1/2014

Studia Biblica Slovaca

6 Ročník 6 2014 Číslo 1

Studia Biblica Slovaca

Offprint

Od pohľadu k oslave okrídleného ochrancu

Teologická zmena v žaltári prostredníctvom Ž 63,3-4*

Blažej Štrba

Žalm 63 možno zaradiť k najkrajším „svedkom žalmovej nábožnosti“[1] a charakterizovať ho ako „perlu žaltára, ktorá nám hovorí o kráse a význame modlitby“[2]. Napriek tomu, že žalm je krátky, teologicky je bohatý a vytvára nemalé problémy pre exegétov. Ostáva výzvou, ako skombinovať počiatočné modlitbové nasadenie „Bože, ty si môj Boh, už od úsvitu ťa hľadám...“ (v. 2), s poslednými smrtonosnými želaniami, v ktorých žalmista žiada o zostúpenie jeho nepriateľov do ríše smrti, kým pre kráľa žiada bezpečnosť pre jeho kráľovstvo („... oni pôjdu do hlbín zeme... a kráľ sa bude tešiť v Bohu... zapchaté budú ústa klamárov.“ [v. 12]). Tieto fakty opodstatňujú názory odborníkov, že žalm nie je ani úpenlivá prosba, ani iba individuálny žalospev, a to i napriek tomu, že v žalme sú aj prvky, ktoré sú pre žalospev typické[3].

Predmetom našej štúdie je niekoľko jedinečných vyjadrení v Ž 63,3-4 s cieľom priblížiť ich teologický význam a aproximatívne určiť ich redakčný časový horizont. V prvej časti štúdie (1) sa zameriame na vymedzenie a predstavenie veršov 3-4 v samotnom Ž 63. Druhá časť (2) predstaví niektoré tematické osobitosti žalmu: metaforiku púšte a okrídleného božstva a ich funkciu v prospech charakteristík Boha. V tretej časti (3) poukážeme na niekoľko textových a kompozičných zvláštností Ž 63 vzhľadom na celý žaltár. V záverečnom pozorovaní (4) bude celková téza zavŕšená.

---

* Príspevok je rozšírenou verziou prednášky *Dalla vista alla lode. Un cambio teologico del Salterio nel Sal 63,3-4*, ktorá bola prednesená na medzinárodnej konferencii *Žalmy z pohľadu ich autorov a neskoršej recepcie*, ktorá sa uskutočnila v dňoch 13. – 14. septembra 2012 v Badíne. Súčasne ďakujem ThDr. SSL. Ing. Jozefovi Jančovičovi, PhD. za podnetné pripomienky k poslednej verzii príspevku.

[1] WEISER, *Die Psalmen. Psalm 61–150*, 297.

[2] BARBIERO, *Il tuo amore*, 280.

[3] Nárek vo vv. 2-3, vďakyvzdanie vo vv. 4-6, vyjadrenie dôvery vo vv. 7-9, žiadosť o zničenie nepriateľov vo vv. 10-12. Aj tak však usporiadanie jednotlivých komponentov nezodpovedá štandardnému žánru žalospevu.

1 Verše 3-4 v kontexte Ž 63

1.1 Štruktúra Ž 63

F.-L. Hossfeld a E. Zenger sa vymanili spod predpokladu určiť za každú cenu *Sitz im Leben* a literárny žáner žalmu, ktorý v tomto prípade nie je ľahké stanoviť[4]. V diskusii o literárnom druhu píšu, že v žalme možno rozpoznať poeticky umeleckú štruktúru, ktorá predstavuje dynamický proces uisťovania osoby, ktorá sa modlí k Bohu. Autori navrhujú trojčlennú štruktúru. Po nadpise (v. 1) v prvej časti (vv. 2-5) vysmädnutá duša hľadá Boha, ktorý je ďaleko. V druhej časti (vv. 6-8) bola duša nasýtená Božími darmi. Tretia časť (vv. 9-12) sa končí šťastným koncom pre oranta – kráľa: ostáva nerozlučne pri svojom Bohu a navyše jeho nepriatelia budú zničení[5].

Vzhľadom k tomu, že žalm je písaný formou poézie a je preň charakteristická zmena tém a miest, v ktorých sa nachádza orant, G. Barbiero navrhol štvordielnu štruktúru. Jednotlivé slohy (vv. 2.3-6.7-9.10-12) sa líšia časom i priestorom, v ktorom sa orant pohybuje[6]. Spočiatku (v. 2) sa orant nachádza na púšti a opisuje svoju hlbokú a súčasne najpodstatnejšiu túžbu. V druhej slohe (v. 3-6) si pripomína minulé dni, keď zažíval radostné a pamätihodné chvíle v chráme. Túto skúsenosť orant označuje pravdou o svojom Bohu – jeho dobrotu, ktorú možno považovať za lepšiu od vlastného života. Podobne ako v predchádzajúcich dvoch strofách, aj v tretej (vv. 7-9) je podmetom činností duša oranta. Táto sloha opisuje prítomnú a ťaživú situáciu, v ktorej sa orant nachádza, no napriek tomu pretrváva v pokoji. Noci sa stávajú časom, keď medituje o Božom ochrancovi. Štvrtá sloha (vv. 10-12) vyjadruje odvahu oranta. Istý si svojím životom, upozorňuje na nebezpečenstvo smrti pre každého, kto sa postaví proti Pánovmu pomazanému.

Nezávisle na otázke literárneho žánru predstavil P. Van der Lugt ešte precíznejšiu štruktúru Ž 63[7]. Na základe opakovania slovies a mnohorakej aliterácie v celej kompozícii žalm možno rozdeliť na dve rovnaké časti – „stance“ (*cantos,* podľa autorovej terminológie), vv. 2-6 a vv. 7-12, z ktorých každá má 6 poetických veršov[8]. Verše 6 a 12 sú dva základné zreteľné deliace verše –

[4] HOSSFELD – ZENGER, *Psalmen 51–100*, 193.
[5] HOSSFELD – ZENGER, *Psalmen 51–100*, 194-195.
[6] BARBIERO, *Il tuo amore*, 280.
[7] VAN DER LUGT, *Cantos and Strophes. Psalms 42-89*, 191-198.
[8] VAN DER LUGT, *Cantos and Strophes. Psalms 42-89*, 191-193.

