquering the World*, 17-30. Tieto manuskripty sú v rozličnom vzťahu k IQM: (a) niektoré sú kópiami recenzie podobnej s IQM, (b) iné predstavujú kópie odlišných recenzií, alebo (c) sú to kópie odlišného diela, porov. DUHAIME, *The War Texts*, 40. Je možné, že existovali odlišné tradície včlenené do záverečnej verzie Vojnového zvitku, alebo súčasné materiály mohli pochádzať z odlišných recenzií súvisiacich na základe obsahu. Napriek svojmu kompozičnému charakteru má Vojnový zvitok svoju vnútornú logiku a jasné poslanstvo, porov. GARCÍA MARTÍNEZ, *The War Scroll*, 316.

³¹ Tento názor zastávajú rovnako skorší i súčasní autori skúmajúci dokument: HUNZINGER, *Fragmente*, 131-133; BECKER, *Das Heil Gottes*, 43-50; DAVIES, *IQM*, 20-23; IBBA, *Il "Rotolo della guerra"*, 42-43; DUHAIME, *The War Texts*, 60-61; SCHULTZ, *Conquering the World*, 43.71; GARCÍA MARTÍNEZ, *The War Scroll*, 305-306.

³² Prehľad rozličných návrhov ponúka SCHULTZ, *Conquering the World*, 83-85; my nasledujeme DUHAIME, *War Scroll*, 80.

³³ Väčšina komentárov vníma stĺpce X-XIV ako literárnu jednotku, ktorá existovala samostatne ako zbierka piesní inšpirovaných z hľadiska obsahu a formy viacerými biblickými textami: ZHU-EN, *A Model for the Composition*, 265; GARCÍA MARTÍNEZ, *The War Scroll*, 312. Typickým pre tieto texty je zdôrazňovanie spoločenstva

Jednotlivé hymny vo vybratej sekcii je možné rozlíšiť na základe ich obsahu, chronológie vojny, jestvujúcich rubriík³⁴ a medzier ponechaných v texte³⁵. My sa zameriame na hymnus XII,7-16.

3 Hymnus XII,7-16

V nasledujúcej časti poskytneme všeobecný úvod k modlitbe, ktorú možno nazvať podľa jej úvodných slov: „A ty, Bože“ (וְאַתָּה אֱלֹהִים). Po delimitácii textu bude nasledovať umiestnenie do chronológie eschatologickej vojny a porovnanie s paralelnou verziou v stĺpci XIX. Nakoniec uvedieme text modlitby s prekladom.

3.1 Úvod do hymnu

Dôležitým kritériom pre identifikáciu textu XII,7-16 ako samostatnej jednotky sú prázdne riadky, ktoré v manuskripte nechal autor / pisateľ. Prázdny riadok XII,6 naznačuje zmenu oproti predchádzajúcej modlitbe. Napriek tomu, že modlitba v XII,1-5 má obsah podobný s XII,7-16 (zástup anjelov je prítomný v ľudskej armáde), jestvujú medzi nimi aj významné rozdiely: zatiaľ čo hymnus XII,1-5 používa tretiu osobu (rozprávač) a opisuje ľudskú armádu, hymnus XII,7-16 konzistentne používa prvú osobu plurálu. Vzhľadom na to, že sa nezachovala spodná časť stĺpca XII, skutočný záver hymnu nie je doložený. Rubriky na začiatku stĺpca XIII však ukazujú, že v XIII,1 začína nová modlitba.

Náš text nie je uvedený rubrikami, takže v tomto prípade nepoznáme jeho explicitnú funkciu. Na základe paralel medzi textami XVIII–XIX a XII–XIV sa zdá, že modlitba je určená pre moment počas samotného boja³⁶.

používaním prvej osoby plurálu, čím sa posilňuje spolupatričnosť tých, ktorí sa zúčastňujú na vojne a dané modlitby sa ich týkajú, porov. DUHAIME, Le ‘nous’ identitaire, 409-417.

³⁴ Rubriky sú časti textu uvedené ako úvody do niektorých z modlitieb. Často opisujú toho, kto tieto modlitby prednáša a príležitosť, pri ktorej sú prednesené (napr. XIII,1-2).

³⁵ Celý zvitok obsahuje viacero prázdnych riadkov, ako ich zanechal autor/pisateľ (napr. XI,12b; XII,13.16b). Tieto pomáhajú pri skúmaní vzťahov medzi jednotlivými textovými jednotkami. Práve prázdne riadky sa používali na delenie textu; porov. TOV, *Scribal Practices*, 143-163.

³⁶ Paralelná verzia našej modlitby zachovaná v stĺpci XIX má pred sebou iné modlitby určené na obdobie počas boja (XVI,15–XVII,9). Preto je pravdepodobné, že aj

Ako sme už spomenuli, tá istá modlitba sa zachovala v dvoch verziách v stĺpcoch XII a XIX. Verzia v stĺpci XII obsahuje dva dodatky v porovnaní s XIX. V riadkoch XII,8b-9a je pridaná veta „národ svätých sú [naši] hrdi[novia a] zástup jeho anjelov je zaradený medzi nami. Vojnový hrdina je v našom zhromaždení“ a v XII,13 je pridané „Zažiar radosťou, Jeruzalem!“. Táto skutočnosť môže byť výsledkom redakčného procesu, v ktorom hymnus pôvodne určený pre *boj proti Kittim* (opísaný v XV–XIX) bol rozšírený a adaptovaný, aby spĺňal kritériá na *boj divízií* v súlade s X–XIV³⁷.

3.2 Text a preklad

7	ואתה אל ננורא] בכבוד מלכותכה ועדת קדושיכה בתוכנו לעזר עולמינ] ונתנו בוז למלכים לענ
8	וקלס לנבורים כיא קדוש אדוני ומלך הכבוד אתנו עם קדושים גבונרים וצבא מלאכים בפקודינו
9	ונבור המלח[מה] בעדתנו וצבא רוחיו עם צעדינו ופרשינו כעננים וכעבי של לכסות ארץ
10	וכזרם רביבים להשקות משפט לכול צאצאיה קומה גבור שבה שביכה איש כבוד ושול
11	שללכה עושי חיל תן ידכה בעורף אויביכה ורגלכה על במותי חלל מחץ גוים צריכה וחרבכה
12	תואכל בשר אשמה מלא ארצכה כבוד ונחלתכה ברכה המון מקנה בחלקותיכה כסף וזהב ואבני
13	חפץ בהיכלנ]תיכה ציון שמחי מאדה והופיעי ברנות ירושלים והגלנה כול ערי יהודה פתחי
14	שערנ]ך תמיד להביא אליך חיל גואים ומלכיהם ישרתוך והשתחוו לך כול מעניך ועפר
15]רגליך ילחכו בנות עמי צרחנה בקול רנה עדינה עדי כבוד ורדינה במלכות ..]
16] ..]שראל למלוך עולמים . [] []

naša modlitba bola určená na tento moment, porov. SCHULTZ, *Conquering the World*, 278-279.

³⁷ SCHULTZ, *Conquering the World*, 279-282.

- 7 A, Ty, Bože si vzne[šený] v sláve tvojej kráľovskej moci a zhromaždenie tvojich svätých je uprostred nás pre večnú pomoc. [Uká]žeme kráľom zvrchovanosť, výsmech
- 8 a posmech hrdinom. Ved' Pán je svätý a Kráľ slávy je s nami, národ svätých sú [naši] hrdi[novia a] zástup jeho anjelov je zaradený medzi nami.
- 9 Vojnový hrdina je v našom zhromaždení a zástup jeho duchov je s našimi krokmi. Naši jazdci sú [ako] mračná a oblaky rosy, ktoré pokrývajú zem
- 10 ako prudký dážď, ktorý vrhá spravodlivosť na všetko jej potomstvo. Povstaň, hrdina, odved' svojich zajatcov, Muž slávy
- 11 pozbieraj korisť, ty, ktorý konáš udatné skutky! Polož svoju ruku na krk svojich nepriateľov a svoju nohu na hřby zabitých! Znič národy, tvojich nepriateľov, a nech tvoj meč
- 12 pohltí vinné telo! Naplň svoju krajinu slávou a svoje dedičstvo požehnaním: nech sú stáda dobytky na tvojich poliach, striebro, zlato a vzácne
- 13 kamene v tvojich palácoch! Teš sa, Sion, nesmierne! Zažiar radosťou, Jeruzalem! Jasajte, všetky mestá Judska! Otvor
- 14 svoje brán[y] natrvalo, aby sa ti prinieslo bohatstvo národov! Ich králi ti budú slúžiť, všetci vaši utláčatelia sa pred tebou sklonia, prach
- 15 [tvojich nôh budú lízat'. Dcér]y môjho národa, volajte radostným hlasom! Ozdobte sa slávnostnými ozdobami! Vládnite nad kráľovst[vom...]
- 16 [...a] Izrael vládnuť naveky.

4 Použitie Žalmu 24 v hymne

V nasledujúcej časti sa zameriame na výrazy zo Ž 24 použité vo Vojnovom zvitku. Najprv ukážeme všeobecnú charakteristiku hymnu a nasledovať bude diskusia o tom, ako alúzie na Ž 24 zapadajú do tohto typu textu.

4.1 Charakter hymnu

Hymnus XII,7-16 v sebe kombinuje viacero dimenzií. Jeho liturgický charakter v kombinácii s vojenským kontextom navodzuje ideu svätej vojny. Tieto aspekty vysvetlíme bližšie.

Celá sekcia X–XIV má explicitný liturgický charakter: obsahuje hymny a modlitby, ktoré mali byť prednášané pred bitkou, počas nej a po nej. Liturgický charakter je zvýraznený aj rubrikami v texte (napr. XII,20b–XIII,2a; XIV,2-4a). Tieto poskytujú inštrukcie o presných časoch, osobách a povinnostiach pri prednášaní hymnov a pri liturgických sláveniach. Hymnus XII,7-16 obsahuje viacero znakov typických pre liturgické a hymnické texty, napr. niektoré charakteristiky Boha v úvode do hymnu (XII,7-8): jeho sláva a svätosť³⁸. Takisto jestvujú iné hymny, ktoré s naším zdieľajú niektoré tematické motívy³⁹. Je preto odôvodnené klasifikovať daný text ako liturgický.

Liturgická kompozícia sa vzťahuje aj na vojenský kontext boja proti nepriateľom: používa sa vojenská terminológia (XII,8b: Zástup jeho anjelov je zaradený medzi nami; XII,9: Vojnový hrdina...; zástup jeho duchov...; naši jazdci), spomína sa porážka nepriateľov (XII,7b-8a.10.11) a opisuje sa korisť získaná pri bitke (XII,11.14.15). Hoci víťazstvo ešte nie je dosiahnuté, pokladá sa za isté: po prosbe o Božiu pomoc (XII,10b-12) bezprostredne nasleduje výzva Sionu, Jeruzalemu a mestám Judska na oslavu za nastávajúce víťazstvá, ktoré sa pokladajú za isté (XII,13-16).

³⁸ „Sláva“ je častým Božím atribútom v diele Hodayot (1QHa V,8[19].17[28]; VII,23[33]; VIII,17[27]); „svätosť“ sa vyskytuje v iných hymnoch v súvislosti s Bohom (1QHa III,9; V,7; VII,26.30).

³⁹ Dielo 1Q34 + 1Q34bis (Modlitby na sviatky) je tematicky podobné: Božia činnosť v prospech spoločenstva vedie k vyjadreniu vďačnosti a radosti (Frag. 1 + 2 = 4Q509 3); hriešnici budú zničení, zatiaľ čo spravodliví budú zachránení (Frag. 3 col. I = 4Q509 97–98). Boh zachraňuje chudobných od ich nepriateľov (1QHa X,20-39).

Oba aspekty (liturgický a vojenský) spolu navodzujú tému svätej vojny, na ktorej sa zúčastňuje Boh i ľudia⁴⁰. Boh a nadprirodzené sily sú prítomné v armáde (XII,8-9a: Kráľ slávy je s nami,... zástup jeho anjelov je zaradený medzi nami; Vojnový hrdina je v našom zhromaždení a zástup jeho duchov je s našimi krokmi). Zaznieva prosba o Božie mocné činy v prospech ľudu (XII,10b-12). Paralelne k Bohu stoja ľudia, ktorí sa takisto zúčastňujú na vojne. Spomínajú sa aj s ich armádou v XII,7-10: uprostred nás; s nami; naši hrdinovia; v našom zhromaždení; s našimi krokmi) a armáda je doplnená nadprirodzenými silami.

4.2 Alúzie na Žalm 24

Celý hymnus obsahuje viacero alúzií na rôzne biblické texty. Nerobí však systematickú exegézu jedného špecifického textu, ale používa rôzne texty ako model pre vlastný jazyk, čím vzniká nová „biblická“ kompozícia. Takto sa použitím alúzií a asociácií potvrdzuje autorita biblických textov pre kumránsku komunitu⁴¹.

Všimnime si teraz, ako sa alúzie na Ž 24 zhodujú so všeobecným charakterom hymnu a prečo bol Ž 24 pokladaný za vhodný pre tento nový kontext.

(a) Žalm 24 obsahuje viacero Božích titulov. Náš hymnus používa výraz „Kráľ slávy“ (מֶלֶךְ הַכְבוֹד) v XII,8. Táto syntagma sa nenachádza nikde inde v Starom zákone, okrem Ž 24,7-10, kde je použitá ako titul zopakovaný 4-krát a určený pre postavu, ktorá je definovaná ako Pán (24,8). Aj náš hymnus ju používa v tomto zmysle, keď sa ňou opisuje Boh (XII,8): je v apozícií k predchádzajúcemu Božiemu titulu „Pán je svätý“ (קְדוֹשׁ אֲדֹנָי).

Žalm 24 používa v tomto prípade vojnový slovník a titul „Kráľ slávy“ je postupne vysvetlený ako „Jahve je vojnový hrdina“ (יְהוָה גִּבּוֹר מִלְחָמָה). Toto je zároveň druhý prípad, keď sa Boží titul z Ž 24,8 používa v našom hymne (hoci s vynechaním Tetragramu): XII,9 „vojnový hrdina“ (גִּבּוֹר הַמִּלְחָמָה).

⁴⁰ Koncept svätej vojny označuje vojnu, ktorá je vyhlásená, vedená a vyhratá samotným Bohom. Má paralely s vojnou pri obsadzovaní zaslúbenej zeme. Boh sa zúčastňuje na bojoch armády a vyžaduje sa liturgická podpora; SCHIFFMAN, War in Jewish Apocalyptic Thought, 478.

⁴¹ FISHBANE, Interpretation, 356-357.

Boh s takouto vojnovou konotáciou je explicitne situovaný do zhromaždenia (alebo armády pripravenej na boj) v 1QM XII. Text v oboch prípadoch používa zámená v prvej osobe plurálu „Kráľ slávy je s nami; Vojnový hrdina je v našom zhromaždení“ (מֶלֶךְ הַכְבוֹד אִתָּנוּ; נְבוֹר הַמִּלְחָמָה בְּעִדְתָנוּ). Tým sa dodáva istota a povzbudenie pre ľudí ohľadom výsledku vojny. Prítomnosť silného hrdinu v armáde je zárukou úspechu: motívy nadprirodzenej pomoci a ľudského úspechu sú kombinované najmä v XII,7b-10a⁴². Neskôr zaznieva prosba, aby hrdina zasiahol (imperatívy v XII,10b-13a). Výsledkom je, že z víťazstva ľudia naozaj profitujú. Sú to tí, ktorí sa zúčastnili boja (v kontexte Vojnového zvitku sú to synovia svetla) a symbolicky sú zastúpení Jeruzalemom a mestami Judska, do ktorých prúdi bohatstvo národov (XII,13-16).