spája ich aliterácia *tbs'/hnšb'* (vv. 6a/12a), opakovanie dvoch lexém הלל (vv. 6b.12b) a פי (vv. 6b.12c). Okrem toho je medzi dvomi stichmi v. 6b a v. 12c mohutná sémantická antitéza – orantove „*ústa* budú jasavými perami *chválit*" Boha (v. 6b), zatiaľ čo „*zapchaté* budú *ústa* tých, čo hovoria lži" (v. 12c). Aliteráciou sa vyznačujú aj začiatky dvoch stancí (vv. 2.7). Vo v. 2ab sa v prvých štyroch slovách opakuje 4-krát א, ale len raz na začiatku v. 7a[9]. Táto dvojdielna štruktúra obsahuje aj tematickú korešpondenciu medzi dvomi stancami navzájom. Obe stance začínajú témou túžby po Bohu. Prvá sloha (v. 2) ju opisuje u oranta zrána na púšti, druhá stanca (v. 7) ju vyjadruje za noci vo svojom dome. V oboch stancách nasleduje téma skúsenosti s Bohom – druhá strofa (vv. 3-4) vyjadruje Božiu prítomnosť v živote oranta, kým záver štvrtej strofy (vv. 8-9) vyznáva Boha ako ochrancu a pomocníka. Obe stance sa končia strofami, ktoré sú predovšetkým piesňou oslavy – tretia strofa (vv. 5-6) vyjadruje osobné vďakyvzdanie a šťastie, kým posledná, piata strofa rozširuje vďakyvzdanie na kráľa a jeho sprievod (vv. 10-12)[10]. To, čo spája prvú a poslednú strofu (vv. 2.10-12) a odlišuje ich od stredových strof, je, že obe sa začínajú odkazom na iné osoby – Boh „ty" אַתָּה (v. 2a) a „tí" וְהֵמָּה (v. 10a). Tri stredové strofy sú v podstate zamerané na oranta a jeho životný vzťah s Bohom. Jednotlivé strofy však predstavujú oranta na rôznych miestach a s rôznou témou, ako to znázorňuje zhrňujúca štruktúra žalmu:

I. stanca (vv. 2-6): **Nasýtený orant oslavuje Boha**

1. strofa (v. 2):	*Púšť*:	túžba po Bohu od rána
2. strofa (vv. 3-4):	*Svätyňa*:	oslava Boha
3. strofa (vv. 5-6):	*Život*:	dobrorečenie

II. stanca (vv. 7-12): **Dôverne pod ochranou Božích krídel**

4. strofa (vv. 7-9):	*Pod krídlami*:	Božia pomoc
5. strofa (vv. 10-12):	*V nebezpečí*:	radosť s ostatnými v Bohu

[9] Tento fenomén je zreteľnejší na pozadí ostatných veršov. V prvej stanci, každý prvý stich vo verši začína písmenom (vv. 3a.4a.5a.6a), druhá stanca má len jedno א (na začiatku, v. 7a) a druhý stich (v. 7b) sa začína s ב.

[10] VAN DER LUGT, *Cantos and Strophes. Psalms 42-89*, 196-197.

1.2 Verše 3-6 – oslava Boha v chráme a v živote

Druhá strofa žalmu, vv. 3-4, predstavuje oranta vo svätyni, ako pozoruje Božiu moc, čo vrcholí v jeho oslave Boha. Až potom nasleduje žehnanie (v. 5a), obetovanie (v. 5b), hostina (v. 6a) a jasavé chválenie (v. 6b).

Verše 3-6

כֵּן בַּקֹּדֶשׁ חֲזִיתִיךָ	3a	Tak som vo svätyni hľadel na teba,
לִרְאוֹת עֻזְּךָ וּכְבוֹדֶךָ	3b	aby som videl tvoju moc a slávu,
כִּי־טוֹב חַסְדְּךָ מֵחַיִּים	4a	že[11] tvoja vernosť[12] je lepšia než život:
שְׂפָתַי יְשַׁבְּחוּנְךָ	4b	(a teda) moje pery ťa oslavovávali.

[11] Voľba prekladu častice כִּי ako uvádzajúcu predmetovú vetu („že“) je známa v biblickej hebrejčine (JM § 157c; Gn 3,6). Napokon z celkového významu vv. 3b-4a by bolo možno chápať časticu כִּי ako vysvetľujúcu (príčinnú), a teda prekladať „veď/keďže tvoja vernosť je lepšia...“ (JM § 170d).

[12] Preklady „milosť“ (Roháčkov, katolícky, evanjelický i ekumenický), ani „láska“ (Botekov) pre hebrejský výraz nemajú opodstatnenie v tomto texte. Oba dôležité termíny majú svoje jasné ekvivalenty aj v biblickej hebrejčine – חֵן pre „milosť“ a אַהֲבָה pre „lásku“. Voľba Vulgáty *misericordia* je štandardná, podobne ako LXX s termínom ἔλεός. V každom prípade termín חֶסֶד I má širokú významovú hodnotu. BDB ho prekladá ako „láskavosť“ (kindness) Boha voči biednym a núdznym, a teda aj „milosrdenstvo/súcit (mercy)“. *HALOT* I (1994), 336-337, uvádza tiež viac významov: 1. „spoločný záväzok (joint obligation), lojálnosť, vernosť“; 2. „vernosť, dobrotivosť, vľúdnosť“ pokiaľ ide o Boží postoj voči ľuďom. KLEIN, *A Comprehensive Etymological Dictionary,* 225, uvádza tri možnosti: 1. „láskavosť, dobrotivosť, milosrdenstvo (mercy)“, 2. „náklonnosť“ (affection), 3. „krásny vzhľad“ (lovely appearance). *DCH* III (1996), 277, prekladá „lojálnosť, vernosť, láskavosť, láska, milosrdenstvo/súcit“ a pre prípad Ž 63,4 navrhuje „vernosť“ (278). COHEN et al., *Dictionnaire.* II. Fascicule 9: Ḥ, 899, ponúka význam slovotvorného koreňa חסד: „láska, milosť, priazeň“. ZOBEL, חֶסֶד *ḥesed*, 62-64, už dávnejšie odôvodnil, že najmä pokiaľ ide o Božiu חֶסֶד, tak termínu nemožno pripísať príliš rigidný súvis so zmluvou (čo obsahuje istý súvis s podmienenosťou), ale že jeho význam, a to aj v neskoršom poexi-lovom období, súvisí oveľa viac s prísľubom a milosťou, súcitom a nečakanou vľúdnosťou. Aj špecifická štúdia BÖRSCHLEIN, *Häsäd – der Erweis von Solidarität*, zameraná na morálny aspekt termínu, predstavuje jeho význam výrazmi ako (dobrovoľné) odovzdanie sa, darovanie sa, pomoc, láska, solidarita, lojálnosť. KELLENBERGER, חֶסֶד und sinnver-wandte Lexeme, 192, pozn. č. 38, poznamenáva, že חֶסֶד sa líši od אַהֲבָה tým, že má vzťahový charakter (čo dokazujú predložky עִם a אֶת, s ktorými je substantívum používané).

כֵּן אֲבָרֶכְךָ בְּחַיָּי 5a Tak ťa budem žehnať v mojom živote,
בְּשִׁמְךָ אֶשָּׂא כַפָּי 5b v tvojom mene budem dvíhať svoje dlane.
כְּמוֹ חֵלֶב וָדֶשֶׁן תִּשְׂבַּע נַפְשִׁי 6a Sťa tukom[13] a masťou[14] sa nasýti moja duša
וְשִׂפְתֵי רְנָנוֹת יְהַלֶּל־פִּי 6b a jasavými perami (ťa) budú chváliť moje ústa.

Častica כֵּן „tak“ vo v. 3a spája druhú strofu s predchádzajúcou prvou strofou. Totiž orant na púšti túži po Bohu každodenne (v. 2a), podobne ako uprene hľadel na Boha aj vo svätyni (v. 3a). Rovnakú spájaciu úlohu má častica כֵּן „tak“ medzi druhou a treťou strofou. Tretia strofa predpokladá čosi tretie v porovnaní (*tertium compatarionis*), čo ju spája s jej predchádzajúcou strofou. Záverečné slová oslavy v druhej (v. 4b) aj v tretej strofe (v. 6b) podporujú vysvetlenie, že podobnosť spočíva práve v chvále PÁNA. Rozdielnosť v strofách spočíva v mieste a rozhodne aj v čase chvály. Tretia strofa hovorí o trvácnej chvále v budúcnosti (štyri slovesá vo forme *jiqtol*), zatiaľ čo predchádzajúca strofa začala (v. 3a) i pokračovala udalosťami prežitými v minulosti (vv. 3b-4a). I sloveso v poslednom stichu יְשַׁבְּחוּנְךָ možno preložiť minulým časom s významom nedokonavého vidu, v zmysle „zvykli ťa oslavovať“[15].

Strofy 2 a 3 vďaka niektorým podobnostiam tvoria literárnu jednotu v žalme. Každá z nich sa začína časticou „tak“ כֵּן (vv. 3a.5a) a posledný stich každej z nich sa začína lexémou „moje pery“ (vv. 4b.6b). Druhá strofa sa začína spomienkou na minulú jedinečnú udalosť, ktorú orant zažil v chráme

[13] Termínom חֵלֶב sa opisuje tuk, ktorý obrastá vnútornosti (Ex 29,13.22; Lv 3,3.9.14, atď.), ale aj obličky a pečeň (Lv 3,10.15, atď.), či tvár človeka (Jób 15,27), ale metaforicky zasa znamená aj najlepšiu časť (Gn 45,18; Dt 32,14; Ž 81,17, atď.); porov. *HALOT* I, 315-316.

[14] Termínom דֶּשֶׁן sa zvykne vyjadriť mastnota, aj rastlinného charakteru (Sdc 9,9), so zámerom poukázať na hojnosť (mastných) jedál (Jób 36,16), ktorá je zdrojom bohatej (Dt 31,20; Jer 31,14; porov. Iz 55,2) a *tekutej* mastnej (Ž 36,9; 65,12) výživy; porov. *HALOT* I, 234. Takýto koncept hojnej a mastnej výživy už v dnešnej dobe nie je preferovaný, a preto na nás pôsobí zvláštne.

[15] A. Niccacci poukázal na to, že pokiaľ hlavná časová línia slovies je v minulom čase, tak slovesá v podobe *jiqtol* vyjadrujú sústavnú alebo opakujúcu sa činnosť, prípadne činnosť, ktorá určitým spôsobom nie je dokončená. V slovenčine máme možnosť vyjadriť to nedokonavým vidom. Porov. NICCACCI, An Integrated Verb System, 115. *Jiqtolová* forma teda predstavuje proces deja/činnosti podľa perspektívy času, v ktorom sa nachádza, alebo vyjadruje habituálnu – opakujúcu sa činnosť. To platí tak pre prózu, ako aj pre poéziu; JOOSTEN, *The verbal system*, 285-287.

(בַּקֹּדֶשׁ חֲזִיתִיךָ; v. 3a), kým tretia strofa je celá v budúcom čase (*jiqtol* v každom stichu) a miesto žehnania i chvály sa z chrámu rozšíri do celého života oranta (אֲבָרֶכְךָ בְּחַיָּי; v. 5a). Okrem témy života (vv. 4a.5a) spája druhú strofu s treťou aj logická súvislosť, ktorú vyjadruje žalmista už na konci druhej strofy (v. 4b). To, čo už raz vypozoroval o Bohu v chráme (vv. 3-4a), ho potom viedlo k oslave PÁNA (v. 4b). Tretia strofa podobne tematizuje rozhodnutie žalmistu chváliť PÁNA (v. 6b), ale už to bude v celom živote (v. 5a). Záverečné stichy dvoch strôf podporujú, obsahovo aj syntakticky, úzku spätosť dvoch strof. Obe strofy sa končia kladnou a kľúčovou sémantikou oslavy PÁNA (vv. 4b.6b). Aj vnútorné stichy oboch strof (vv. 3b-4a.5b-6a) korešpondujú navzájom tak ako pravda o PÁNOVI (vv. 3b-4a) a jej dôsledok pre žalmistu (vv. 5b-6a). PÁNOVU moc a slávu, ktoré sa prejavujú v jeho vernosti, žalmista bude prežívať vo svojom živote tak, že bude chváliť Boha modlitbou; azda i formou obety, ako k tomu nabáda slovné spojenie „dvíhať svoje dlane“[16]. To bude súčasne jeho životným pokrmom.

Súhrnne – druhá strofa je teda viac o poznaní zo skúsenosti a tretia strofa o následnom prežívaní vzťahu k PÁNOVI, ktorý nie je viazaný na chrám, ale predovšetkým na život chvály. Schematicky túto zámernú interakciu medzi dvomi strofami možno vyjadriť nasledovnou štruktúrou.

2. strofa: poznanie	A1	***hľadenie*** v svätyni (v. 3a)
	B1	PÁNOVA moc a sláva (v. 3b)
	B1’	PÁNOVA vernosť (v. 4a)
	A1’	***oslava*** perami (v. 4b)
3. strofa: prežívanie	A2	žehnanie počas života (v. 5a)
	B2	obeta PÁNOVI (v. 5b)
	B2’	nasýtený orant (v. 6a)
	A2’	jasavá chvála perami (v. 6b)

Dve strofy (vv. 3-6) svedčia o pevnej literárnej jednote, ktorá rozvíja poexilovú ortodoxiu i ortoprax. Ak v druhej strofe žalmista spomína s úžasom na objav PÁNOVEJ dobroty a vernosti (po tragických skúsenostiach exilu a ťažkostiach obnovy chrámu), tak v tretej strofe na ne reaguje celoživotným dobrorečením, obetou a najmä radostnou chválou, ktoré budú živiť jeho

[16] Termín קֹדֶשׁ v žalmoch je používaný ako synonymum pre chrám. Porov. RADEBACH-HUONKER, *Opferterminologie im Psalter*, 88-89.

samého. Druhá strofa, vv. 3-4, naznačuje prechod od minulého pozorovania v chráme k permanentnej oslave počas života. Dôvod prechodu pramení v Božej moci a sláve, ktorú však žalmista vyjadruje jedinečným vyjadrením: PÁNOVA „vernosť je lepšia než život“ – כִּי־טוֹב חַסְדְּךָ מֵחַיִּים.