(b) Druhá alúzia na Ž 24 sa nachádza v XII,13-14. Používa sa tu materiál zo Ž 24,7.9, hoci iba v obmedzenom rozsahu a s viacerými zmenami v samotnom texte. Autor hymnu používa iba niektoré výrazy a prispôbuje ich svojmu zámeru, čím sa dosahuje výsledná verzia „Otvor svoje brán[y] natrvalo, aby sa ti prinieslo bohatstvo národov!“ (פְּתַחֵי שַׁעֲרֵיךָ תַמִּיד לְהַבִּיא אֵלֶיךָ חַיִל) (גִּוְאִים). Sú to významné zmeny v porovnaní so Ž 24,7.9 „Zdvihnite, brány, svoje hlavice a vyvýšte sa, brány prastaré, lebo má vstúpiť kráľ slávy“ (שָׂאוּ שַׁעֲרֵים רְאשֵׁיכֶם וְהִנָּשְׂאוּ פְתָחֵי עוֹלָם וַיָּבֹא מֶלֶךְ הַכְבוֹד) (פְּתָחֵי). Výraz „brány“ (פְּתָחֵי) je zmenený z podstatného mena v pluráli na sloveso v imperatíve. Teraz sa vzťahuje na Jeruzalem, čo je posledný menovaný subjekt v ženskom rode. Príslovka „prastaré“ (עוֹלָם) vzťahujúca sa na „brány“ je nahradená výrazom „natrvalo“ (תַּמִּיד), ktorý charakterizuje samotné otváranie. Takto výsledný text vyzýva, aby brány ostali otvorené. Cieľom nie je príchod kráľa slávy, ale prinesenie bohatstva národov (XII,14): „aby sa ti prinieslo bohatstvo národov“ (לְהַבִּיא אֵלֶיךָ חַיִל גִּוְאִים). Konzekutívny vajjiktol וַיָּבֹא je zmenený na infinitív לְהַבִּיא, ktorý uvádza účelovú vetu.

Text v Ž 24,7-10 opisuje prípravu na príchod Pána, pravdepodobne po víťaznej bitke. Podobný vojenský kontext sa predpokladá aj v hymne XII vo Vojnovom zvitku. Tu sa však čiastočne mení dôraz a z daného víťazstva budú

⁴² Oba motívy sú dané do logickej súvislosti použitím častice כִּי v XII,8: כִּי קָרוֹשׁ אֲדוֹנֵי. Božia prítomnosť v armáde a jeho svätosť vysvetľujú očakávaný výsledok: „Ukážeme kráľom zvrchovanosť, výsmech a posmech hrdinom“ (נַתַּנוּ בּוֹ לְמַלְכִים לַעַן) (וּקְלַם לְנַבְוִרִים).

profitovať ľudia, ktorí sa na vojne zúčastnili, čiže synovia svetla. Text vzbudzuje istotu o víťazstve a akcii, ktoré treba vykonať, má radostný charakter (tri imperatívy v XII,13: Teš sa...! Zažiar...! Jasajte...!). Tento dôraz umožňuje vnímať aspekt slávenia, hoci bez špecifických detailov ohľadom konkrétneho liturgického kontextu.

Záver

Pokúsme sa dať si odpoveď na otázku, prečo niektoré výrazy zo Ž 24 boli pokladané za vhodné na použitie vo Vojnovom zvitku. Začneme niekoľkými metodologickými poznámkami, po ktorých bude nasledovať súhrn celého príspevku.

Pri porovnávaní rozdielnych dokumentov je potrebné vyhnúť sa riziku, aby sa význam novšieho dokumentu (Vojnový zvitok) automaticky neprenášal a neaplikoval na starší dokument (Ž 24). Ďalej treba zohľadniť, že Vojnový zvitok robí iba alúzie na Ž 24 a nepodáva jeho systematickú exegézu. Hymnus vo Vojnovom zvitku používa materiál zo Ž 24, pretože bol pokladaný za vyhovujúci pre tento nový kontext.

Vo Vojnovom zvitku sa kladie dôraz na Božiu prítomnosť v armáde, čím sa dáva istota víťazstva. Tá podporuje ľudí zapojených do vojny v ťažkých časoch. Uvedený zámer dosahuje autor práve použitím terminológie zo Ž 24. Hoci text Ž 24 ani neukončená diskusia o jeho pozadí neumožňujú dať definitívnu odpoveď na to, akú bitku mal autor na mysli (konflikt pri stvorení pripomenutý liturgickým slávením alebo skutočná bitka), použitie tohto materiálu vo Vojnovom zvitku ukazuje, že Ž 24 (alebo aspoň jeho záverečná časť 24,7-10) museli byť vnímané ako zosúladiateľné s explicitným vojnovým kontextom. Myšlienka prítomnosti Boha ako osláveného víťazného bojovníka v Ž 24 je prepracovaná. Podľa Vojnového zvitku, víťazstvo ešte nie je dosiahnuté a stále patrí do eschatologickej budúcnosti v súlade so všeobecným vojnovým scenárom kumránskej komunity.

Bolo spomenuté, že pre Ž 24 sa hľadal súvis s niektorým konkrétnym sviatkom, alebo momentom počas liturgického roka. Na základe Vojnového zvitku nie je možné takéto spojenie dokázať ani vyvrátiť. Liturgický kontext Vojnového zvitku nevyžaduje, aby všetky biblické materiály v ňom použité nutne mali liturgický pôvod.

Posledný prípad použitia Ž 24 je pravdepodobne výsledkom vedomého prepracovania biblického textu. Riadky 13-14 tým, že podstatným spôsobom

menia text, modifikujú aj jeho zámer. Príchod víťazného Pána podľa Ž 24 je zmenený na víťazstvo a zisk ľudí, ktorí sa zúčastnili na vojne a teraz sú symbolicky zastúpení Jeruzalemom a judskými mestami. Budú mať prospech z bohatstva pochádzajúceho od národov. Dosiachnutie spoločného víťazstva podporuje myšlienku jednoty medzi Bohom a spoločenstvom.

Celá pasáž je zostavená z perspektívy Božieho predurčenia. Hoci nie je výslovne definovaná, Božia autorita sa predpokladá odvolaním sa na biblický text a jeho autoritu. Takisto tón výsledného textu nepripúšťa pochybnosti o výsledku a predstavuje ho ako definitívny. Tento dôraz zodpovedá myšlienke Božieho zjavenia, ktoré stanovuje následnosť eschatologických udalostí a zároveň očakáva ľudskú odpoveď. Tá je vo Vojnovom zvitku chápaná ako vojenská stratégia, ktorú treba aplikovať.

Zoznam použitej literatúry

- ALEXANDER, Philip S.: The Evil Empire. The Qumran Eschatological War Cycle and the Origins of Jewish Opposition to Rome. In: Paul M. Shalom – Robert A. Kraft – Lawrence H. Schiffman – Weston W. Fields (eds.): *Emanuel. Studies in Hebrew Bible, Septuagint and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov*, Leiden: Brill, 2003, 17-31.
- BECKER, Jürgen: *Das Heil Gottes. Heils- und Sündenbegriffe in den Qumrantexten und im Neuen Testament*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964.
- CARMIGNAC, Jean: Les citations de l'Ancien Testament dans la Guerre des fils de lumière contre les fils des ténèbres, *Revue Biblique* 63 (1956) 234-260.375-390.
- CARMIGNAC, Jean: *La règle de la guerre des fils de lumière contre les fils de ténèbres*, Paris: Letouzey & Ané, 1958.
- CLIFFORD, Richard J.: *Psalms 1–72: Abingdon Old Testament Commentary*, Nashville: Abingdon, 2002.
- CRAIGIE, Peter C.: *Psalms 1–50*, Waco, Texas: Word Books, 1983.
- CROSS, Frank M.: *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973.
- DAHOOD, Mitchell J.: *Psalms*. Vol. I: 1–50, Garden City, NY: Doubleday, 1966.
- DAVIES, Philip R.: *IQM, the War Scroll from Qumran. Its Structure and History*, Roma: Biblical Institute Press, 1977.
- DAVIES, Philip R.: War Rule. In: *ABD* 6, 1992, 875-876.
- DE ROBERT, Philippe: Arche et guerre sainte, *Études théologiques et religieuses* 56 (1981) 51-53.
- DUHAIME, Jean: The War Scroll from Qumran and the Greco-Roman Tactical Treatises, *Revue de Qumran* 13/1-4 (1988) 133-151.
- DUHAIME, Jean: War Scroll. In: James H. Charlesworth (ed.): *The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1995, 80-203.

- DUHAIME, Jean: *The War Texts. IQM and Related Manuscripts*, London: T&T Clark, 2004.
- DUHAIME, Jean: Le 'nous' identitaire dans les 'prières de la guerre' de Qumrân (IQM X–XIV). In: Daniel Gerber – Pierre Keith (eds.): *Les hymnes du Nouveau Testament et leurs fonctions*. XXIIe congrès de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible (Strasbourg, 2007), Paris: Cerf, 2009, 399-418.
- FISHBANE, Michael A.: Interpretation of Mikra at Qumran. In: Martin J. Mulder (ed.): *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, Assen: Van Gorcum, 1988, 339-377.
- GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino: The War Scroll and Related Literature. War and Peace in the Dead Sea Scrolls. In: Jan Liesen – Pancratius C. Beentjes (eds.): *Visions of Peace and Tales of War. Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook 2010*, Berlin: De Gruyter, 2010, 303-334.
- GMIRKIN, Russel: Historical Allusions in the War Scroll, *Dead Sea Discoveries* 2 (1995) 172-214.
- GMIRKIN, Russel: The War Scroll and Roman Weaponry Reconsidered, *Dead Sea Discoveries* 3 (1996) 89-129.
- GUNKEL, Hermann – BEGRICH Joachim: *An Introduction to the Psalms. The Genres of the Religious Lyric of Israel*, Macon, GA: Mercer University Press, 1998.
- HOSSFELD, Frank-Lothar – ZENGER Erich: *Die Psalmen*. Vol. I: Psalm 1–50, Würzburg: Echter, 1993.
- HUNZINGER, Claus-Hunno: Fragmente einer älteren Fassung des Buches Milhama aus der Höhle 4 von Qumran, *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* 69 (1957) 131-151.
- IBBA, Giovanni: *Il "Rotolo della guerra". Edizione critica*, Torino: Zamorani, 1998.
- IBBA, Giovanni: *Le ideologie del Rotolo della Guerra (IQM). Studio sulla genesi e la datazione dell'opera*, Firenze: Giuntina, 2005.
- KRAUS, Hans-Joachim: *Psalms 1–59: A Commentary*. Vol. I: Psalms 1–59, Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1988.
- KRAUS, Hans-Joachim: *Teologia dei Salmi*, Brescia: Paideia, 1989.
- MAZOR, Yair: Psalm 24: Sense and Sensibility in Biblical Composition, *Scandinavian Journal of the Old Testament* 7 (1993) 303-316.
- MOWINCKEL, Sigmund: *Psalmenstudien*. Vol. II, Kristiania: Kommission bei Jacob Dybwad, 1922.
- MOWINCKEL, Sigmund: *The Psalms in Israel's Worship*, Oxford: Basil Blackwell, 1962.
- PODELLA, Thomas: Transformationen kultischer Darstellungen. Toraliturgien in Ps 15 und 24, *Scandinavian Journal of the Old Testament* 13/1 (1999) 95-130.
- RAVASI, Gianfranco: *Il Libro dei Salmi. Commento e attualizzazione (51–100)*, Bologna: EDB, 1997.
- SEYBOLD, Klaus D.: Psalmen/Psalmenbuch, *Theologische Realenzyklopädie* 27 (1997), 610-624.
- SCHIFFMAN, Lawrence H.: War in Jewish Apocalyptic Thought. In: Lawrence H. Schiffman – Joel B. Wolowelsky (eds.): *War and Peace in the Jewish Tradition*, New York, NY: Yeshiva University Press, 2007, 477-495.
- SCHULTZ, Brian: *Conquering the World. The War Scroll (IQM) Reconsidered*, Leiden: Brill, 2009.
- TOV, Emanuel: *Scribal Practices and Approaches Reflected in the Texts Found in the Judean Desert*, Leiden: Brill, 2004.

- TREVES, Marco: The Date of Psalm 24, *Vetus Testamentum* 10 (1960) 428-434.
- WEBER, Beat: *Werkbuch Psalmen*. Vol I: Die Psalmen 1 bis 72, Stuttgart: Kohlhammer, 2001.
- WEBER, Beat: *Werkbuch Psalmen*. Vol. III: Theologie und Spiritualität des Psalters und seiner Psalmen, Stuttgart: Kohlhammer, 2010.
- YADIN, Yigael: *The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness*, Oxford: Oxford University Press, 1962.
- ZHU-EN, Wee J.: A Model for the Composition and Purpose of Columns XV-XIX of the War Scroll (1QM), *Revue de Qumran* 21/2 (2003) 263-283.

Zhrnutie

Vojnový zvitok nájdený s ďalšími zvitkami v Kumráne pri Mŕtvom mori doslovne cituje alebo sa odvoláva na mnoho biblických textov a takto ich začleňuje do vlastného textu. Veľká časť týchto starozákonných materiálov pochádza z Knihy žalmov.

V stĺpci XII Vojnového zvitku boli identifikované viaceré alúzie na žalm 24. To nám môže pomôcť lepšie pochopiť Ž 24, nakoľko vedecká diskusia ešte nedosiahla konsenzus ohľadom jeho historického pozadia a otázna ostáva aj jeho údajná funkcia v liturgii. Pri štúdiu týchto alúzií sa treba vyhnúť riziku, aby sa význam novšieho dokumentu (Vojnový zvitok) automaticky neprenášal a neaplikoval na starší dokument (Ž 24). Táto neskoršia recepcia ukazuje, ako neskorší autori vnímali cieľ a funkciu žalmu a tiež akým smerom sa žalm ponúkal pre neskoršiu interpretáciu.

Hymnus XII,7–16 bol zrejme určený pre moment počas boja a kombinuje liturgické prvky s vojenským kontextom, čím evokuje ideu svätej vojny. Používa dva Božie tituly zo Ž 24: „Kráľ slávy“ a „Vojnový hrdina“. Explicitná prítomnosť Boha ako mocného hrdinu v armáde dáva istotu budúceho víťazstva.

V druhom prípade je použitý text zo Ž 24,7.9 „Zdvihnite, brány, svoje hlavice a vyvýšte sa, brány prastaré, lebo má vstúpiť kráľ slávy“ a je prepracovaný na „Otvor svoje brány natrvalo, aby sa ti prinieslo bohatstvo národov!“ (XII,13-14). Kontinuita je daná vojenským kontextom, ale dôraz sa presúva a z víťazstva budú teraz profitovať ľudia zapojení do vojny.

Kľúčové slová: eschatologická vojna, Kráľ slávy, Vojnový hrdina, víťazstvo

Summary

The War Scroll from among the Dead Sea Scrolls uses numerous biblical texts in different ways, quoting them explicitly in some instances, but mostly alluding to them and incorporating them into its own compositions. A significant part of this Old Testament material is from the Book of Psalms.

Several allusions to Psalm 24 have been detected in col. XII of the War Scroll. This fact can have an impact on our understanding of Psalm 24, since the scholarly debate has not agreed on its specific historical background yet and its alleged function in the liturgy is still questioned. Studying these allusions, one has to avoid the danger of transferring the meaning of a more recent document (War Scroll) and its use of material from Ps 24 to the older document itself. At the same time, use of the older material shows how it was understood in successive periods plus the possible meanings to which the older document (Ps 24) was opening itself.

Most likely the hymn XII,7-16 was intended for a moment during the actual combat and it combines liturgical features with a military context, thus conveying the idea of holy war. Here the two titles from Ps 24 are being used: “King of glory” and “War Hero”. The explicit presence of God as a strong hero in the army is a guarantee of success and victory, now envisioned for the future. The second instance is a reworking of Ps 24:7.9 “Lift up your heads, O gates; rise up, you ancient portals, that the king of glory may enter” into “Open your gates continuously so that the wealth of the nations can be brought to you” (XII,13-14). There is continuity as far as the military context is concerned, but the emphasis is shifted to the profit of people involved in the war now.

Keywords: eschatological war, King of the Glory, warrior Hero, victory

Libor Marek
Collegio Teutonico
Via d. Sagrestia, 17
I – 00120 ROMA, Italia
libor_marek@hotmail.com

Technika prekladu z biblickej gréčtiny (2):

Druhy techník prekladu starovekej literatúry a príklad prekladu particípií v slovenskom komentárovom preklade

Helena Panczová

Úvod

V rokoch 2005 – 2011 som v projekte Teologickej fakulty Trnavskej univerzity *Komentáre ku Svätému písmu* zastávala úlohu grécistky. V tomto príspevku by som chcela formulovať niektoré teoretické zásady, ktorými som sa riadila pri preklade kníh *Genezis* a *Exodus*¹ podľa Septuaginty v starozákonnej sekcii a *Evanjelia podľa Marka* v novozákonnej².