2 Niekoľko tematických čŕt Ž 63

Okrem viacerých problémov Ž 63 predstavuje pútavé témy, ktoré sa ľahko vryjú do čitateľovej mysle. Hovoria totiž o bezprostrednom a intímnom vzťahu s Bohom. V našom žalme je viacero metafor ilustrujúcich silu vzťahu medzi orantom a Bohom. V nasledujúcej časti zdôrazníme pozitívny prínos tejto stránky žalmu, aby sme pomocou prítomných metafor výraznejšie poukázali na to, ako samotný žalm vykresľuje Boha v jeho vzťahu k modliacemu sa žalmistovi vo vv. 3-4. To dáva podklad na ďalšie skúmanie hraničných činností žalmistu v prvej časti druhej strofy – „hľadieť“ (v. 3a) a „oslavovať“ (v. 4b).

Žaltár obsahuje veľké množstvo metafor a obrazov. Metafory síce primárne nepopisujú doménu pôvodu, ale slúžia ako *concreta per abstracta*, keď plasticky popisujú vnútorný stav oranta alebo nejakú inú skutočnosť. Tak napríklad v našom žalme obraz vyjadrený vo v. 2 „Za tebou prahne moja duša, za tebou túži moje telo; ako vyschnutá, pustá zem bez vody“, neopisuje stupeň zemskej suchoty, ale skôr túžbu modliaceho sa po stretnutí s Bohom. Podobne obraz bohatej hostiny vo v. 6: „Sťa tukom a masťou sa nasýti moja duša“ (Katolícky preklad: „Sťa na bohatej hostine sa nasýti moja duša“), neopisuje skutočnosť stolov preplnených jedlom a vínom, ale dobrotu, ktorá pramení zo skúsenosti intímneho stretnutia sa s Bohom. Pre posolstvo žalmu je nevyhnutné skúmať predmetnú metaforiku. Metafory, ako to dokázal G. Eidevall, totiž tvoria svet žalmov, ktorý zodpovedá vnútornému svetu modliaceho sa[17].

Žalm 63 používa vo v. 2 metaforu púšte a potreby vody, aby sa vyjadril vzťah k Bohu. Púšťou sa živo opisuje stav duše. Voda je zasa metaforou Boha, ktorý je v tomto žalme predstavený aj pomocou metafory okrídleného božstva (v. 8). Tieto dve metafory mimoriadne zdôrazňujú vzťah modliaceho sa s Bohom. Prvá metafora sa nachádza pred frázou „tvoja milosť je lepšia než život“ (v. 4), ktorá predstavuje ideový vrchol, resp. kľúčovú tému žalmu. Verše, ktoré nasledujú po prirovnaní, opisujú dobrotu a účinok Božej priazne v živote

[17] EIDEVALL, Metaphorical Landscape in the Psalms, 13.

modliaceho sa (vv. 5-6)[18]. Druhá významná metafora Boha s krídlami nasleduje vo v. 8. Žalmista využil relatívne známy obraz mocného vtáka, aby vyjadril ďalší jedinečný rozmer svojho Boha pomocníka. Metaforike okrídleného božstva sa budeme venovať v druhej časti tejto kapitoly. Dva dominujúce obrazy – púšť/voda a okrídlený ochranca nám poslúžia na objasnenie jedinečného prirovnania vo v. 4a.

2.1 Metafora púšte v žaltári

Metaforiku púšte v žaltári môžeme lepšie pochopiť, ak nahliadneme i do jej protikladnej metaforiky – do metaforiky kvetov a trávy. Tým sa vyhneme nebezpečenstvu príliš subjektívneho a neraz prorokmi ovplyvneného obrazu púšte.

2.1.1 Kvet a tráva

V celom žaltári sa termín „kvet“ צִיץ nachádza jediný raz – v Ž 103,15[19]. Aj polia posiate obilím, s výnimkou mesiášskeho žalmu 72, sú v žaltári ojedinelé[20]. V starovekom Izraeli poľnohospodárstvo spočívalo zväčša v pestovaní obilia a olív. Je preto zvláštne, že práve tematika sejby a žatvy v žaltári takmer absentuje. Zatiaľ čo Zasľúbená zem mala pretekať mliekom a medom, žaltár prekvitá neplodnými a pustými regiónmi. Metaforickú reč prírody v žalmoch predstavujú najmä skaly a vrchy, pomedzi ktoré stekajú riečky a potoky. Na tomto pozadí je rastlinná vegetácia veľmi zriedkavá. Zriedkavo sa vyskytne i strom עֵץ[21] či trochu zelene חָצִיר, ktorá predstavuje skôr život končiaci sa prirýchlo: „večer vädne a usychá“ (Ž 90,6). Konkrétnejšie, výraz „ako tráva... čo jej niet “ (103,15-16) vyjadruje krátky beh života, alebo osud bezbožných (37,2) či tých, čo nenávidia Sion (129,5-6)[22]. Prekvapuje teda, že medzi metaforami prírody v žaltári je poľná tráva takmer neprí-

[18] Metaforiku hojnosti obsiahnutú v týchto veršoch vynecháme, nakoľko opisuje blaženosť človeka a nie bezprostredne charakteristiku Boha.

[19] Ž 103,15: „Ako tráva sú dni človeka, odkvitá sťa poľný kvet“.

[20] Ž 72,16: „Na zemi bude hojnosť obilia, bude sa vlniť až po temená hôr. Jeho ovocie bude ako Libanon a mestá rozkvitnú ako poľná tráva“.

[21] Ž 1,3; 74,5; 96,12; 104,16; 105,33; 148,9. K obrazu stromu v Ž 1,3, viď viac v ŠTRBA, The Echo of Psalm 1, 32-33.

[22] Posledné dva prípady (104,14; 147,8-9) hovoria o tráve, ktorá je pokrmom pre domácu zver.

tomná. O to horšie, že keď sa o nej píše, budí u čitateľa opačný dojem ako u dnešných pestovateľov trávnikov. Zelený trávnik má v žaltári dominantne negatívne podfarbenie. Naproti tomu skaly a vrchy s riekami predstavujú metaforický jazyk neživej prírody kladne. Spomínaný švédsky exegéta Eidevall vypozoroval, že najmä vidiek, ktorý korešponduje s dobrým životom, o ktorý prosí modliaci sa, je plný skál, riek, vrchov a prameňov. Vysvetľuje, že voda a vrchy sú dva pojmy vyjadrujúce božskú prítomnosť i ochranu. Nakoľko život závisí od vody, metafory o potokoch opisujú podporu života zo strany JHWH-eho (1,3; 23,2; 36,9-10; 42,2). Skala sa stáva metaforou nielen istoty (27,5; 40,3), ale tiež PÁNA ako záchrancu modliaceho sa (18,3.32.47; 19,15; 28,1; 62,3.7-8; 73,26)[23].