Moja technika prekladu z gréčtiny sa vyvíjala v úzkej spolupráci s ostatnými členmi projektu. V priebežných diskusiách sme zistili, že to, čo potrebujeme, je preklad, ktorý by bol nielen obsahovo verný, ale javil by aj isté prvky formálnej ekvivalencie. Myslím, že najlepšie sa mi podarí opísať náš druh prekladu tak, keď uvediem repertoár prekladateľských techník – legitímnych i nelegitímnych –, ktoré sa používajú pri prekladoch diel starovekej literatúry, a potom do tohto spektra zaradím náš prekladateľský prístup.

To, že sa v našom preklade usilujeme dodržať formálnu ekvivalenciu – v rámci možností nášho jazyka – u niektorých vzbudzuje dojem, že robíme doslovný preklad. S týmto názorom sa stretávam často, preto sa v druhej časti pokúsim o objasnenie rozdielu medzi formálnou ekvivalenciou a doslovnosťou. V záverečnej časti príspevku ukážem na príklade particípií našu prekladateľskú

¹ Porov. DUBOVSKÝ, *Genezis*; TIŇO, *Exodus*.

² Podľa týchto zásad postupoval aj M. Varšo pri preklade troch malých prorokov, porov. VARŠO, *Abdiáš, Jonáš, Micheáš*. Je pravdepodobné, že aj budúci prekladatelia budú rešpektovať tieto zásady, lebo by bolo nerozumné zásadne meniť techniku prekladu uprostred projektu (pokiaľ je dobrá). Preto v názve príspevku prezentujem túto techniku ako techniku celého projektu.

techniku v praxi³ s prihliadnutím práve na možnosť, resp. nemožnosť formálnej ekvivalencie.

Druhy prekladateľských techník a ich zásady

Keď prekladá kvalifikovaný prekladateľ, filológ, má k dispozícii viacero prekladateľských techník a volí si tú, ktorá je najvhodnejšia na sledovaný cieľ⁴. Všetky tieto techniky majú spoločnú zásadu funkčnej ekvivalencie⁵, ktorú charakterizuje 1. lingvistická analýza originálneho textu, 2. reštrukturalizácia východiskovej výpovede podľa pravidiel a potrieb prijímateľského jazyka. Lingvistická forma sa môže zmeniť, ale význam zostáva zachovaný. Toto je zásadný rozdiel medzi všetkými legitímnymi druhmi prekladu a doslovným prekladom, ktorý zachováva len vonkajšiu jazykovú formu, a tým môže zmeniť význam textu.

V rámci funkčnej ekvivalencie sa dajú rozlíšiť tri prekladateľské techniky, ktoré však v čistej forme existujú iba v teórii, v praxi nachádzame len zmiešané podoby. Rozdiel medzi nimi spočíva v „povrchovej úprave“, teda v podobe reštrukturalizácie výpovede v prijímateľskom jazyku, ktorá závisí od účelu prekladu a druhu čitateľov, pre ktorých je určený.

V strede spektra prekladateľských techník sa nachádza „filologický preklad“, ktorý je štandardom, ktorého sa zvyčajne držíme pri prekladoch starovekej literatúry. Keď urobíme lingvistickú analýzu originálneho textu, z vhodných prekladových možností, ktoré nám poskytuje slovenčina (alebo iný prijímateľský jazyk), vyberieme ten najelegantnejší variant. Veľmi dôležité štádium pri tomto type prekladu je záverečná štylistická úprava, ktorá sa robí

³ Iný aspekt použitej prekladateľskej techniky som už predostrela v predchádzajúcom článku o probléme prekladu hebrejizmov v gréckom texte, porov. PANCZOVÁ, Technika prekladu z biblickej gréčtiny, 89-95.

⁴ V nasledujúcom výklade vychádzam v zásade z Nidovho členenia a charakteristiky prekladateľských techník používaných pri prekladoch Biblie, porov. NIDA, *Toward a Science of Translating*. Jeho výsledky si však trochu upravujem tak, aby táto teória mohla zahrnúť aj iné preklady starovekej literatúry, ktoré tvoria hlavnú časť mojej prekladateľskej praxe.

⁵ V základných Nidových dielach tomuto pojmu zodpovedá termín „dynamická ekvivalencia“. Ten však spôsobil isté nedorozumenia a neskôr Nida sám ho navrhol nahradiť pojmom funkčnej ekvivalencie (functional equivalence). Porov. DE WAARD – NIDA, *From One Language to Another*, 7.36.

bez prihliadania k originálu. Filologický preklad literárneho diela totiž vstupuje do národnej literatúry a kultúry a musí spĺňať vysoké štylistické nároky, ktoré sa právom vyžadujú od literárneho diela na našej úrovni kultúrneho rozvoja. Filologický preklad sprevádzajú stručné vysvetľujúce poznámky, ktoré objasňujú menej známe reálie potrebné na porozumenie textu⁶.

Istou slabinou prekladateľov filologického prúdu je občasné prílišné lipnutie na starovekej forme literárneho diela, čo môže byť prekážkou v adekvátnom spracovaní pôvodnej výpovede pre súčasných čitateľov. Ide o to, že niektoré literárne formy, ktoré boli živé v staroveku, sú dnes marginálne. Tábor filológov sa v tejto otázke rozdeľuje podľa toho, či prekladateľ inklinuje k zachovaniu starovekej formy (= „rekonštrukcia“), alebo hľadá adekvátne súčasné vyjadrenie (= „domestikácia“)⁷. Ako prekladať antickú poéziu?⁸ Zachovávať metriku a strofické členenie lyriky, ktoré dnešnému čitateľovi nič nehovorí, alebo použiť básnickú formu známu v domácej literatúre? Prekladať Homéra do hexametrov alebo do prózy? Do akej formy dať antické drámy? Prekladatelia, ktorí inklinujú k „domestikácii“, majú blízko k ďalšej prekladateľskej technike, ktorou je „kultúrny preklad“⁹.

„Kultúrny preklad“¹⁰ sa od štandardného filologického prekladu odlišuje v tom, že reštrukturalizuje nielen jazykovú výpoveď, ale aj kultúrne

⁶ Tento typ prekladu Nida nazýva „lingvistický“ (linguistic). Ja dávam prednosť pojmu „filologický“, ktorý pre mňa zahŕňa lingvistickú precíznosť a zároveň cit pre kultúru.

⁷ Terminológia je podľa štúdie Anikó Polgár o prekladoch antickej literatúry do maďarčiny. POLGÁR, *Domestikácia, integrácia, rekonštrukcia*, 41-48.

⁸ O tomto probléme a jeho riešeníach porov. OKÁL, *Antická metrika a prekladanie gréckej a latinskej poézie do slovenčiny*.

⁹ Hranice medzi jednotlivými druhmi prekladu sú plynulé. Napríklad pri fragmentoch básní poetky Sapphó je otázka, či prekladať len zachované zlomky, alebo sa pokúsiť o akú-takú rekonštrukciu. Vojtech Mihálik zvolil druhý prístup a podľa vlastného odborného odhadu a poetického čítania „povypĺňal“ chýbajúce miesta. Čitatelia tak dostali celistvé básnické dielo a Sapphó „nevyšla z knižky ako ošklbaná žobráčka, ale ako krásna, elegantná, citlivá a múdra dáma“, porov. SAPPHÓ, *Piesne*, 100.

¹⁰ V prípade Biblie sa kultúrny typ prekladu nepokladá za vhodný a neodporúča sa, porov. NIDA – TABER, *The Theory and Practice of Translation*, 134. Na druhej strane, tento autor sám brojí proti lipnutiu na starovekej literárnej forme a nástojí na adaptácii do adekvátnej súčasnej podoby – najmä v prípade Pavlových listov, ktoré aj v moderných prekladoch znejú ako teologické traktáty, a pritom to boli listy, živá forma komunikácie.

reálie tak, aby zodpovedali súčasným paralelám. Takýto postup má, pravdaže, svoje technické obmedzenia (ak má zostať prekladom a nezmeniť sa na adaptáciu). V istých situáciách je však nielen legitímny, ale priam ten najvhodnejší – napr. pri prekladoch divadelných hier pre javisko, keď diváci nemajú možnosť nahliadnuť do vysvetľujúcich poznámok a úspech hry závisí od ich bezprostrednej emocionálnej odozvy. Tento typ prekladu pochopiteľne nemá poznámky – komentár musí byť zabudovaný do samotného textu prekladu¹¹.

Na opačnom konci spektra sa nachádza „glosový preklad“ (gloss translation). Jeho najextrémnejšou podobou je tzv. interlineárny preklad, ktorý vlastne ani nie je plnohodnotným prekladom. Ide o didaktickú pomôcku, ktorá sa v súčasnosti používa pri štúdiu cudzích jazykov, predovšetkým takých, ktoré sú nám štruktúrne veľmi vzdialené (napr. jazyky pôvodných obyvateľov Ameriky alebo východnej Ázie). Interlineárne glosovaný text (IGT) ku každému riadku originálneho textu pridáva niekoľko ďalších riadkov s údajmi užitočnými pre študentov: riadok s fonetickou transkripciou (výslovnosť); riadok s gramatickými údajmi; riadok s doslovným prekladom, ktorý presne sleduje nielen slovosled, ale aj morfológickú štruktúru vyjadrení pôvodiny. Na záver sa vždy dáva riadok s idiomatickým prekladom do prijímateľského jazyka¹². Existujú aj takto spracované texty Biblie, ktoré slúžia na študijné účely. Riadok s doslovným prekladom sa tradične nazýva „interlineárny preklad“, no tento „preklad“ má svoje opodstatnenie len v rámci celého interlineárne glosovaného textu. Sám osebe nie je schopný komunikovať obsah originálnej výpovede, a preto sa v súčasnosti nepokladá za legitímnu prekladateľskú techniku¹³. Inými slovami nie je to preklad, ale iba študijná pomôcka.

¹¹ Z oblasti antickej literatúry možno v našom prostredí porovnať prekladateľský prístup v existujúcich prekladoch Aristofanových komédií do slovenčiny. Preklady profesora Miloslava Okála sú filologické, vhodné pre záujemcov o štúdium problémov antickej demokracie. Na druhej strane preklady básnika Vojtecha Mihálíka patria do skupiny kultúrnych prekladov a sú vhodné pre čitateľov hľadajúcich inteligentné pobavenie.

¹² Porov. napr. materiály na webovej stránke Inštitútu Maxa Plancka pre evolučnú antropológiu, oddelenie lingvistiky: <http://www.eva.mpg.de/lingua/resources.php> [2013-02-19].

¹³ Porov. NIDA, *Toward a Science of Translating*, 166.

Miernejšou verziou glosového prekladu je „komentárový preklad“, ktorý sa častejšie vyskytuje pri prekladoch v našej kultúrnej oblasti a ktorý má bližšie k filologickému prekladu. Podobne ako technika interlineárneho glosovania aj komentárový preklad sa používa na prípravu študijných materiálov, v tomto prípade pre študentov starovekých a stredovekých filológií a príbuzných odborov¹⁴. Komentárový preklad síce vizuálne tvorí súvislý text, no ani tento typ prekladu nie je určený na samostatné čítanie, ale tvorí „siamské dvojča“ s textovým komentárom. Technika komentárového prekladu dbá nielen na funkčnú, ale aj na formálnu korešpondenciu, pokiaľ to nie je na úkor zmyslu. Prekladateľ teda z repertoáru možných prekladových variantov vyberá ten, ktorý je formálne najbližší vyjadreniu v originálnom jazyku. Ide vždy o funkčne správne a zrozumiteľné vyjadrenie, ktoré však nemusí byť štylisticky pekné. Takto na mieste, kde sú si oba jazyky najbližšie, sa budujú mosty medzi nimi. Každá fráza, ktorá javí odlišnosti od úzu v prijímateľskom jazyku, sa vysvetľuje v komentári, ktorý je veľmi obsiahly, často obsiahlejší ako samotný preklad. Komentárový preklad sa teda od filologického prekladu odlišuje jednak tým, že tu nezáleží na kráse a elegancii výsledného textu, teda nerobí sa „povrchová úprava“, jednak tým, že komentár je tu oveľa dlhší a je zameraný lingvisticky¹⁵.

Prelínanie legitímnych a nelegitímnych prekladateľských techník možno pozorovať pri liturgických prekladoch Biblie. Ide o translátologický fenomén európskej a severoamerickej kultúrnej oblasti s jazykmi s dlhou tradíciou kresťanstva. V jadre liturgického prekladu je vždy starý, viac či menej doslovný preklad Biblie spojený s raným obdobím kresťanstva v danom jazyku – mohlo to byť obdobie prijatia kresťanstva (v prípade latinčiny) alebo obdobie prechodu od latinčiny k národným jazykom už dávnejšie pokresťančených národov.

Od čias staroveku až donedávna¹⁶ v biblických prekladoch prevažoval formálny prístup a štandardom boli preklady s vysokou mierou doslovnosti¹⁷.

¹⁴ Porov. NIDA, *Toward a Science of Translating*, 159.

¹⁵ Túto prekladateľskú techniku používajú napr. tvorcovia francúzskeho prekladu Septuaginty *La Bible d'Alexandrie. Traduction et annotation dans les livres de la Septante sous la direction de M. Harl* (Paris: Éditions du Cerf, 1986-).

¹⁶ O situácii v latinsky hovoriacom svete porov. štúdiu PANCZOVÁ, *Latinské preklady Biblie*.

Hoci v súčasnosti hlavný prúd prekladateľov Biblie akceptuje zásady funkčnej ekvivalencie a prikláňa sa k filologickej (lingvistickej) prekladovej technike, v prípade liturgického textu je problém uplatňovať tieto zásady v plnej miere. Tieto staré preklady, ktoré charakterizovala doslovnosť, totiž ovplyvnili liturgiu a cirkevnú terminológiu vo všeobecnosti¹⁸. Keďže liturgické preklady sú takto pevne zakorenené v živote Cirkvi, sú do veľkej miery nedotknuteľné¹⁹ a možnosti na ich reformovanie sú obmedzené²⁰.

Technika liturgického prekladu teda spočíva v opatrnom zladovaní tradičného výrazového materiálu starého textu s modernou predstavou o vernej interpretácii originálu. V prípade textu určeného na verejné čítanie je mimoriadne dôležitá aj posledná „povrchová úprava“, ktorá dbá na to, aby text dobre znel.

Za nelegitímne prekladateľské postupy pokladáme doslovný a voľný preklad. Ak dobrý preklad vzniká vďaka princípu funkčnej ekvivalencie, môžeme povedať, že zlý preklad charakterizuje „nefunkčná korešpondencia“, teda korešpondencia akéhokoľvek druhu, ktorá zlyháva v komunikovaní obsahu výpovede.

Doslovný preklad je výsledkom práce amatéra. Takýto „prekladateľ“ prekladá slovo za slovom, zachováva syntax a idiómy východiskového jazyka v prijímateľskom, nástojí na konkordantnosti, aj keď je proti zmyslu kontextu. Pri doslovnom preklade sa stráca pôvodný význam alebo je prekrútený.

¹⁷ Je to pochopiteľné, lebo teória prekladu závisí od teórie jazyka. Bez správneho porozumenia tomu, ako funguje jazyk, nie je možné urobiť dobrý preklad. A hoci zárodky lingvistiky nachádzame už v staroveku, predsa plný rozvoj tejto vedeckej disciplíny sa začal až v 19. storočí a v prekladoch Biblie sa uplatňuje až od druhej polovice 20. storočia.

¹⁸ Na problém pretrvávajúcich grécizmov a hebrejizmov v slovenských prekladoch Biblie upozorňujem v poznámkovom aparáte v práci PANCZOVÁ, *Vplyv Biblie na kresťanskú latinčinu*.

¹⁹ Porov. NIDA – TABER, *The Theory and Practice of Translation*, 31.