Eidevall vysvetľuje aj pre nás nezvyklé využitie prírodných metafor. Ponúka dve vysvetlenia. Prvý výklad predkladá túto voľbu metafor ako vychádzajúcu z určitého literárneho druhu. Napr. vôňa[24] a krása kvetov[25] majú dôležitú úlohu v Piesni piesní, a teda v literárnom druhu ľúbostnej poézie. Stromy a plody hrajú dôležitú úlohu okrem Pies (1,14; 2,1-2.15-16; 6,11) najmä v Knihe prísloví (3,8; 8,19; 11,30). Tieto metafory sa často vyskytujú v sapienciálnej literatúre, keďže táto neraz používa obrazy, čo vyjadrujú rast a rozvoj[26]. Druhá možnosť výkladu spočíva vo všeobecnom pohľade na svet predstavený v žaltári. Svet je orientovaný na chrám, teda na Jeruzalem, na Božie mesto (Ž 46,5-7; 48) a svätyňa Božieho mesta je ilustrovaná napr. v Ž 23, či 63 ako oáza, či dokonca v Ž 92,13-15 ako záhrada. Keďže chrám je na Sione, ten sa stáva skalou, spod ktorej podľa starovekej mytológie pramenia štyri rieky (porov. Gn 2,13). Takýto pohľad podľa štúdie B. Pongratz-Leistenovej vychádza zo svetonázoru starovekého Blízkeho východu (ďalej SBV), podľa ktorého mestá boli založené a chránené určitými božstvami. Kultivované okolie patrilo do súčasti mesta, ale stepi a púšte boli zasa domovom nepriateľov ľudí a divých zvierat[27].

[23] EIDEVALL, Metaphorical Landscape, 17-18.

[24] KORYTIAKOVÁ, Vôňa, 148-172.

[25] ŠTRBA, שושנה, 475-502.

[26] Aj Ž 1 a 72, v ktorých sú prítomné metafory vegetácie, sa radia prevažne k múdroslovnej teológii a nie ku kňazskej či sionskej. Pre Ž 1, porov. ŠTRBA, The Echo of Psalm 1, 24-28.

[27] PONGRATZ-LEISTEN, *Ina šulmi īrub,* 7-36.

2.1.2 Metaforika púšte

Eidevall skúmal metaforiku piatich žalmov – 1, 23, 37, 63 a 72. Tvrdí, že redaktor Ž 23, 37 a 63 si poslúžil kladne púštnym svetom, aby vykreslil túžbu modliaceho sa po Bohu, ktorý sa nachádza vo svätyni. Žalm 23 sa končí prebývaním v „dome Pánovom mnoho a mnoho dní“ (v. 6). V našom Ž 63 sa tematizuje túžba po Bohu (vv. 2-9), ktorý sa nachádza vo svätyni. Hebrejské sloveso שחר (v. 2) vyjadruje hlbokú túžbu mimoriadne výstižne[28]. Sloveso vyjadruje zanietené hľadanie Boha pomocou uvažovania a snahy v praktickom živote[29]. Spolu s ďalšími dvoma slovesami „mať smäd“ צמא a „túžiť“ כמה (hapax legomenon) žalmista vytvoril triádu slovies, ktorá vyjadruje jadrným spôsobom metaforiku životnej túžby. Podľa Ravasiho by sa mohlo hovoriť takmer o „spiritualite smädu“[30]. Vo vnútri tejto metaforiky púštnej zeme sa svätyňa môže prirovnať k púštnej oáze[31]. Vďaka týmto metaforám prvá strofa žalmu (v. 2) predstavuje modliaceho sa ako prežívajúceho vo svojom vnútri najhlbšiu túžbu po Bohu.

2.2 Okrídlené božstvo

Druhá stanca (vv. 7-12) vyjadruje dôveru v Božiu pomoc a ochranu. Štvrtá strofa (vv. 7-9) vyjadruje prežívanie žalmistu, kým posledná strofa (vv. 10-12) vyjadruje nevýhody tých, čo sa nedajú pod ochranu Boha; kráľ ale do tejto skupiny nepatrí (v. 12). V štvrtej strofe sa nachádza metafora okrídleného ochrancu, a preto najprv predložíme pracovný preklad a následne sa zameriame na samotnú vtáčiu metaforiku.

[28] Toto sloveso sa okrem Ž 78,34 a dvoch výskytoch u prorokov (Iz 26,5; Oz 5,15) nachádza výlučne v sapienciálnej tradícii (Jób 7,21; 8,25; 24,5; Prís 1,28; 7,15; 8,17; 11,27; 13,25).

[29] HOSSFELD – ZENGER, *Psalmen 51–100*, 196.

[30] Citované podľa SÜSSENBACH, *Der elohistische Psalter*, 184, pozn. 379.

[31] EIDEVALL, Metaphorical Landscape, 15.

2.2.1 Verše 7-9 – v minulosti v tôni tvojich krídel

אִם־זְכַרְתִּיךָ עַל־יְצוּעָי	7a	Keď som si spomenul na teba na svojom lôžku,
בְּאַשְׁמֻרוֹת אֶהְגֶּה־בָּךְ	7b	počas nočných stráží som meditovával o tebe,
כִּי־הָיִיתָ עֶזְרָתָה לִּי	8a	lebo si mi bol pomocou
וּבְצֵל כְּנָפֶיךָ אֲרַנֵּן	8b	a v tôni tvojich krídel som jasával.
דָּבְקָה נַפְשִׁי אַחֲרֶיךָ	9a	Moja duša sa vinula k tebe;
בִּי תָמְכָה יְמִינֶךָ	9b	držala ma tvoja pravica.