²⁰ Už svätý Hieronym s tým mal problém: „Veď kto vzdelaný, práve tak ako nevzdelaný, keď vezme do rúk knihu a uvidí, že to, čo číta, sa líši od chuti, ktorou raz nasiakol, nevybuchne hneď do kriku, nazývajúc ma klamárom a svätokrádežníkom, pretože som sa odvážil v starých knihách niečo pridať, zmeniť či opraviť?“ *Praefatio sancti Hieronymi presbyteri in Evangelio*. In: *Vulgata*, 1515: *Quis enim doctus pariter vel indoctus, cum in manus volumen adsumpserit et a saliva, quam semel inbibit viderit discrepare quod lectitat, non statim erumpat in vocem, me falsarium me clamans esse sacrilegum, qui audeam aliquid in veteribus libris addere, mutare, corrigere?*

Iným druhom nelegitímneho prekladateľského postupu je voľný „preklad“, ktorý parafrázuje vety podľa celkového zmyslu kontextu („tak, aby sa to hodilo“) alebo vynecháva isté časti („nehodiace sa škrtnite“). Je to vlastne „povrchová úprava“ bez riadneho lingvistického základu.

Oba tieto „prekladateľské“ postupy charakterizuje nedostatočná jazyková kompetencia „prekladateľa“. Autori týchto „prekladov“ zlyhávajú v prvom štádiu tvorenia dobrého prekladu, ktorým je lingvistická analýza originálneho textu.

Problém formálnej ekvivalencie v komentárovom preklade

Dá sa teda povedať, že v spektre legitímnych prekladov „kultúrny – filologický – komentárový“ technika kultúrneho prekladu prináša text k čitateľovi, pohodlne a bez námahy, a technika komentárového prekladu zase privádza čitateľa k textu. Filologický preklad je kdesi uprostred – prináša text k čitateľovi, ale zároveň od neho vyžaduje aj istú intelektuálnu námahu a vôľu učiť sa nové veci o vzdialenej kultúre.

Z uvedeného je zrejmé, že pre náš projekt biblických komentárov sme si zvolili techniku komentárového prekladu. Naším cieľom je priviesť čitateľa k textu, chceme ho oboznámiť so všetkými detailmi originálu – nielen s jeho obsahom a myšlienkovým odkazom, ale aj s jeho inými vlastnosťami, vrátane formálnych a jazykových osobitostí. Preto sa snažíme čo najvernejšie reprodukovať aj formálne prvky originálneho textu (slovosled, frazeológia), pokiaľ to slovenčina dovolí. Formálnu ekvivalenciu dodržiavame aj v hraničných javoch medzi syntaxou a štylistikou, napr. často zachováваме pasívum (keď je to relevantné z exegetických dôvodov), teda nerobíme z neho zvrtné pasívum ani nemeníme pasívnu konštrukciu na aktívnu, ako je to obvyklé pri filologickom preklade.

Naša proklamovaná zásada snahy o formálnu ekvivalenciu – pokiaľ to je možné pri zachovaní významu –, môže vzbudiť isté nedorozumenia v klasifikovaní nášho prekladu, a to kvôli zdanlivej podobnosti doslovného a komentárového prekladu. V oboch sa totiž v nejakej podobe uplatňuje zásada formálnej korešpondencie. Ako sme už uviedli, v súčasnosti sa hlavný prúd prekladateľov Biblie hlási k zásadám funkčnej ekvivalencie a odmieta doslovnosť. Táto skutočnosť však v istých kruhoch budí dojem, že formálna korešpondencia ako taká je zlá a zavrhnúťhodná. Sám tvorca teórie o dvoch prekladateľských prístupoch, formálnej a funkčnej/dynamickej korešpondencie,

Eugene A. Nida upozorňuje na nesprávnosť identifikovania formálnej korešpondencie s doslovným prekladom²¹. Pre lingvistu je to samozrejmé.

Pri preklade do príbuzného jazyka je pri uplatnení všetkých zásad funkčnej ekvivalencie zachovaná aj vysoká miera formálnej korešpondencie. Ak porovnáme možnosti prekladu z gréčtiny do slovenčiny alebo iného slovanského jazyka na jednej strane a na druhej strane do štruktúrne veľmi odlišného jazyka ako napríklad čínština alebo navaho, uvidíme, že pri rovnakej miere funkčnej ekvivalencie je v prvom prípade možná (a často aj nutná) oveľa vyššia formálna ekvivalencia ako v druhom. Prítomnosť istej miery formálnej ekvivalencie nie je automaticky signálom, že ide o doslovný preklad. Na to sú iné kritériá.

Doslovný preklad charakterizuje povrchová a univerzálna formálna korešpondencia, zatiaľ čo komentárový preklad ju zachováva len v prípade, ak je v súlade s idiómom prijímateľského jazyka. Ako príklad môžeme uviesť genitívne spojenie ἀγάπη θεοῦ. Doslovný preklad by zachoval genitív v preklade za každých okolností, bez hlbších úvah o tom, čo táto konštrukcia vyjadruje. V prípade, že ide o subjektový genitív, „láska Boha, Božia láska“, je to v poriadku. Ale ak ide o genitív objektový, „láska k Bohu“, zachovanie genitívu by prekrútilo význam, keďže slovenský genitív nemá schopnosť vyjadrovať predmet. Komentárový preklad teda v prípade potreby neváha preložiť genitív predložkovým spojením. V tomto sa komentárový preklad zhoduje s filologickým.

Podobne je to aj s našou proklamovanou zásadou konkordantnosti. Doslovný preklad bezducho prekladá jeden výraz originálu jedným výrazom prijímateľského jazyka, a to aj vtedy, keď sa sémantické polia oboch výrazov neprekrývajú. V komentárovom preklade neváhame porušiť konkordantnosť, ak by to bolo na úkor zmyslu alebo proti slovenskému idiómu. Ale ak sa dá zachovať, zachováame ju. Vyhýbame sa teda striedaniu prekladových variantov, postupu, ktorý je štandardom vo filologickom preklade a vlastne v každom kultivovanom jazykovom prejave, lebo dodáva reči sviežosť a eleganciu. Konkordantnosť alebo konzistentnosť prekladu je mimoriadne dôležitá pri kľúčových slovách nielen pri Biblii, ale aj pri iných dielach teologicko-filozofického obsahu. Vzdelaný čitateľ prekladu Platóna sa nám nepoďakuje, ak budeme variovať – čo ako elegantne – výrazy, ktoré sú piliermi jeho filozofického systému.

²¹ Porov. NIDA, *Toward a Science of Translating*, 166.

Dá sa teda zhrnúť, že prvým princípom nášho prekladu je funkčná ekvivalencia, ktorú uplatňujeme vždy, druhým princípom je formálna ekvivalencia, ktorú uplatňujeme, ak nie je v protiklade s prvým princípom.

V nasledujúcej časti by som chcela na príklade participií osvetliť základnú prekladateľskú techniku používanú v našom komentárovom preklade. Participiá sú veľmi vhodná časť jazyka, lebo sa tu prelína morfológia so syntaxou, syntax so štylistikou a syntax a štylistika s lexikou, takže môžeme problémy prekladu skúmať komplexne.

Naša prekladateľská technika prezentovaná na príklade participií: možnosť a nemožnosť formálnej ekvivalencie

Doslovný preklad, ktorý by zachytil každé grécke participium slovenským participiom (alebo prechodníkom), by dal vzniknúť nezrozumiteľnému textu. Proti gréckym desiatim participiám totiž môžeme na slovenskej strane postaviť len štyri prídavné (a analogický počet prechodníkov), z toho prídavné minulé činné (napr. povedavší) a pasívny prechodník („súc volaný/zavolaný“) sú archaizmy. Navyše aj používanie aktívneho prechodníka (napr. povediac, hovoriac) má svoje syntaktické obmedzenia. Je teda jasné, že aj pri našom type prekladu, v ktorom sa usilujeme o formálnu ekvivalenciu, musíme mnohé participiá prekladať iným spôsobom. Na to, aby sme zodpovedali otázke „kedy ako“, je potrebná analýza funkcií participií v gréckom texte. Týchto funkcií je niekoľko:

1. Prívlastkové participiá

Participiá sa môžu používať ako prídavné mená, keď zodpovedajú vzťahným vetám: φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ „hlas volajúceho na púšti“ = „hlas toho, ktorý volá na púšti“ (Mk 1,3). Prekladáme ich našimi participiami, alebo ak slovenský repertoár nestačí (alebo sú iné dôvody), vzťahnými vetami: εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου „požehnaný, ktorý prichádza v mene Pánovom“ (Mk 11,9).

2. Príslovkové a doplnkové participiá

Najčastejšie sa participiá používajú vo svojej základnej funkcii, teda na vyjadrenie vedľajšieho deja, ktorý sprevádza či predchádza hlavný dej. V tomto

prípade zodpovedajú našim príslovkovým vetám – najčastejšie časovým, ale občas aj príčinným, podmienkovým, prípustkovým, spôsobovým alebo doplnkovým. Takto ich aj prekladáme, napr. ἐλθόντες πρὸς τοὺς μαθητὰς εἶδον ὄχλον πολὺν περὶ αὐτοῦς „(príduc =) keď prišli k učeníkom, videli okolo nich početný zástup“ (Mk 9,14). To, ktorý typ vedľajšej vety zvolíme, závisí od kontextu. V prípade, že existuje viacero výkladových možností, diskutujú sa v textovom komentári.

3. Participiá namiesto určitých slovies

Biblická gréčtina nám poskytuje bohatstvo príkladov, keď sa participium a nejaký tvar slovesa „byť“ používajú namiesto syntetických tvarov²². Používanie analytických tvarov nebolo cudzie ani klasickej gréčtine (notorickým príkladom je 3. os. pl. perfekta médiopasíva), ale vysoká frekvencia výskytu tohto javu v biblickom kontexte sa pripisuje vplyvu hebrejskej syntaxe ako transformácia nominálnych viet²³. Pri preklade do slovenčiny používame syntetické tvary slovies, napr. ἦν ... καθεύδων „(bol spiaci =) spal“ (Mk 4,38).

4. Grafické participiá

Ďalší spôsob použitia participií má svoj pôvod v Septuaginte, resp. v jej hebrejskej predlohe²⁴, ale nachádzame ho aj v Novom zákone. Sú to tzv. „grafické“ participiá²⁵. Vyjadrujú súčasný alebo predčasný dej, ktorý je už implicitne zahrnutý v slovese, ku ktorému sa pridávajú. Najčastejšie je to pri slovesách vyjadrujúcich pohyb: ἀναστὰς ἐξῆλθεν καὶ ἀπῆλθεν „vstal, vyšiel a odišiel“ (Mk 1,35), ἐκτείνας τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἤψατο „vystrel ruku, dotkol sa ho“ (Mk 1,41)²⁶.

²² Porov. ZERWICK, *Biblical Greek*, § 360-362.

²³ Prekladatelia iba pridali pomocné sloveso, niekedy ani to nie, a vo vete z gréckeho pohľadu chýba určité sloveso. Porov. Gn 4,12.13; 14,12; 18,22 (ale 19,27 má syntetický tvar); 25,26; 28,12; 19,2; 31,1.10; 37,2; 39,23; 40,10; 45,12; 49,11.21.24.

²⁴ Príklady z Gn: 13,17; 18,16; 19,15; 21,9-10.32; 22,3.19; 23,7; 24,10; 25,34; 27,19.31.42; 28,3; 31,13.17; 35,1.3; 38,19; 43,8.13.15; 44,4.

²⁵ Porov. BLASS – DEBRUNNER, *A Greek Grammar*, § 419; ZERWICK, *Biblical Greek*, § 363-364.

²⁶ Ďalšie príklady z NZ: Mk 7,24; Mt 5,2; 14,31; 18,21; Lk 1,39.

Hebrejská konštrukcia, ktorá stojí v pozadí, má dve koordinované určité slovesá. Grécki prekladatelia Septuaginty, ktorí tento vzťah vyjadrili tak, že menej dôležitý dej preložili particípiom, postupovali výborne. Syntakticky je takéto doplnkové použitie particípiá v tej najlepšej zhode s pravidlami gréckej gramatiky. Len významová abundantnosť particípiá, ktorá nie je obvyklá v gréckom spôsobe vyjadrovania, robí z tejto konštrukcie hebrejizmus²⁷.

Túto konštrukciu prekladáme do slovenčiny ako dve súradné určité slovesá, niekedy spojené zlučovacou spojkou „a“, niekedy len čiarkou (to závisí od množstva a charakteru iných koordinátorov v danom súvetí). To, že sa v tomto prípade približujeme hebrejskému pozadiu tejto konštrukcie, je len náhodná zhoda.

5. Particípiá vo vyjadreniach účelu

Na vyjadrenie účelu sa v klasickej gréčtine používalo particípium futúra (okrem iných vyjadrení). Toto particípium však v helenistickej gréčtine postupne zanikalo a namiesto neho sa začalo v tejto funkcii používať particípium prézenta²⁸. Prekladáme ho tak, ako by sme preložili klasické particípium futúra, teda naším účelovým infinitívom: ἦλθεν κηρύσσων ... καὶ τὰ δαιμόνια ἐκβάλλων „išiel ohlasovať ... a vyháňať démonov“ (Mk 1,39).

Štandardné vyjadrenie účelu pozostáva z určitého slovesa s významom pohybu (napr. „ísť“) a particípiá, ktoré vyjadruje účel tejto činnosti („niečo robiť“). V biblickej gréčtine však nachádzame aj opačne zostavenú konštrukciu s tým istým významom – sloveso s významom „ísť“ je v tvare particípiá (aoristu) a činnosť, ktorá sa má urobiť, je vyjadrená určitým slovesom. Táto konštrukcia má korene v semitskom pozadí biblickej gréčtiny a svojím pôvodom patrí ku skupine vyššie uvedených grafických particípií. Jej význam z nej však tvorí osobitnú podmnožinu a priraduje ju k tejto skupine vyjadrení účelu: πορευθεῖσα ἀπήγγειλεν „(odídudc oznámila = odišla a oznámila =) išla oznámiť“ (Mk 16,10). V tomto prípade teda grécke particípium prekladáme ako

²⁷ V biblickej gréčtine nachádzame aj menej obratný preklad so zachovaním pôvodnej koordinácie so spojkou καί (niekedy aj bez nej), napr. ἀνάστητε καὶ ἐξέλθατε „vstaňte a choďte“ (Gn 19,14). Z hľadiska gréčtiny ide o syntaktický hebrejizmus. Porov. aj Ex 32,1; Ž 43,27; 81,8. V NZ možno porovnať: ἀνάστηθι καὶ πορεύου ... καὶ ἀναστὰς ἐπορεύθη „vstaň a choď ... vstal a šiel“ (Sk 8,26-27).

²⁸ Porov. BLASS – DEBRUNNER, *A Greek Grammar*, § 339 (2c), § 351 (1).

plnovýznamové sloveso a grécke plnovýznamové sloveso ako účelový infinitív²⁹.

Obe tieto konštrukcie – sloveso + participium, participium + sloveso – prekladáme rovnako, lebo majú rovnaký význam. Prvý člen, ktorý vyjadruje pohyb, prekladáme ako plnovýznamové sloveso, druhý člen, ktorý vyjadruje účel tohto pohybu, ako účelový infinitív.

6. Konštrukcia typu εἶπεν λέγων

Participiá s významom „hovoriť“, ktoré sprevádzajú slovesá hovorenia, sú ďalším biblickým hebrejizmom³⁰. Najčastejšie sa vyskytuje λέγων „hovoriac“, menej často ἀποκριθεὶς „odpovediac“, εἶπας „povediac“. V hebrejčine zodpovedajú viazanému infinitívu *lē'mōr*, ktorý uvádza predmetovú vetu alebo priamu reč nasledujúcu po slovese hovorenia. V slovenčine by tejto funkcii zodpovedali buď uvádzajúce výrazy „takto, týmito slovami“, alebo iba dvojbodka, teda participium by zostalo nepreložené. V našom type prekladu sme sa rozhodli ho zachovať v podobe prechodníka. Vo filologickom preklade by sme to nerobili, ale tu sa nám hodí mať toto participium explicitne vyjadrené a vzhľadom na to, že nie je prekážkou v porozumení, môžeme si to dovoliť. Parataxu sme použili len v ojedinelých prípadoch, keď ἀποκριθεὶς nevyjadrovalo odpoveď („odpovediac“), ale nezávislé ujetie sa slova, napr. ἀποκριθεὶς αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν „Ježiš ho oslovil a povedal“ (Mk 10,51), ἀποκριθεὶς εἶπεν „ozval sa a povedal“ (Mk 11,14)³¹.

Ďalšiu odchýlku sme si dovolili v prípade, keď bol v origináli anakolút³². Jeho zachovanie neprichádza do úvahy v nijakom type prekladu dbajúcim na funkčnú ekvivalenciu, preto sme preklad upravili podľa štandardných gramatických pravidiel, napr. ἀνηγγέλη τῷ Ἀβρααμ λέγοντες

²⁹ Toto je lingvisticky presný preklad, ktorého sme sa snažili konzistentne držať. V prípade Evanjelia podľa Marka na nás na dvoch miestach (Mk 16,15.20) doľahla ťarcha tradície a dali sme prednosť prekladu tejto väzby participia a slovesa ako dvoch súradných plnovýznamových sloviess, ako je to zaužívané.

³⁰ Porov. BLASS – DEBRUNNER, *A Greek Grammar*, § 420; ZERWICK, *Biblical Greek*, § 368.

³¹ Porov. aj Mk 9,5; 12,35; 14,48.

³² Rôzne variácie tohto javu porov. v CONYBEARE – STOCK, *Grammar of Septuagint Greek*, § 112.

„(Abrahámovi bolo oznámené hovoriac =) Abrahámovi oznámili hovoriac“ (Gn 22,20)³³. Niekedy nachádzame toto participium aj celkom mimo vetnej súvislosti, napr. ὁ δὲ εἶπεν· τί ἐστίν, τέκνον; λέγων Ἰδοὺ τὸ πῦρ καὶ τὰ ξύλα. „On povedal: ‚Čo je, dieťa (moje)?‘ Hovorí: «Je tu oheň a drevo.»“ (Gn 22,7)³⁴.

7. Grécke participium ako preklad hebrejského absolútneho infinitívu

Hebrejský absolútny infinitív, ktorý zdôrazňuje abstraktnú slovesnú myšlienku a obvykle sa vyskytuje v bezprostrednej blízkosti určitého slovesa s rovnakým koreňom, grécki prekladatelia vyjadrovali viacerými spôsobmi. Najčastejšie je to participium, ale vyskytuje sa aj interpretácia pomocou substantív v akuzatíve alebo datíve, prípadne aj adverbium³⁵. Zmyslom tejto konštrukcie je zvýraznenie slovesnej myšlienky. V slovenčine to dosahujeme pomocou adverbií, napr. ἐρωτῶν ἐπηρώτησεν „veľmi sa vypytoval“ (Gn 43,7), ἰδὼν εἶδον „dobro som videl“ (Ex 3,7). Voľba vhodného adverbia závisí od použitého slovesa a od kontextu.

Zhrnutie o technike prekladu participií

Naša prekladateľská technika sa dá charakterizovať v dvoch bodoch, ktoré vyjadrujú pracovný postup: 1. lingvistická analýza originálneho textu, 2. reštrukturalizácia lingvistických údajov v slovenskom jazykovom materiáli. Keďže analýza poskytuje niekoľko rozličných výsledkov, výsledná reštrukturalizácia má niekoľko podôb. Nevedeckým jazykom povedané: grécke participiá môžu vyjadrovať mnoho vecí, preto ich prekladáme rozličnými spôsobmi. V rámci danej skupiny prekladáme vždy konzistentne.

³³ Podobne v Gn 38,13.24; 45,16; 48,2; Ex 5,14.19.

³⁴ Podobne aj Gn 46,3.

³⁵ Porov. BLASS – DEBRUNNER, *A Greek Grammar*, § 422; ZERWICK, *Biblical Greek*, § 369.

Záver

V tomto príspevku som sa pokúsila predstaviť dva aspekty práce kvalifikovaného prekladateľa starovekej literatúry – teoretické pozadie a praktický postup lingvistickej analýzy originálu a následnej reštrukturalizácie výpovede v prijímateľskom jazyku. Na prvý pohľad sa môže zdať, že je to príliš komplikovaný postup. Verím však, že sa mi podarilo ukázať pozitíva takéhoto prístupu k biblickému textu – lingvista vidí v texte to, na čo odborníci z iných vedných disciplín nemajú dostatočne vypestovanú citlivosť.

Zoznam použitej literatúry

- BLASS, Friedrich – DEBRUNNER, Albert: *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Translated and edited by Robert W. Funk, Chicago: The University of Chicago Press, 1961.
- CONYBEARE, Frederick Cornwallis – STOCK, St. George: *Grammar of Septuagint Greek. With selected readings, vocabularies, and updated indexes*, reprint. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1995.
- DE WAARD, Jan – NIDA, Eugène A.: *From One Language to Another*, Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1986.
- DUBOVSKÝ, Peter (ed.): *Genezis (Komentáre k Starému zákonu 1)*, Trnava: Dobrá kniha, 2008.
- NIDA, Eugène A.: *Toward a Science of Translating. With Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating*, Leiden: E. J. Brill, 1964.
- NIDA, Eugène A. – TABER, Charles R.: *The Theory and Practice of Translation*, 8 vol., Leiden: E. J. Brill, 1969.
- OKÁL, Miloslav: *Antická metrika a prekladanie gréckej a latinskej poézie do slovenčiny*, Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1990.
- PANCZOVÁ, Helena: *Vplyv Biblie na kresťanskú latinčinu. Grécizmy a hebrejizmy pri používaní predložky in*, Trnava: Dobrá kniha, 2002.
- PANCZOVÁ, Helena: Technika prekladu z biblickej gréčtiny. Problém hebrejizmov. In: Blažej Štrba: *Studia Biblica Slovaca*, Svit: KBD, 2008, 89-95.
- PANCZOVÁ, Helena: Latinské preklady Biblie od staroveku po súčasnosť. Teória a technika prekladu. In: *Sambucus. Práce z klasickej filológie, latinskej medievalistiky a neolatinistiky*, III, Trnava: Filozofická fakulta Trnavskej univerzity, 2008, 55-64.
- POLGÁR, Anikó: Domestikácia, integrácia, rekonštrukcia. Tri formy latinského umeleckého prekladu. In: *Sambucus. Práce z klasickej filológie, latinskej medievalistiky a neolatinistiky*, III, Trnava: Filozofická fakulta Trnavskej univerzity, 2008, 41-48.
- SAPFÓ: *Piesne*. Preklad Vojtech Mihálik, Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1980.
- Praefatio sancti Hieronymi presbyteri in Evangelio*. In: *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ³1983, 1115-1116.
- TIŇO, Jozef (ed.): *Exodus (Komentáre k Starému zákonu 3)*, Trnava: Dobrá kniha, 2013.

VARŠO, Miroslav: *Abdiáš, Jonáš, Micheáš* (Komentáre k Starému zákonu 2), Trnava: Dobrá kniha, 2010.

ZERWICK, Maximilian S.J.: *Biblical Greek*. English edition adapted from the fourth Latin edition by J. Smith, Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1990.

Zhrnutie

Prekladateľ starovekej literatúry si môže vybrať spomedzi troch základných prekladateľských techník, ktoré sa pokladajú za legitímne – filologický, kultúrny a komentárový preklad. Všetky z nich sa zakladajú na princípe funkčnej ekvivalencie. Filologický preklad je nielen lingvisticky verný originálu, ale spomedzi možných prekladových variantov si vyberá ten najelegantnejší. Vysvetľovacie poznámky sú stručné. Kultúrny preklad sa usiluje prekladať aj kultúrne reálie. Komentár je zabudovaný priamo do textu prekladu. Komentárový preklad si vyberá taký prekladový variant, ktorý je formálne najbližší vyjadreniu v pôvodnom jazyku – rešpektuje teda aj formálnu ekvivalenciu, pokiaľ to je možné. Takýto preklad nemá existenciu sám osebe, ale tvorí siamské dvojča s podrobným textovým komentárom.

Komentárový preklad so svojim sekundárnym princípom formálnej korešpondencie sa často zamieňa s nelegitímnou technikou doslovného prekladu. Rozdiel medzi týmito dvoma postupmi je ukázaný na príklade participií. Lingvistická analýza originálu rozoznáva niekoľko ich funkcií: 1. prívlastkové participiá, 2. príslovkové a doplnkové participiá, 3. participiá namiesto určitých slovies, 4. grafické participiá, 5. participiá vo vyjadreniach účelu, 6. konštrukcia typu $\epsilon\lambda\pi\epsilon\nu \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega\nu$, 7. grécke participium ako preklad hebrejského absolútneho infinitívu. Každá z týchto skupín si vyžaduje inú reštrukturalizáciu v slovenčine. V rámci jednotlivých skupín však preklad musí byť konzistentný.

Kľúčové slová: technika prekladu, (biblická) gréčtina, participiá

Summary

For a translator of ancient literature three basic techniques are considered legitimate: philological, cultural, and commentary translation – all of them respect the principle of the functional equivalence. While being linguistically faithful to the original, the philological translation chooses the most elegant way of expression. Explanatory notes are concise. The cultural translation attempts to “translate” cultural realia as well. Any commentary is built into the text of the translation itself. A commentary translation chooses such a translational equivalent that is formally closest to the original expression – it respects also the formal correspondence as far as possible. Such a translation does not have any life of its own, but forms a Siamese twin with the exhaustive textual commentary.

The commentary translation with its secondary principle of formal correspondence is often confused with the illegitimate translation technique of the literal translation. The difference between them is shown on the example of participles. Linguistic analysis of the original recognizes several kinds of usage: (1) adjective participles, (2) adverbial and predicative participles, (3) analytic verbal expressions, (4) graphic participles, (5) participles expressing purpose, (6) construction of the type εἶπεν λέγων, (7) Greek participle as the translation of the Hebrew absolute infinitive. Each of these groups should be restructured in Slovak in a different way. Within the boundaries of one group, however, the translation is consistent.

Keywords: translation technique, (biblical) Greek, participles

Helena Panczová
Teologická fakulta Trnavskej univerzity
Kostolná 1, P. O. Box 173
814 99 BRATISLAVA, Slovenská republika
helena.panczova@tftu.sk

POZNÁMKY

Prečo „odoprel si“ v Ž 8,6a

Blažej Štrba

Žalm 8 hymnicky opisuje veľkosť človeka ako toho, ktorému Boh Stvoriteľ dal vládu nad ostatným stvorením. Na prvý pohľad jednoduchý hymnus obsahuje vyjadrenia, ktorými žalmista hutne opisuje veľkosť človeka tak, že má na pamäti veľkosť Stvoriteľa – PÁNA (vv. 2.10). Vďaka téme človeka a stvorenia, a tiež vďaka prehovoru v 1. os. sg. (vv. 4-9), sa žalm nepokladá žánrovo za čistý hymnus, ale prepracovaný sapienciálnou tradíciou¹. K ťažkým veršom žalmu patria vyjadrenia vo veršoch 2b.3.6a. Predložená štúdia odôvodní nový preklad verša 6a a objasní jeho zmysel. Príspevok poukáže na interpretáciu, ktorou celý v. 6 dopĺňa a vysvetľuje vyjadrenie „na náš obraz, podľa našej podoby“ z Gn 1,26. Žalm 8,6 vysvetľuje, že stav človeka opísaný už pred hriechom (v Gn 3) nebol rovný Bohu, ako by sa mohlo mylne vyvodit' zo správy z Gn 1,27 „A Boh stvoril človeka na svoj obraz“². 1. Najprv predložíme rozbor dvoch problematických lexém vo verši 6a a následne (2.) jeho celý preklad. 3. V treťom kroku odôvodníme súvislosti Ž 8,6 s textom Gn 1,26 a na záver (4.) načrtne hlavné ideové súvislosti medzi Ž 8,6a a témou

¹ ZENGER, Was ist das Menschenlein, 143; BARBIERO, *Il regno di JHWH*, 139.

² Prvý mylný výklad vyjadrenia „A stvoril Boh človeka na svoj obraz, na Boží obraz ho stvoril, muža a ženu ich stvoril“ z Gn 1,27 podal hrd v Gn 3,5 – „budete ako Boh, budete poznať dobro a zlo“. Tento chybný výklad rozhodne podnietil nesprávnu motiváciu človeka, ktorá ho priviedla k nesprávnej reakcii voči Bohu a následne k spoznaniu obmedzenosti, stanovenej Bohom (3,16-19.22). Samotné prvé stránky Biblie (Gn 3) teda svedčia o nemohúcnosti stvoreného človeka pochopiť celkový Boží plán vyjadrený v 1,26-27. Niet divu, že dodnes otázka výkladu ostáva dostatočne nezodpovedaná. Porov. JANČOVIČ, *Imago Dei* (Gn 1,27), 45-49 vymenúva päť možností a DUBOVSKÝ, *Genesis*, 74-77 uvádza až sedem možností výkladu.

stvoreného človeka na obraz a podobu Božiu. Tým ponúkame odpoveď na otázku, *prečo* Ž 8,6 pripomína v hymne to, že PÁN odoprel človeku čosi božské pri stvorení.

1. Verš 6a מַאֲלֵהִים מִעַט וַתַּחֲסְרֵהוּ má tri väčšie ťažkosti, ktoré navzájom úzko súvisia. Prvá sa týka slovesa חָסַר, druhá výrazu מַאֲלֵהִים a tretia literárneho vyjadrenia, totiž, či žalmista môže hovoriť v priamej reči k PÁNOVI o ňom ako v tretej osobe.

1.1. Prvý výraz וַתַּחֲסְרֵהוּ vo v. 6 tvorí dvojaký problém: syntaktický i lexikálny. Syntakticky ide o vajiqtol slovesa v 2. sg. m. r. s príponou 3. os. sg. m. rodu. Podmet slovesa je PÁN, vládca (יְהוָה אֱדִינִינוּ; porov. v. 2a). Vajiqtolová forma slovesa predpokladá predchádzajúce sloveso v minulom čase, ktoré sa ale nenachádza v žiadnej z hlavných viet bezprostredne vo vv. 4-5³. G. Barbiero chce teda vysvetliť vajiqtol וַתַּחֲסְרֵהוּ dôsledkovo, t. j. vo význame, že objasňuje a upresňuje v akom zmysle Boh „pamätá“ na človeka a „ujíma sa“ ho⁴. Naše navrhované riešenie chápe vv. 4-5 syntakticky ako literárnu vsuvku (2. strofa žalmu⁵) do dejovej línie (vyjadrenej vo v. 3b.6a). Obsahovo ju chápe zasa ako úvahu, ktorou sa žalmista sám začína zamýšľať nad všetkým stvorenstvom. Pokiaľ ide o lexému slovesa חָסַר („chýbať“) v konjugácii piel, naša voľba ho prekladá celkom štandardne ako „pozbaviť, spôsobiť chýbanie⁶, spôsobiť nedostatok, odstrániť, odoprieť“. Sloveso חָסַר sa v konjugácii piel nachádza len dvakrát v hebrejskej pôvodine – v našom texte a v Kaz 4,8. V oboch prípadoch priamy predmet slovesa je človek („on“, resp. „mu“ /Ž 8,6/ a ona, doslovne „moja duša“, presnejšie reflexívne zámeno „sebe“ /Kaz 4,8/) a nepriamy predmet je uvedený rovnako v oboch prípadoch predložkou *mín* „z, od“⁷.

Syntakticky by sa teda verš 6a viazal s predchádzajúcim veršom 3, kde Pán „si položil“ (v qatal forme, v minulom čase) základy (svojej) pevnosti

³ Qatal כּוֹנְנִתָּהּ (v konjugácii polel) je vo vedľajšej vete, ktorá vysvetľuje ako sa objavili hviezdy na oblohe.

⁴ BARBIERO, *Il regno di JHWH*, 139.

⁵ VAN DER LUGT, *Cantos and Strophes*, 142. Okrajové zvolania v.2ab a v. 10 zjednocujú štyri strofy vv. 2c-3, 4-5, 6-7, 8-9.