Orant si spomína na minulé udalosti (v. 7a). Boh mu bol pomocou (v. 8a) a cítil sa akoby pod jeho krídami (v. 8b). Orant sa vinul k Bohu, zaiste i z dôvodu, že ho držala Božia pravica (v. 9). Úvodný stich (v. 7a) predstavuje minulú skúsenosť. Okrem formy slovesa v *qatal* aj význam nasvedčuje, že ide o minulú udalosť. Podobne aj ďalšie tri slovesá vo v. 8a.9ab sú vo forme *qatal* a opisujú minulú udalosť. Naproti tomu dve slovesá אֶהְגֶּה a אֲרַנֵּן (vv. 7b.8b) sú vo forme *jiqtol*. Prvé sloveso tvorí s predchádzajúcim synonymický paralelizmus (v. 7a // v. 7b) – v oboch stichoch orant v prvej osobe vyjadrje to, čo robil počas dlhých nocí na svojom lôžku. Nasledujúci verš udáva dôvod („lebo“ כִּי), a to opäť v synonymickom paralelizme (v. 8a // v. 8b) – Boh mu bol pomocou, a tak orant sústavne mohol jasať. Oba paralelizmy podporujú možný preklad spomínaných dvoch slovies minulým časom a nedokonavým vidom „meditovával, meditoval (opakovane), premýšľal“ a „jasával“[32]. Dokonca aj LXX prekladá jiqtol אֶהְגֶּה vo v. 7b imperfektom ἐμελέτων, t. j. trvácou činnosťou, resp. opakovanou udalosťou v minulosti „premýšľaval, uvažoval som“.

Pozoruhodný je aj paralelizmus medzi samotnými dvomi veršami 7 a 8. V oboch sa prvý stich začína spojkou (v. 7a אִם, v. 8a כִּי), zatiaľ čo druhý stich zasa lokalizovaním uvedeným predložkou בְּ „v“ (vv. 7b.8b). Slovesné formy tiež tvoria symetriu aj vzhľadom k ich umiestneniu vo vete. Qatal forma je na začiatku (vv. 7a.8a), zatiaľ čo jiqtol forma v 1. os. sg. na konci. Posledný stich v. 8b má aj úlohu zhrňujúceho záveru, ktorým orant vyjadril svoj sústavný postoj s božským pomocníkom – bude ho stále oslavovať.

[32] Porov. NICCACCI, An Integrated Verb System, 115; JOOSTEN, *The verbal system*, 285-287; NICCACCI, Problematic Points, 80-84.

(7a) spojka – *qatal* – predmet
(7b) predložka-lokalizovanie (noc) – *jiqtol* („ja“)
(8a) spojka – *qatal* – predmet
(8b) predložka-lokalizovanie (tieň) – *jiqtol* („ja“)

Výsledok tejto pozitívnej skúsenosti orant zhrnul vo v. 9 – on sa vinul k Bohu a Božia pravica ho objímala. No spočiatku to tak nebolo, lebo vo v. 7a na Boha len spomínal. Možno teda v tejto piatej strofe pozorovať postupné približovanie oranta k Bohu, od v. 7a až k v. 9. Meditáciou o Bohu sa k nemu približoval. Poznal ho ako svoju skutočnú pomoc (v. 8a), a to až tak, že to vyjadril metaforicky jedinečným vtáčím obrazom. Boh sa mu tak priblížil, že blízkosť vyjadrená tieňom ochranných vtáčích krídel neznamená len stopercentnú ochranu, ale možnosť sústavného jasania. Tento obraz, na prvý pohľad z prírody, pochádza však z podstatne hlbšej a náboženskejšej tradície, ako by sa zdalo.

2.2.2 Obraz JHWH-eho s krídlami v žalmoch

Žalm 63 je spojený so Ž 17; 36; 57; 61 a 91 tematikou oranta pod Božou ochranou. Téma ochrany a obraz JHWH-eho s krídlami, ktorý ju vyjadruje, majú svoj pôvod v náboženskej tradícii SBV. Hossfeld a Zenger sa pokúsili už vysvetliť skutočnosť obrazu okrídleného božstva v žalmoch trojako: 1. ikonografiou cherubínov v chráme; 2. vtáčou matkou, ktorá ochraňuje svoje mláďatá a 3. okrídleným slnečným kotúčom[33]. Fakt rôznych návrhov a najmä rôzne významové odtienky jednotlivých prípadov obrazu okrídleného božstva v daných žalmoch skúmal podrobnejšie Joel M. LeMon[34]. Jeho štúdia porovnáva ikonografický materiál spolu s textami šiestich žalmov. Autor vypracoval metódu, ktorá najprv skúma ikonografickú štruktúru v samotnom žalme, čo však už predpokladá prvotnú podrobnú textovú analýzu. I rétorické štruktúry sú nositeľmi obrazov a metafor, a teda až potom, čo každá z nich bola skúmaná nezávisle jedna od druhej, teda metaforika od rétoriky, môžu pomôcť odkryť ikonografickú štruktúru žalmu[35]. Podobne ako viacero rôznych ikonografických motívov v žalme tvorí určitú umeleckú scenériu, tak aj zoskupenie literárnych obrazov dotvára celkový význam žalmu. Prirodzene, že každý zo šiestich

[33] HOSSFELD – ZENGER, *Psalmen 51–100*, 117.
[34] LEMON, *Yahweh's winged form*.
[35] Túto metódu, ktorá si vyžaduje nevyhnutne mimoriadnu pozornosť voči ikonografickým dokladom v texte, vypracoval a v r. 2002 predstavil BROWN, *Seeing the Psalms*.

žalmov má iné zoskupenie obrazov, a tak hoci používajú rovnaký obraz okrídleného božstva, ten nemá v žiadnom z týchto žalmov rovnaký význam. Pre našu štúdiu nemá význam prezentovať rozsiahlu sýrsko-palestínsku ikonografiu každého zo žalmov[36]. Postačí predstaviť výsledky spomínanej štúdie.

V Žalme 17 orant hľadá ochranu pred svojimi nepriateľmi a utieka sa k Pánovi (vv. 8-9)[37]. JHWH s krídlami evokuje ikonografiu okrídleného božstva, ktoré porazí leva a tiež obraz slnečného kotúča ako boha spravodlivosti a sokola Hóra, ochrancu kráľa[38].

V Žalme 36 sa žalmista zaoberá právom. V prvej polovici žalmu je exemplárne opísaný bezbožný človek, ktorý si zaslúži Boží súd. Pisateľ ilustruje JHWH-eho ako božstvo s krídlami, ktoré vykonáva spravodlivosť i voči bezbožnému a odmeňuje spravodlivého pokrmom a požehnaním (vv. 8-9[39])[40].

Žalm 57, podobne ako Ž 27, predstavuje Pána ako okrídlené božstvo, ktoré chráni modliaceho sa pred jeho nepriateľmi, ktorých predstavuje lev (57,2[41]). Okrem toho, presne tak ako v ikonografickej tradícii, božstvo slnečného kotúča vysiela dvoch svojich služobníkov, aby pomohli modliacemu sa. V Ž 57,11 je dvojicou „jeho vernosť a pravda“ חַסְדּוֹ וַאֲמִתּוֹ[42].