⁶ SIMIAN-YOFRE, *Čože je človek?*, 110.

⁷ V Ž 8,6 „z/od Boha“ a v Kaz 4,8 „z dobra“ (וּמִחֲסָר אֶת-נַפְשִׁי מִטּוֹבָה) „...a svojej duši odopieram z dobra“, resp. „spôsobujem si chýbanie z dobra“, „odopieram si z dobra“. V prípade Kaz 4,8 aj grécky preklad στερίσσω „postupne zbavovať, pozbaviť“ reflektuje význam hebrejskej pôvodiny „odoprieť“

(וַיִּסְרֹף עָו). Spomenutá úvaha žalmistu vo vv. 4-5 sa zamýšľa nad človekom *už* ako stvoreným. Teda ak vo v. 4 sa uvažuje nad *stvorením* nebies a nebeských telies, tak vo v. 5 sa *zaoberá* otázkou *hodnoty* už stvoreného človeka. Úvaha robí vo v. 5 myšlienkovy krok vpred tým, že hneď uvažuje nad hodnotou a vôbec dôvodom hodnoty („čože je smrteľník⁸ ... a syn človeka“), akú ju musí mať človek v Pánových očiach, keď naň pamätá a ujíma sa ho. Preto keď v. 6a začína jednoduchým vajiqtol, tak syntakticky nadväzuje na tému stvorenia z v. 3 (qatal – vajiqtol), ale obsahovo sa viaže na v. 5, kde už bola reč o človeku ako o stvorenom. Verš 5 teda uviedol tému mimoriadnej hodnoty stvoreného človeka, o ktorého PÁN prejavuje neobvyklú starostlivosť. Verš 6 rozvíja a odôvodňuje tému Božej starostlivosti, nakoľko uvádza dôvod, prečo sa toľko stará o človeka; nestvoril ho totiž celkom takého istého ako je on sám. Ak by bol úplne Božou podobou a obrazom, bol by bezchybný. Žalmista však vyjadril inú skutočnosť – Boh spôsobil to, že človeku niečo chýba. Boh vo svojej zvrchovanosti Tvorcu, nestvoril človeka presne takého istého ako je on sám. Žalm 8 nevyjadril síce túto pravdu o stvorení tak pútavo obrazne ako Gn 1,26 („na Boží obraz a podobu“), ale teologicky presnejšie. Verš 6a zdôrazňuje ten rozmer Božieho plánu stvorenia človeka, ktorý nemá úmysel urobiť človeka rovným Bohu. Inak povedané, ten istý verš teologicky veľmi opatrne naznačil, že Boh nespravil človeka takého, aký je on sám. Preto dáva zmysel preložiť výraz וַתִּחַסְרֵהוּ „odoprel si mu, pozbavil si ho“⁹, čo podporujú i štandardné slovníky BDB¹⁰, Clines (1996) („cause to lack“)¹¹ a HALOT (1994) („to deprive“)¹².

1.2. V poradí druhý sledovaný výraz מֵאֱלֹהִים nevytvára až taký veľký problém v hebrejskej pôvodine, skôr v teologickej úvahe. Výraz מֵאֱלֹהִים je nepriamy predmet slovesa וַתִּחַסְרֵהוּ doslovne znamená „od Boha“. Lenže je pravdou i to, že substantívum אֱלֹהִים tu nemá určitý člen, a preto by mohlo označovať nie Boha Izraela, ale akéhokoľvek iného boha či bohov. V tom prípade by išlo o bytosť menšiu od PÁN, a teda preklad „od (akéhosi, v zmysle

⁸ Verš označuje človeka najprv ako „chorľavého, pomínuteľného, resp. smrteľníka“ (אָנִישׁ), a až potom ako „syna človeka“ (בֶּן־אָדָם).

⁹ WEBER, *Werkbuch Psalmen I.*, 72.

¹⁰ BROWN – DRIVER – BRIGGS, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, 341.

¹¹ CLINES – ELWOLDE, *The Dictionary of Classical Hebrew*. Vol. 3, 284.

¹² KOEHLER – BAUMGARTNER, *The Hebrew and Aramaic Lexicon*. Vol. I., 338.

neurčitého) boha/ov“ by bol možný¹³. Avšak toto by bol jeden z mála prípadov zo stovky výskytov pojmu אֱלֹהִים v Žaltári, kde by sa termín nevzťahoval na Boha Izraela¹⁴. Ak sa v biblickom texte hovorí o nebeskom chóre bytostí, ktoré sprevádzajú Boha, tak sa nezvykne používať na ich označenie termín אֱלֹהִים „bohovia,“ ale sa používa slovné spojenie „synovia Boží“ בְּנֵי (ה)אֱלֹהִים (Gn 6,2,4; Jób 1,6; 2,1; 38,7; resp. בְּנֵי אֱלִים v Ž 29,1; 82,6; 89,7). Hoci i v niektorých prípadoch termín אֱלֹהִים vyjadruje i iné nebeské, resp. božské bytosti¹⁵, Žalm 8 pochádza z obdobia po exile, pravdepodobne z perzského obdobia z 5. stor. po Kr.¹⁶, v ktorom akýkoľvek polyteizmus v rámci biblickej písomnej tradície nebol prípustný¹⁷. Poexiloví biblickí pisatelia vo svojich vyjadreniach dosvedčujú nekompromisne jednoznačný monoteizmus; v neprospech akýchkoľvek iných božstiev (porov. Iz 40,18-20; 41,6-7; 44,9-20; 45,5-7; 48,3-8). Ako M. S. Smith odôvodnil, poexiloví teológovia neuznávali iných bohov ako reálne božstvá, ale tie pretrvávali len ako nebeské bytosti typu posol¹⁸. Tento historický argument podporuje tézu, aby bol termín אֱלֹהִים chápaný v našom neskoro poexilovom žalme ako „Boh“, resp. ako abstraktný termín „božstvo, resp. božskosť“.

¹³ ALONSO-SCHÖKEL – CARNITI, *I Salmi*. I, 238-243.

¹⁴ BARBIERO, *Il regno di JHWH*, 124, sa zmieňuje len o jednom prípade v žaltári, kde sa אֱלֹהִים nevzťahuje na Boha Izraela, ale na mesiášskeho kráľa – v Ž 45,7.

¹⁵ Biblická tradícia pozná pojem nebeského zboru bohov, ktorý podľa celkovej normatívnej biblickej náuky o jednom Bohu nepripúšťa viacerých bohov (porov. Ex 20,3). Zo záverečného pohľadu redaktorov sa v týchto textoch termín bohovia אֱלֹהִים a ostatné synonymné vyjadrenia chápu ako súčasť obrazného nebeského dvora PÁNA, Boha Izraela, ktorému sú všetci podrobení. Výslovné narážky na skupiny tzv. bohov אֱלֹהִים sú v Dt 10,17; Ž 50,1; 82,1(עֲרֵה-אֵל).6; 86,8; 95,3; 96,4; 97,7,9; 135,5; 136,2; Dn 2,47 (aram. אֱלֹהִין); 1 Krn 16,25. Nepriame narážky na tzv. bohov ako „nebeské chóry“ sú v 1 Kr 22,19 par. 2 Krn 18,18 (וְכָל-צָבָא הַשָּׁמַיִם), ako na „tisíce“ v Dn 7,10, ako na tých, čo sú „okolo“ v Ž 89,7; Lk 2,13, resp. pri Bohu v Gn 3,22. Stačí si pripomenúť, že i moderné jazyky rozlišujú Pán (ako Boh Izraela) a pán (ako oslovenie), a teda že termín אֱלֹהִים mohol v biblickej tradícii rovnako zahŕňať Boha Izraela ako i iné nebeské bytosti.

¹⁶ IRSIGLER, Die Frage nach dem Menschen in Psalm 8, 37. Porov. BARBIERO, *Il regno di JHWH*, 123.

¹⁷ Ako dokazuje poexilový text Jób 1–2, v oficiálnej teológii existovali nebeské bytosti s názvom „Boží synovia“ (בְּנֵי הָאֱלֹהִים). Dá sa predpokladať, že ak by redaktor Žalmu 8 chcel použiť spojenie Boží synovia, mohol tak urobiť.

¹⁸ SMITH, *The Early History of God*, 191-194.

Tri témy v Žalme 8 – PÁNOVO meno, vesmírne stvorenstvo a človek – podporujú chápanie termínu אֱלֹהִים v našom žalme ako „Boh.“ Jedine človek má výsostné miesto v stvorení, nad ktorým mu bola zverená vláda. No v porovnaní s Bohom zostane stále oveľa menší¹⁹. I z tohto teologického pohľadu sa nám nezdá opodstatnené prekladať hebrejský termín אֱלֹהִים v našom žalme slovným spojením „nebeské bytosti“, ako to robí väčšina prekladov a tiež i náš Slovenský ekumenický preklad (2008). Podľa hebrejského textu sa stvorený človek porovnáva vzhľadom k Bohu. Takto chápe termín aj anglický preklad Revised Standard Version (z r. 1951), alebo Český ekumenický preklad (z r. 1985; „Jen maličko jsi ho omezil, že není roven Bohu“). Preklad LXX παρ' ἀγγέλους „od anjelov“ svedčí o ťažkosti verša. Naproti tomu preklady v najstarších kódexoch *Psalterium iuxta Hebraeos* (R – Reginense duplex z 8. stor. a F – Corbeienne triplex z 8. stor.) majú „a Deo“²⁰. Aj sloveso „odoprel si mu“ וַתִּסְרֹתָ לְיְהוָה prekladá LXX neštandardne ἠλάττωσας αὐτὸν „urobil si ho menším“ a nie στερίσκω „zbavit“ (Kaz 4,8). Otázka týchto prekladov však presahuje zámer našej štúdie.

1.3. Tretí problém nášho verša teraz môžeme badať zreteľnejšie – môže žalmista hovoriť v priamej reči PÁNOVI tak, že o ňom, t. j. o Bohu hovorí akoby v tretej osobe? Nebolo by vhodnejšie namiesto vyjadrenia „odoprel si mu trocha z Boha“ použiť napr. „odoprel si mu trocha z teba (v zmysle „z PÁNA – Boha“)? Vyjadrenia tohto typu, kde v priamej reči sa adresát spomína v tretej osobe, sa nachádzajú aj na iných miestach v Písme. Napr. v kľúčovom momente uzatvorenia zmluvy, PÁN hovorí Mojžišovi v priamej reči: „K PÁNOVI sa priblíži Mojžiš sám!“ (Ex 24,2). Aj v ďalšej dôležitej udalosti – v narácii o zjavení sa PÁNA Mojžišovi po udalosti hriechu, PÁN hovorí Mojžišovi priamou rečou: „Ja nechám prejsť pred tebou všetku moju dobrotu a budem prevolávať meno PÁNA pred tebou. Zmilujem sa, nad kým sa (chcem) zmilovať, a zľutujem sa, nad kým sa (chcem) zľutovať“ (Ex 33,19²¹; porov. 34,6). Z knihy žalmov možno uviesť podobný príklad, kde pisateľ v jednom zvolaní hovorí Bohu priamo v 2. os. sg. i nepriamo o ňom v 3. os. sg. a potom opäť v 2. os. sg. „Zošli svoje svetlo a svoju pravdu; ony nech ma sprevádzajú a privedú na tvoj svätý vrch a do tvojich stánkov. I pristúpim k Božiemu oltáru, k Bohu, ktorý ma naplní radosťou i plesaním, a citarou ťa,

¹⁹ Porov. RAVASI, *Che cos'è l'uomo* (Salmo 8), 297.

²⁰ *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, 777.

²¹ TIÑO, *Exodus*, 823.

Bože, môj Bože, zvelebím“ (Ž 43,3-4). Napokon z literárneho pohľadu skúmaný Ž 8 nie je dialóg medzi PÁNOM a človekom, ale sapienciálny hymnus, v ktorom ten, ktorý sa zamýšľa, je uvažujúci Izraelita (porov. sapienciálnu otázku vo v. 5: „Čože je smrteľník... a syn človeka...?“²²). Teda vyjadrenie „odoprel si mu niečo z Boha“ by mu nemalo tvoriť problém. Reálny čitateľ rozlišuje medzi dvoma predpokladanými adresátmi – PÁNOM (vo v. 5) a čitateľom (vo v. 6).

2. Náš navrhovaný preklad v. 6 vyjadruje zreteľnejšie úmysel prvej hebrejskej vety (v. 6a), ktorá chce zdôrazniť, že nedokonalosť človeka pochádza z Božieho rozhodnutia²³. Následná druhá veta však celkom jasne dosvedčuje, že Bohu to nebráni excelentne (slávou a cťou) ohodnotiť ním stvoreného človeka – na jeho obraz a podobu:

וַתִּחַסְרָהּוּ מִעַט מְאֹלָהִים	6a	Odoprel si mu trocha z Boha
וְכָבוֹד וְהָדָר תַּעֲטֶרְהוּ	6b	a (predsa) slávou a cťou ho korunuješ ²⁴ .

3. Žalm 8,6 predpokladá stať Gn 1,26-27, na ktorú odkazuje²⁵. Literárne umiestnenie Ž 8 v blízkom kontexte poukazuje na premyslenú kompozíciu bloku Ž 3–8 čím je zároveň zdôraznený i súvis verša 6 s Gn 1. V kompozícii Žalmov 3–8 Žalm 8 „ponúka spätný pohľad na teologické prehĺbenie o stvorení pre Ž 3–7“²⁶. To možno badať aj v dialektike človeka slabučkého ako nemluvňa a dojča (8,3) a obdareného slávou a nádherou (v. 6), ktorá bola v predchádzajúcich žalmoch konfrontovaná s pomstychtivými nepriateľmi. Toto dvojstranné vnímanie človeka v Ž 8 (ako slabučkého a slávneho zároveň)

²² Podobné úvahy nad neporovnateľnosťou človeka sú v iných sapienciálnych textoch ako Jób 7,17-18; 25,6; Ž 90,3, ale najmä v otázke Ž 144,3 a odpovedi 144,4, ktoré zdôraznia obmedzenosť človeka v porovnaní s Bohom azda ešte viac ako Ž 8,5-6.

²³ TRSTENSKÝ, *Úvod do Knihy žalmov*, 132, navrhuje už preklad „umenšil si ho trocha od Boha“ a konštatuje, že „grécky[grécki] prekladatelia sa snažili vyhnúť pomýlenému chápaniu textu.“ Autor (138-129) chápe význam Ž 8,6 ako podobný s významom Gn 1,26. Návrh prekladu „umenšil“, ako je neraz bežné, nie je opodstatnený. Hebrejčina pozná totiž konjugáciu hifil slovesa קָטַן „byť malý“ („zmenšiť“ תִּקְטִין; porov. Am 8,5).

²⁴ Pokiaľ ide o sloveso תַּעֲטֶרְהוּ v konjugácii piel ho prekladáme prítomným časom, nakoľko jiqtolová forma vyjadruje trvácnosť, resp. opakovaný dej. Porov. Ž 5,13 s podobným významom „ako štítom ho *venčíš* svojou priazňou“ כַּצִּנְהָ רַצוֹן תַּעֲטֶרְנִי.

²⁵ HARTENSTEIN, „Schaffe mir Recht, JHWH!“ (Psalm 7,9), 247.

²⁶ HARTENSTEIN, „Schaffe mir Recht, JHWH!“ (Psalm 7,9), 248.

rekapituluje, čo bolo v predchádzajúcich Žalmoch 3–7 opakovane vyjadrené. Trikrát zmienená „hodnota“ človeka (כְּבוֹד; 3,4; 4,3; 7,6) akoby mizla. Dôvod toho spočíval v jeho „nepriateľoch“ (אֹיִבִּים; 3,8; 6,11), ktorí ho prenasledujú (7,6). Rovnako trikrát žalmista spomenul svojich „odporcov“, proti ktorým sa nikdy neprevinil (צָרָר; 6,8; 7,5) i keď sú stelesnením zúrivosti (7,7). V Žalme 8 sú nepriatelia spolu s pomstiteľmi postavení už priamo proti PÁNOVI ako „tvoji odporcovia“ (צוֹרְרֶיךָ; v. 3). Žalmista vidí dôvod nemožnosti premôcť nepriateľov vo svojej slabosti, nakoľko mu PÁN odoprel čosi zo seba, a súčasne vyznáva a vie, že PÁN mu navráti jeho hodnotu a česť (v. 6).