Žalm 61 je úpenlivou modlitbou, ktorou sa kráľ obracia na Boha. Ten sa mu zjavuje v podobe sokola, ktorý ochraňuje svojimi rozprestretými krídlami vládu spravodlivého kráľa. I v tomto žalme (v. 8), podobne ako v Ž 57, dvaja sluhovia – חֶסֶד וְאֱמֶת „vernosť a pravda“ – sú prostredníkmi Božej prítomnosti[43].

V Žalme 63, ktorý je kráľovskou modlitbou, podobne ako v Ž 61, je Boh predstavený v okrídlenej podobe ako sokol, ktorý ochraňuje kráľa (63,8).

---

[36] Hojný materiál poskytuje monografia LEMON, *Yahweh's winged form*.

[37] Ž 17,8-9a: „Chráň ma ako zrenicu oka, skry ma v tôni svojich perutí pred bezbožnými, čo ma sužujú.“

[38] LEMON, *Yahweh's winged form*, 67-111.

[39] Ž 36,8-9: „Bože, aké vzácne je tvoje milosrdenstvo! Ľudia sa utiekajú do tône tvojich krídel. Opájajú sa blahobytom tvojho domu a pijú z potoka tvojich rozkoší.“

[40] LEMON, *Yahweh's winged form*, 115-127.

[41] Ž 57,2: „Zmiluj sa, Bože, nado mnou, zmiluj sa nado mnou, lebo sa k tebe utiekam; v tieni tvojich krídel nachodím útočište, kým sa nepominú nástrahy.“

[42] LEMON, *Yahweh's winged form*, 130-140. Problematika dvojice חֶסֶד וְאֱמֶת je však oveľa zložitejšia a vyžaduje mimoriadnu pozornosť. Porov. KELLENBERGER, *Häsäd wä'ämät*, najmä 133-156.

[43] LEMON, *Yahweh's winged form*, 142-153.

Okrem toho, aj obraz božstva v podobe slnečného kotúča možno vybadať v jeho úlohe sprostredkovateľa práva. V našom žalme možno vybadať aj tretí ikonografický prvok – obraz božstva v podobe slnečného kotúča, ktorý živí žalmistu (porov. Ž 36). LeMon identifikoval ešte jeden aspekt obrazu solárneho božstva. Žalmista predstavuje svojho Boha v podobe bohyne živiteľky (*Dea nutrix* alebo Izis), ktorá z jednej strany ochraňuje žalmistu svojimi krídlami a zo strany druhej si vinie žalmistu-kráľa na svoje prsia a živí ho[44].

Žalm 91 predstavuje Boha súčasne ako okrídlené božstvo i ako bojovníka. Ako v mezopotámskej tradícii okrídlený slnečný kotúč predstavuje najvyššie božstvo, tak okrídlený JHWH v Ž 91 na jednej strane ochraňuje utečenca a na druhej strane stojí sťa bojovník nad mnohorakými nepriateľmi, ktorí zosobňujú mocnosti chaosu. Schopnosť okrídleného JHWH-eho ochrániť od každého typu nepriateľov je výslovným potvrdením nadradeného Boha[45].

2.2.3 Konklúzie LeMona

LeMonove konklúzie ohľadom obrazu okrídleného božstva sú obsažné a je vhodné ich zhrnúť. Predovšetkým treba pamätať na to, že v literárnom vyobrazení Boha JHWH sa odzrkadľujú rôzne schémy sýrsko-palestínskej ikonografie. Najzreteľnejšie v študovaných žalmoch sa objavuje ikonografia *okrídleného slnečného kotúča*. Treba však odlíšiť obraz vojenského okrídleného slnečného kotúča, ktorý sa odráža v obrazoch Boha JHWH v Ž 17; 57; 63 a 91, od obrazu okrídleného slnečného kotúča, ktorý napája a živí v Ž 36; 61 a 63. Tretí obraz okrídleného slnečného disku, ktorý vysiela svojich služobníkov („vernosť a pravdu“) sa nachádza v Ž 57; 61 a 91. Ďalšou schémou, ktorú badať medzi textom a ikonografiou, je obraz boha sokola Hóra, ktorý chráni kráľa a okrídlené božstvo v Ž 17; 61 a 63. Treťou schémou, ktorú možno rozpoznať v Ž 17; 57 a 91, je ikonografia rôznych okrídlených božstiev, ktoré víťazia nad levom, a ktorá je veľmi častá v ikonografii SBV. Len žalm 63 zo spomínaných šiestich kombinuje ikonografiu okrídleného božstva, ktoré na jednej strane vojensky chráni utečenca a na strane druhej ho živí a napája[46].

Ďalším mimoriadnym prínosom štúdie LeMona je odmietnutie okrídleného božstva ako odkazu na chrámových cherubínov. Oprel sa o literárny argument v spomínaných žalmoch. V každom z nich krídla patria Bohu JHWH

[44] LEMON, *Yahweh's winged form*, 157-167.
[45] LEMON, *Yahweh's winged form*, 172-185.
[46] LEMON, *Yahweh's winged form*, 189-190.

a nikomu inému. Ikonograficky to podoprel faktom, že žiadna z okrídlených sfíng na SBV nepredstavuje ochranu ľudí. Okrem toho autor tvrdí, že i obraz okrídleného vtáka sa vo všeobecnosti nevzťahuje na vtáčiu matku. Fakt odkazu na vtáka nemožno negovať, čo dosvedčujú krídla. Otázny je však druh vtáka, o ktorého by išlo. Autor nenašiel podporu pre obraz orlice, ktorá chráni svoje mláďatá (ako to navrhovali Hossfeld – Zenger). V sýrsko-palestínskej ikonografii sa nenašiel žiadny obraz orlice ochraňujúcej svoje mláďatá, ktorý by pochádzal z obdobia železnej doby až po perzské obdobie. Naproti tomu obraz sokola Hóra je mimoriadne častý v týchto obdobiach a v tomto regióne. LeMon preto uzatvára, že obraz Boha JHWH s krídlami v žalmoch čerpá z ikonografie sokola, obrazu Hóra, ochrancu a garanta kráľa[47]. Tretia ikonografická charakteristika, na ktorú upozornili už Hossfeld a Zenger, poukázala na závislosť konceptu okrídleného božstva od slnečného kotúča. LeMon špecifikoval, že táto tradícia je na SBV pradávna a rôznorodá. Môže ísť o vojenský či antropomorfný obraz alebo o obraz božstva, ktoré napája. Pre správne chápanie obrazu v žalmoch je teda nevyhnutné, aby sa stanovilo, o ktorú charakteristiku ide. V žalmoch má však tento obraz viacero odtieňov: JHWH je predstavený v podobe slnečného kotúča s dvomi služobníkmi alebo ako darca oživujúcich vôd, alebo ako najvyššie božstvo[48].