Okrem toho Ž 8, ktorý hovorí o vznešenosti mena PÁN, odkazuje priamo na stvorenie človeka v Gn 1, kde sa meno PÁN nevyskytuje ani raz²⁷. V Gn 1 je totiž Boh אֱלֹהִים²⁸ protagonistom stvorenia. Tento fakt len podporuje možnosť úmyselnej súvislosti medzi Ž 8,6 (za pomoci pojmu *Boh*) a odkazom na stvorenie človeka opísané práve v Gn 1. I ďalší literárno-kompozičný fakt svedčí v prospech súvislosti medzi dvomi veršami (Ž 8,6 a Gn 1,26) – výskyt termínu „človek“ v záverečnej kompozícii Gn 1 i Knihy žalmov. V Žaltári sa slovo „človek“ אָדָם vyskytuje po prvýkrát až v 8,6²⁹ a v Knihe Genezis v 1,26. Podobné súvislosti poukazujú na to, že Ž 8 rekapituluje predchádzajúce témy nielen zo Ž 3–7, ale i z Gn 1,26-27.

Niet pochýb o tom, že nielen Ž 8,6, ale vôbec celý žalm³⁰ dialogizuje s prvou zmienkou o stvorení človeka v Gn 1,26-28³¹ a vôbec s celou prvou správou o stvorení v Gn 1³². Autor Žalmu 8 poznal teda prvé rozprávanie o stvorení sveta z Gn 1, a teda tiež počítanie pochádzajúce z kňazskej tradície, že človek bol stvorený v šiesty deň. Je vysoko pravdepodobné, že ten istý autor

²⁷ Naproti tomu, v hymne Gn 1,1–2,4 sa všeobecnejšie pomenovanie Boh vyskytuje 35-krát, ako úmyselný násobok 7. Porov. JANČOVIČ, „*Nech je svetlo!*“, 23.

²⁸ Zaiste, odlišenie neznamená oddelenie PÁNA od pravého Boha Izraela.

²⁹ Trikrát – Ž 1,1; 4,3 a 5,7 – sa vyskytuje zmienka o mužovi (אִישׁ), resp. človeku. LXX prekladá len 1,1 a 5,7 dôsledne ἀνὴρ „muž“, ale prípad v 4,3, chápe ako všeobecné podstatné meno „človek“ ἄνθρωπος. V záverečnej kompozícii žaltára autor mal určite možnosť použiť v Ž 1,1 všeobecnejší termín „blažený človek“, nakoľko dve blahoslavenstvá v Ž 32,2 a 89,16 vzťahujú blahoslavenstvo na človeka (אָדָם). Voľba „blahoslavený muž“ v Ž 1,1 dosvedčuje teda, že záverečný redaktor sa vyhol termínu „človek“ אָדָם. Porov. ŠTRBA, *The Echo of Psalm 1, 26-28*.

³⁰ SIMIAN-YOFRE, *Čože je človek?*, 105-115.

³¹ BARBIERO, *Il regno di JHWH*, 123.

³² ALONSO-SCHÖKEL – CARNITI, *I Salmi*. I, 251.

poznal aj počet dní Henocha – 365 rokov (Gn 5,23), ktorý sa zhoduje s trvaním kalendárneho roka. Rovnako možno predpokladať, že poznal symbolickú dĺžku života človeka 120 rokov (Gn 6,3; porov. Ž 90,10). Inými slovami, autor žalmu s poznal symbolické počty dní života ľudí.

Na potvrdenie symbolického používania čísel v Žalme 8 uvidíme dva úzko súvisiace argumenty. Obidva sa týkajú kvantitatívneho využitia slov v rámci väčšieho kompozičného celku v Žaltári. Prvý argument vychádza z výskytu termínu Boh. Termín „Boh“ sa v Žaltári nachádza 365-krát. Nemožno nevidieť symbolický počet vyslovenia pojmu אֱלֹהִים – na každý deň v roku. Takýto počet tiež čiastočne podporuje návrh prekladu „Boh“ v prípade nášho verša 6a. I samotný Žalm 8 má v sebe symboliku čísel, ktorá sa odkrýva len na základe kvantitatívneho rozboru – podľa počtu slov. lexém, ktoré sa v kódexoch dajú rozpoznať a počítať. Spolu s piatimi slovami nadpisu ho tvorí 77 slov. Podľa odborníka na metriku v žalmoch Pietra van der Lugta, okrem toho, že tento počet je násobkom 7, číslo 77 sa nezdá byť náhodné, ak sa počítajú počty slov v predchádzajúcich Dávidových žalmoch (Ž 3–7). Aj Žalm 4 má 77 slov, opäť spolu so slovami nadpisu a 2-krát *sela* a Žalm 3 má 70 slov, spolu s nadpisom i 3-krát *sela*. Žalm 6 je skomponovaný z 84 slov (7x12). V Žalme 5 jediná významnejšia symbolika čísla sedem je v len počte siedmich strof. Dokonca aj celkový súčet veršov (v kódexoch zreteľne odlišených medzerami) prvej malej zbierky – Ž 3–8 v Masoretskom texte je 70 (9+9+13+11+18+10)³³. Tým prechádzame k druhému kompozičnému argumentu. Prvé dva úvodné Žalmy 1–2³⁴ majú ciele úlohu v celkovej záverečnej kompozícii Žaltára³⁵. Chýba im aj nadpis typu מְזִמֹּר לַיהוָה „Dávidov žalm“, ktorý je typický pre nasledujúce žalmy. Prvá malá zbierka Dávidových žalmov (Ž 3–8) sa skladá zo šiestich žalmov, z ktorých posledný, v poradí *šiesty*, nanovo predkladá tému stvorenia človeka a veľkoleposti PÁNOVHO mena (Ž 8,2.5-6.7.10).

Žalm 8 je teda i po kvantitatívno-kompozičnej stránke jedinečne začlenený do zbierky Ž 3–8 a súčasne neoddeliteľne spätý s rozprávaním o stvorení človeka v Gn 1,26-27.

³³ VAN DER LUGT, *Cantos and Strophes*, 144.

³⁴ ALONSO-SCHÖKEL – CARNITI, *I Salmi*. I, 161.

³⁵ ZENGER, *Einleitung*, 352-353.

4. Žalm 8 má svoj stred vo veršoch 5-6³⁶, ktoré opisujú, že také smrteľné a zraniteľné stvorenie, akým je človek (v. 5), bolo predsa len obdarené mimoriadnou Božou slávou v momente stvorenia (v. 6). Tento, v poradí šiesty Dávidov žalm, sa zameriava na posledný – šiesty deň stvorenia. Skúmaný v. 6a robí zreteľné premostenie na stvorenie človeka v Gn 1,26. Človek stvorený na Boží obraz a podobu, predsa nie je Boh a ani ním nemôže byť (porov. zvrátené chápanie v Gn 3,5). Žalm 8,6a pripomína, že ak človeku chýba čosi, kvôli čomu nie je Boh, tak je to len z Božieho rozhodnutia. Boh mu vo svojom pláne čosi odoprel. Neurobil ho len menším, vzhľadom na božský originál, ale negatívne povedané nedal mu čosi, resp. pozbavil ho čohosi tak, že sa nemôže rovnať Bohu.

Toto vyjadrenie nemá v úmysle zdôrazniť, ani interpretovať dôvod takéhoto Božieho konania, teda „odopretia“ ako aktívneho rozhodnutia nedať človekovi niečo, čo by mohol mať (čo by mohlo vyznievať ako žiarlivosť či panovačnosť Boha v očiach postmoderného čitateľa a podporiť tak pokrivený obraz Boha). Skutočnosť, ktorú žalmista vyjadruje, vyplýva z prirodzeného a bytostného rozdielu medzi Stvoriteľom a stvorením (nakoniec bez možnosti konať inak...), a chce teda vyjadriť iba samotný fakt tohto rozdielu, ktorý napriek podobnosti deklarovanej v Gn 1,26 nerobí človeka rovnako schopným ako Boh. Nepochopiteľný rozdiel medzi ním a Bohom väzí predovšetkým v poznaní³⁷. Človek už zo svojej skúsenosti vybadal, že vlastnou myslou neprenikne Boha a tajomstvo jeho existencie (Kaz 3,11b; 8,17; 11,5) a že nemá vo svojej moci poznať ani dejiny človeka (7,23) a ani svoj vlastný osud (6,12)³⁸. Vyjadrenie z Gn 3,22, že človek poznal dobro a zlo, neznamená žeby mal dokonalé poznanie všetkého. Aj keď podľa Ž 8,6a človeku bolo čosi odopreté, to však neznamená, že Boh nevyzdvihol človeka nad všetko iné stvorenie, ba dokonca, žeby mu nedal vládu nad celým stvorením (vv. 6b-7).

Žalm 8 takto dopĺňa, čo by mohlo chýbať chápaniu o človeku (v prípade nesprávneho porozumenia byť stvorený na Boží obraz a podobu). Takéto chápanie človeka následne mohlo viesť k nerozumnému samovyvyšo-

³⁶ VAN DER LUGT, *Cantos and Strophes*, 144.

³⁷ JANČOVIČ, *Imago Dei* (Gn 1,27), 49-50 radí k podstatným rozdielom medzi Bohom a človekom 1. večnú existenciu Boha a vznik človeka v čase, 2. schopnosť Boha tvoriť slovom a schopnosť človeka vytvárať už len z existujúceho stvoreného sveta, 3. neviditeľnosť Boha.

³⁸ PAKH, *Qohelet e le tradizioni sapienziali*, 136-137.

vaniu sa do sféry božskej. Žalm ilustruje plne pravdu o človeku realistickejšie³⁹ a to tak, že človek sa nepostaví Bohu na roveň, ale navracia sa k chvále Božieho mena⁴⁰.

Zoznam použitej literatúry

- ALONSO-SCHÖKEL, Luis – CARNITI, Cecilia: *I Salmi*. I (Commenti biblici), Roma: Borla, 1992.
- BARBIERO, Gianni: *Il regno di JHWH e del suo messia. Salmi scelti dal primo salterio* (Studia biblica 7), Roma: Città nuova, 2008.
- Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem. Recensuit et brevi apparatu instruxit Robertus Weber OSB*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ³1983.
- BROWN, Francis – DRIVER, Samuel Rolles – BRIGGS, Charles-Augustus: *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. With an Appendix Containing the Biblical Aramaic Coded with the Numbering System from Strong's Exhaustive Concordance of the Bible. Based on the Lexicon of William Gesenius, as Translated by Edward Robinson, and Edited with Constant Reference to the Thesaurus of Gesenius as Completed by E. Rödiger, and with Authorized Use of the German Editions of Gesenius' Handwörterbuch über das Alte Testament*, Reprinted from the 1906 edition, Peabody, MA: Hendrickson, 1996. (= BDB)
- CLINES, David J. A. – ELWOLDE, John: *The Dictionary of Classical Hebrew*. Vol. 3, Zayin-Teth, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.
- DUBOVSKÝ, Peter (ed.): *Genezis* (Komentáre k Starému zákonu 1), Trnava: Dobrá kniha, 2008.
- HARTENSTEIN, Friedhelm: "Schaffe mir Recht, JHWH!" (Psalm 7,9). Zum theologischen und anthropologischen Profil der Teilkomposition Psalm 3-14. In: Erich Zenger (ed.): *The Composition of the Book of Psalms* (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 238) Leuven – Paris – Walpole, MA: Uitgeverij Peeters, 2010, 229-258.
- IRSIGLER, Hubert: Die Frage nach dem Menschen in Psalm 8. Zu Bedeutung und Horizont eines kontroversen Menschenbildes im Alten Testament. In: Hubert Irsigler (ed.) *Vom Adamssohn zum Immanuel. Gastvorträge Pretoria 1996* (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 58), St. Ottilien: EOS, 1997, 1-48.
- KOEHLER, Ludwig – BAUMGARTNER, Walter: *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Vol. I. א – פ, Leiden – New York – Köln: E.J. Brill, ³1994. (= HALOT)
- JANČOVIČ, Jozef: *Imago Dei* (Gn 1,27) – biblický koncept úplnosti a dokonalosti človeka. In: Blažej Štrba (ed.) *Studia Biblica Slovaca 2005*, Svit: KBD, 2006, 45-49.

³⁹ SIMIAN-YOFRE, Čože je človek?, 105-115, uvádza podobné závery, hoci na základe inej argumentácie.

⁴⁰ Veľmi pekne ďakujem za lektúru i podnetnú diskusiu najmä vo veci záverečnej časti príspevku ThLic. Romanovi Sekovi, ktorému venujem tento príspevok k jeho životnému jubileu.

- JANČOVIČ, Jozef: *“Nech je svetlo!” Úvod a exegéza vybraných statí Pentateuchu*, Bratislava: KSCM, 2002.
- PAKH, Johan Yeong Sik: Qohelet e le tradizioni sapienziali del Vicino Oriente Antico. In: Giuseppe Bellia – Angelo Passaro (eds.): *Il libro del Qohelet. Tradizione, redazione, teologia*, Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline, 2001, 117-143.
- RAVASI, Gianfranco: Che cos'è l'uomo (Salmo 8). In: Antonio Bonora, Michelangelo Priotto, a collaboratori: *Libri sapienziali e altri scritti* (Logos 4), Leumann (TO): Elledici, 1997, 289-301.
- SIMIAN-YOFRE, Horacio: Čože je človek? Žalm 8 ako meditácia o Gn 1–2, *StBiSl* 1 (2/2009) 105-115.
- SMITH, S. Mark: *The Early History of God: Yahweh and Other Deities in Ancient Israel*, Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, ²2002.
- ŠTRBA, Blažej: The Echo of Psalm 1 in the Sermon on the Mount (Mt 5–7). In Lenka Zajícová (ed.): *Acta Universitatis Palackianae Olomucensis. Theologica Olomucensia*, Vol. 11, Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2011, 19-36.
- TIŇO, Jozef (ed.): *Exodus* (Komentáre k Starému zákonu 3), Trnava: Dobrá kniha, 2013.
- TRSTENSKÝ, František: *Úvod do knihy žalmov*, Ružomberok: Pedagogická fakulta Katolíckej univerzity, ²2008.
- VAN DER LUGT, Pieter: *Cantos and Strophes in Biblical Hebrew Poetry with Special Reference to the First Book of the Psalter* (Oudtestamentische Studiën 53), Leiden – Boston: Brill, 2006.
- WEBER, Beat: *Werkbuch Psalmen I. Die Psalmen 1 bis 72*, Stuttgart – Berlin – Köln: Kohlhammer, 2001.
- ZENGER, Erich (Hrsg.): *Einleitung in das Alte Testament* (Studienbücher Theologie 1), Stuttgart: Kohlhammer, ⁵2004.
- ZENGER, Erich: Was ist das Menschenchlein, daß su seiner gedenkst... (Ps 8,5). Die Sorge für den Menschen in Theologi und Verkündigungs. In: Reinhard M. Hübner – Bernhard Mayer – Ernst Reiter (Hrsg.): *Der Dienst für den Menschen in Theologie und Verkündigung. FS a Brems* (ESt 13), Regensburg: Pustet, 1981, 127-145.

Zhrnutie

Stvorený a oslávený človek je témou stredových veršov Žalmu 8 (vv. 5-6). Na základe lexikálnej argumentácie možno v. 6a preložiť „odoprel si mu trocha z Boha“. Argumentácia sa opiera aj o pozorovanie výskytu kľúčových termínov „človek“ אָדָם a „Boh“ אֱלֹהִים (365-krát) v Žaltári, o premyslené literárne umiestnenie Žalmu 8 v kontexte Žalmov 3–8 a o literárno-tematické súvislosti Žalmu 8 s rozprávaním o stvorení v Gn 1. Ž 8,6 vovádza človeka do plného pochopenia reality človeka vo vzťahu k Bohu. Človek nevlastní božskú dokonalosť nie z Božieho svojvoľného rozhodnutia. Božskej bezchybnosti nebol pozbavený prvotne ani z dôvodu hriechu, ale, čo žalm prízvukuje, z dôvodu, že je len stvorením a nie je rovný Bohu.

Kľúčové slová: biblická teológia, stvorenie človeka, Genezis, Žaltár, Žalm 8

Summary

Created and glorified human being is the main theme of the central verses of Psalm 8 (vv. 5-6). Based on lexical arguments, v. 6a could be translated “you have denied him a little bit of God”. Reasoning is supported by the observation of key terms “man” אָדָם and “God” אֱלֹהִים (365 occurrences) in the Psalter, by a thoughtful literary placement of Psalm 8 in the context of Psalms 3–8 and by literary-thematic relation of Psalm 8 with the story of creation in Genesis 1. Psalm 8:6 introduces humans to a fuller understanding of the reality of the human relation to God. That a person does not have a divine faultlessness, it is not because of God’s arbitrary decision. Humans were denied of divine perfection not primarily because of sin, but as the psalm highlights, because they are creatures and (they are) not (equal to) God.

Keywords: biblical theology, creation of human, Genesis, Psalter, Psalm 8

Blažej Štrba
Banská 28
976 32 BADÍN, Slovenská republika
blazejstrba@xaver.sk

RECENZIE

VARŠO, Miroslav: *Abdiáš, Jonáš, Micheáš (Komentáre k Starému zákonu 2)*, Trnava: Dobrá kniha, 2010. 320 s. ISBN 978-80-7141-690-6.

Publikácia Miroslava Varšu *Abdiáš, Jonáš a Micheáš* vyšla v roku 2010 z vydavateľstva Dobrá kniha ako druhý zväzok edície Komentáre k Starému zákonu v spolupráci s Teologickou fakultou Trnavskej univerzity. Kopíruje stanovenú základnú štruktúru prvého zväzku – komentár ku knihe Genezis (2008). Najprv predstavíme jej štruktúru a celkový prínos diela, jeho koncepcie a následne nahliadneme do niektorých konkrétnych príkladov.

Zo štruktúry Varšovho diela je zrejmé, že komentár je diferencovaný a súčasne aj prehľadný. Publikácia začína preliminárnymi informáciami (s. 7-28), po ktorých nasleduje podstatná časť – komentár k trom prorockým spisom, ktorým sa dielo i končí (s. 32-320). Trochu podrobnejšie: po Obsahu (s. 7-9), nasleduje Predhovor hlavného editora Petra Dubovského SJ (s. 11-13), abecedný zoznam Skratiek (s. 15-16), Mená spomínaných cirkevných otcov a ich spisov (s. 17-18), Mená spomínaných rabínov a použitých rabínskych spisov (s. 19-20) a zoznam ostatnej Použitej literatúry (s. 21-28). Podstatná časť publikácie pozostáva z troch celkov – komentáre k Abdiášovi (s. 31-84), Jonášovi (s. 85-179) a Micheášovi (s. 181-320).

Samotný text Kníh prorokov Abdiáša, Jonáša a Micheáša je rozčlenený na menšie celky, ktoré sú potom komentované ako literárna jednotka. V každom takomto celku sú následné časti: dva preklady, textové poznámky, samotný komentár a tu je tiež vhodne vybraný patristický a rabínsky komentár, kompozícia state a jej aplikácia.

Preklad. Komentár začína dvoma novými prekladmi Svätého písma. V dvoch stĺpcoch sa nachádza hebrejský text s masoretskou vokalizáciou (podľa kritického vydania *BHS*) a v pravom stĺpci preklad gréckeho textu (podľa

Rahlfsovho /a nie „Ralphovho“, s. 11/ vydania). Hoci preklady sú odborné, a teda vyhotovené nie pre liturgické účely, sú veľmi hodnotným prínosom pre lepšie pochopenie významu pôvodných textov, ich výrazových prostriedkov a obrazov. Ich primárnym cieľom je odborné štúdium Písma, no pomôžu aj pri vysvetľovaní Písma širšej verejnosti. Preklad z pôvodín preto netreba v žiadnom prípade chápať ako konkurenčný k poslednému kompletnému prekladu Svätého písma Starého i Nového zákona z Vulgáty (1955) alebo k novým liturgickým prekladom z Neovulgáty či k Botekovmu prekladu Prorockých kníh Starého zákona s komentármi Jeruzalemskej Biblie (2007), ako aj k prekladu prvej kompletnej Slovenskej ekumenickej Biblie (2007).

Textové poznámky. Táto časť komentára je pre úzky okruh znalcov a študentov hebrejčiny a gréčtiny. Odbornosť čitateľa je kľúčom k porozumeniu odborných informácií, ktoré sú ináč len sporadicky a zriedkavo dostupné v slovenskej literatúre.

Komentár je určený pre širšiu verejnosť a jeho cieľom je vysvetliť zmysel textu, základné problémy a možné interpretácie. Cieľom je odpovedať na otázky, ktoré si kladie študent alebo učiteľ Biblie, kazateľ alebo katechéta a veriaci alebo neveriaci človek, keď bude čítať daný verš, výraz či slovo. Cieľom nie je podať ucelený výklad state, ale analyzovať jednotlivé slová a skupiny slov v danom verši alebo veršoch. Táto časť komentára je rozdelená na viac častí, prihliadnuc na typ a náročnosť analyzovaného textu. V prvej časti sa predkladá súčasný postoj modernej exegézy. Ďalšia časť komentára obsahuje výklady cirkevných otcov a rabínske chápanie Písma. A tak tento komentár ponúka veľmi vzácnu časť pre katolíckeho čitateľa, ktorá obsahuje vybrané interpretácie cirkevných otcov a rabínov.

Kompozícia state je časť opäť určená pre širšiu verejnosť a ponúka čitateľovi syntetický pohľad a prepojenia, ktoré vytvárajú jednotu aj so vzdialenejšími textami, či už v rámci komentovaných prorockých spisov alebo iných častí Písma.

Aplikácia. Táto časť premostňuje stať a jej posolstvo s jeho možnými aktualizáciami pre súčasného slovenského čitateľa; prirodzene, nakoľko to povaha a obsah state dovoľia. Aktualizácia je ponúknutá na troch rovinách: teologickej, liturgickej a pastoračnej, no neponúka už hotové výsledky, ale skôr akési myšlienkové línie.

V nasledujúcej časti pohliadneme na obsahovú stránku komentára.

Abdiáš. Samotný obsah komentárov obohatí i znalcov Biblie i vo veci tak krátkeho spisu ako je Kniha proroka Abdiáša so svojimi 21 veršami. Jednou z pozoruhodností v preklade textu tohto proroka je znenie poslednej vety vo v. 7

„Niet v ňom rozumu“ (s. 33), pričom zámeno sa vzťahuje na srdce z v. 3. Preklady zvyčajne chápu pod syntagmou „v ňom“ odkaz na Edom. Nakoľko srdce sa vzťahuje na Edom a význam, ktorý podáva Varšov preklad, nie je až tak podstatne iný, predsa len je gramaticky správnejší a obsahovo precíznejší. Nemusí meniť hebr. zámeno 3. os. sg. na zámeno v 2. os. sg.

Jonáš. V prípade knihy Jonáš, Varšov komentár sa môže oprieť o znalosti čitateľa, a tak ho viesť k hlbšiemu chápaniu posolstva tejto jedinečnej prorockej knihy. Doslovný preklad PÁNOVHO rozkazu Jonášovi קְרַח עָלַיָּהּ v Jon 1,2 by bol správnejší „volaj proti nemu“ a nie „volaj tam“ (s. 89). Autor vysvetľuje znamenite výraz „opúšťajú svoje milosrdenstvo“ pomocou širšieho biblického kontextu a troch podobných miest (Gn 24,27; Rút 2,20 a Prís 3,3/tieto súradnice neuvádza/), ktoré „zdôrazňujú milosrdenstvo predovšetkým ako prejav vernosti a lojality“ (s. 127).

Druhý PÁNOV prehovor k Jonášovi (3,1-2; „Vstaň, choď do Ninive... a volaj mu zvesť, ktorú ti ja poviem“) zaznamenáva zaiste aj obrat v spise. Autor komentára vysvetľuje nasledujúci v. 3 („A Jonáš vstal a šiel do Ninive podľa PÁNOVHO slova.“) tak, že „Jonáš doslovne napĺňa PÁNOV príkaz... začína sa správať ako PÁNOV prorok“ (s. 141). Je otázne, či Jonáš v meste hovoril to, čo mu PÁN nariadil, lebo svätopisec vo v. 3 potvrdil len vykonanie dvoch úloh („vstal a šiel“) a vo v. 4. predstavuje Jonáša s posolstvom, o ktorom sa nevie, či pochádza od PÁNA. Jonáš hlása totiž zničenie, ale na záver spisu vyznáva, že vedel, že PÁN je ľútostivý (4,2). Inými slovami, svätopisec neilustruje výslovne Jonáša ako toho, kto by *doslovne* plnil PÁNOV príkaz.

K teologicky hutným úvahám patrí napr. časť kompozície, ktorá predstavuje blok 3,1–4,4 v celistvosti (s. 153-161). Kráľovský výnos pre Neizraelitov svedčí skôr o ideálnom kráľovi, ktorý vďaka svojej zodpovednosti za mesto ho priviedol k obráteniu. Pre Jonáša známy PÁN ako milostivý a ľútostivý sa stane zvrchovaným obrazom a iniciátorom každého ľudského počínania v danej stati. Varšo poukazuje na to, že zatiaľ čo Joel formulou milosti *Gnadenformel* (Joel 2,12-14) ubezpečuje o záchrane svojho ľudu, Jonáš: „výrečne dopĺňa Joelove predstavy o možnosť, že aj zlé mesto Ninive môže mať plnú účasť na Božom milosrdenstve v prípade, že sa obráti, a teda bude vyňaté z radu kandidátov na trest“ (s. 161). Varšo pokračuje s teologicky výstižným a dôkladným uzáverom: „Touto skutočnosťou sa PÁNOVO milosrdenstvo jednoznačne rozširuje aj na Neizraelitov, a tým na všetkých ľuďoch. Obrátení Ninivčania pritom uveria Bohu (3,5), nie PÁNOVI. Toho nepoznajú ani len z Jonášovho ohlasovania. Najavo vychádza pravda o tom, že keď Boh Izraela chce prejaviť svoje milosrdenstvo človeku, tento ho nemusí poznať ani len pod menom známym v Izraeli“ (s. 161).

Asi len malou nepozornosťou editovania ostala kurzíva pri preklade gréckeho textu Jon 4,8 „Pri východe slnka“ (s. 176).

Micheáš. Komentár k najdlhšiemu zo všetkých troch prorokov je bohatý na cenné čiastkové rozborov a teologické pozorovania. Recenzent nenašiel v tejto tretej časti výslovný odkaz na otázku, ktorou sa končí kanonicky predchádzajúci spis proroka Jonáša (Jon 4,11: „A ja sa nemám zľutovať nad Ninive...?“) – či teda možno čakať odpoveď u Micheáša o tom, že niet takého milostivého Boha, ako je PÁN (porov. Mich 7,18-20).

Hoci v preklade známeho textu o PÁNOVOM spore so svojím ľudom (Mich 6,1-8) pravdepodobne chýbajú úvodzovky na konci v. 7 (s. 274), komentár k týmto veršom presvedčí, že jeho autorovi neunikli ani ojedinelé alebo významné slovné spojenia ako „milovať milosrdenstvo“, „pokorne chodiť so svojím Bohom“ vo v. 8, ktoré dostatočne pútavo i kontextuálne biblicky aj mimobiblicky (s odkazom na Kumránske zvitky) vysvetlil (s. 281-282).

K drobným preklepom možno zaradiť i francúzske „futulite“ namiesto správneho „futulité“, či nemecké „Wirkungslosigkeit“ namiesto „Wirkungslosigkeit“ (s. 291, pozn. č. 23). Trochu archaicky znie preklad „Boh ma vyslyší“ v Mich 7,7 (s. 295) a nepozornosť badať pri preklade v. 9 „uvidím to v jeho spravodlivosti“ (s. 305) a inokedy „uvidím jeho spravodlivosť“ (s. 308, 309). Posledná chyba je síce vážnejšia, ale svedčí i o nejasnosti hebr. pôvodiny אֲרָאָה בְּצִדְקָתוֹ, ktorú i ostatné preklady do moderných jazykov nevedia jednoznačne vyriešiť¹.

Záverom treba zdôrazniť, že dielo Miroslava Varšu, *Abdiáš, Jonáš a Micheáš*, Komentáre k Starému zákonu 2 je vysoko aktuálne a čerstvosťou výkladu nepochybne posluží slovenskému odbornému publiku v budúcich desaťročiach. Autor ho spracoval precízne a harmonicky, a tak slovenský i český čitateľ má v rukách knihu, ktorá je nielen exegeticky podrobne a presne vypracovaná a teologicky vyrovnaná, ale aj literárne úhladne a duchovne hodnotne vycibrená. Zaslúhuje si pozitívne ocenenie aj za vhodné harmonické prepojenie výsledkov exegézy nielen s náukou, pastorálnou teológiou a liturgiou Katolíckej cirkvi, ale aj za sporadické odkazy na využitie prorockých textov i v nekatolíckych cirkvách.

Blažej Štrba

¹ I shall behold his deliverance (RSV); I shall look upon his vindication (ESV); I will enjoy vindication by Him (TNK); I will see his righteousness (NIB); I will see his justice (NAB); ich werde seine Heilstat erleben (EIN); vedrò le sue meraviglie (IEP).

OZNAMY

Slovenský biblista a zároveň i člen redakčnej rady *StBiSl* PETER DUBOVSKÝ SJ bol 23. mája 2013 menovaný za dekana Fakulty biblických vied Pápežského Biblického Inštitútu v Ríme, kde už od roku 2006 pôsobí ako profesor pre starozákonnú exegézu. Jeho mandát nadobudne účinnosť 1. septembra 2013 a potrvá nasledujúce tri roky.

Redakcia *StBiSl* mu úprimne žela veľa múdrosti a tvorivých síl pri plnení zodpovednej úlohy, ktorá mu bola zverená.

Libri ad directionem missi

Liber Annuus. Studium Biblicum Franciscanum 50. Editor Massimo Pazzini. Jerusalem: Studium Biblicum Franciscanum, 2011. 553 s. ISBN 978-88-6240-121-0. ISSN 0081-8933.

Liber Annuus. Studium Biblicum Franciscanum 51. Editor L. Daniel Chrupcała. Jerusalem: Studium Biblicum Franciscanum, 2012. 728 s. ISBN 978-88-6240-143-2. ISSN 0081-8933.

Liber Annuus. Studium Biblicum Franciscanum 52. Editor L. Daniel Chrupcała. Jerusalem: Studium Biblicum Franciscanum, 2013. 658 s. ISBN 978-88-6240-173-9. ISSN 0081-8933.

PACNER, Stanislav: *Důvěřovat v člověka a důvěřovat v Hospodina (Jer 17,5-13). Exegeticko-teologický výklad*, Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2010. 411 s. ISBN 978-80-2442-657-0.

TIŇO, Jozef (ed.): *Exodus* (Komentáre k Starému zákonu 3), Trnava: Dobrá kniha – Teologická fakulta Trnavskej Univerzity, 2013. 950 s. ISBN 978-80-7141-766-8.

www.lumen.sk

www.designjuras.sk

DESIGN JURAS

BANSKÁ BYSTRICA	102,9
BARDEJOV	99,1
BRATISLAVA	93,8
BREZNO	103,4
ČADCA	105,8
KOŠICE	94,4
LEVOČA	99,8
LIPTOVSKÝ MIKULÁŠ	89,7
LUČENEC	106,3
MARTIN	89,4
MICHALOVCE	103,3
NÁMESTOVO	105,8
NITRA	95,7
PREŠOV	92,9
PRIEVIDZA	98,1
ROŽŇAVA	106,3
SITNO	93,3
SENICA	96,1
SKALICA	105,2
SKALITÉ	90,6
SNINA	93,2
STARÁ LUBOVŇA	99,8
ŠTÚROVO	93,5
TATRY	102,9
TOPOLČANY	95,6
TRENČÍN	93,3
TRNAVA	98,1
ZLATÉ MORAVCE	98,0
ŽILINA	89,8

RÁDLO LUMEN

SVETLO TVOJICH DNÍ