Pre našu štúdiu môžeme vyvodiť niekoľko dôležitých pozorovaní, čo sa týka obrazu okrídleného božstva. V Ž 63 JHWH je zdrojom vody a vystupuje ako oživovateľ (*Dea nutrix*), ktorý uhasí smäd hneď zrána (vv. 2.6). Tento materinský rozmer okrídlených božstiev je typický pre náboženskú sýrsko-palestínsku tradíciu[49]. Žalm 63 predstavuje Boha aj ako garanta spravodlivosti, podobne ako ním bol Šamaš či egyptský slnečný kotúč, ktorí obnovujú poriadok (porov. vv. 10-12). Vďaka obrazu slnečného kotúča Žalm 63 predstavuje Boha JHWH ako ochrancu spravodlivosti a života.

[47] LEMON, *Yahweh's winged form*, 191.
[48] LEMON, *Yahweh's winged form*, 191-192.
[49] SCHROER, Die Göttin und der Geier, 60-80.

3 Textovo-literárne zvláštnosti žalmu

V nasledujúcej časti predstavíme niektoré literárne charakteristiky Ž 63, ktoré poukážu na jeho nezvyčajné miesto vzhľadom k teologickej kompozícii žaltára. Najprv sa teda zameriame na umiestnenie Ž 63 v širšej kompozičnej časti žaltára. Následne, na základe dvoch slovies, „vidieť" a „chváliť", ktoré sú v úzkom súvise len v tomto žalme, poukážeme na teologickú jedinečnosť samotného žalmu.

3.1 Umiestnenie v Dávidovskom žaltári

3.1.1 Menšie literárne celky v Dávidovskom žaltári

V celom bloku Ž 42–89 boli vypozorované viacerými odborníkmi menšie literárne zoskupenia žalmov ako dobre zorganizované redaktormi žaltára. Klasické delenie na päť častí predstavil už Zenger (Tabuľka 1)[50].

Tabuľka 1

Koreho žalmy 42–49	Asafov žalm 50	Dávidove žalmy 51–72	Asafove žalmy 73–83	Koreho žalmy 84–89
A	B	C	B	A

Claudia Süssenbach študovala vývoj a kompozíciu Elohistického žaltára (Ž 42–83); o jej výsledky sa oprieme pri prehľade menších kompozičných jednotiek[51]. Julius Steinberg vypracoval synchrónnu lektúru Druhej a Tretej knihy žaltára. Obe knihy sa v paralelnej štruktúre snažia dať odpoveď na tragédiu exilu. Na začiatku každej z kníh sa problém predloží individuálne (Ž 42–43 a 73) a následne aj kolektívne, resp. národnostne (Ž 44 a 74). Tieto dve perspektívy, individuálna a národnostná, sa opakujú i na konci každej z kníh (Ž 71//88 a Ž 72//89)[52]. Barbiero v princípe prebral Steinbergovu paralelnú štruktúru, aj keď niektoré zoskupenia trochu upravil (v Tabuľke 2).

[50] ZENGER, *Einleitung*, [2]1996, 246.

[51] SÜSSENBACH, *Der elohistische Psalter*.

[52] STEINBERG, *Die Ketuvim*, 239-253. Už WILSON, Evidence of editorial divisions, 339, dokázal, že redaktor prvých troch kníh žaltára používal nadpisy žalmov, aby vytvoril menšie skupinky žalmov a súčasne ich aj odlíšil od iných žalmov.

Tabuľka 2

	2. kniha	3. kniha
Úvod: tragédia exilu		
na individuálnej úrovni	42–43	73
na národnej úrovni	44	74
Snaha o odpoveď na tragédiu		
súd nad národmi	45–49	75–76
súd na Izraelom	50–51	77–81
súd nad národmi	52-60	82–83
Nádej na nový začiatok a návrat k prosbe		
dôvera a radosť	61–68	84–85; 87
prosba	69–70	86
Záver		
na individuálnej úrovni	71	88
na národnej úrovni	72	89

Podľa samotného Steinberga stojí za zmienku pripomenúť aspoň niektoré rozdiely medzi dvomi knihami, nakoľko odkrývajú významnú kvalitu každej z kníh. Podstatný rozdiel spočíva v tom, že zatiaľ čo Druhá kniha akoby mala svoj *Sitz im Leben* tak na úrovni historického exilu, ako aj na úrovni figuratívneho Dávidovho exilu, Tretia kniha má svoje usadenie len na úrovni historického exilu. Ďalší rozdiel medzi štruktúrami spočíva v tom, že zatiaľ čo Druhá kniha sa končí odpoveďou mesiášskeho Ž 72 a utíši tak očakávania vyjadrené v Ž 43–44, Tretia kniha sa končí nie celkom vyriešením odpovede, ale predstaví ďalšiu otázku. Posledný Ž 89 akoby spochybnil Božiu vernosť voči prísľubom Dávidovi a jeho potomstvu (vv. 39-52). Odpoveď sa tým presúva do Štvrtej knihy žaltára[53].

Gianni Barbiero rozpracoval túto paralelnú lektúru dvoch kníh do väčších podrobností[54]. Predstavíme len schematicky výsledky jeho analýzy. Prvú Koreho zbierku (Ž 42–49) uvádzajú tri žalmy, ktoré si kladú tematickú otázku o tragédii exilu – na úrovni individuálnej (Ž 42–43) a na úrovni kolektívnej (Ž 44). Akousi prvou odpoveďou je mesiášsky Ž 45, ktorý však vyžaduje alegorickú interpretáciu. Triptych kolektívnych žalmov (Ž 46–48) predstavuje dialóg medzi Izraelom („my“) a inými národmi („vy“). Posledný Žalm 49 zo

[53] STEINBERG, *Die Ketuvim*, 251-252.
[54] BARBIERO, Il secondo e terzo libro, 145-175.

zbierky prechádza na individuálnu sapienciálnu úroveň, a tak odpovedá úvodným dvom žalmom[55].

Žalmy 50 a 51 napriek tomu, že patria k dvom rôznym zbierkam, tvoria tematickú jednotu. Na prorocký *ríb* Ž 50 možno odpovedať len pokorným vyznaním hriechov Ž 51. Nasledujúca zbierka žalospevov Ž 52–55 predstavuje prenasledovanie ako dôsledok hriechu, ale aj ako spôsob uzmierenia a trpkého ponaučenia. Izrael, podobne ako Dávid, je vo vyhnanstve sťa zradený a pod nadvládou nepriateľov. Ostáva len dôverovať v Božiu spravodlivosť bez snahy podľahnúť pokušeniu násilia[56].

Nasledujúca skupina *miktam* Žalmov 56–60 je usporiadaná koncentricky[57]. Okrajové Ž 56 a 60 súvisia s prenasledovaním okolitými národmi (Filištínci v Ž 56 a Aramejčania a Edomčania v Ž 60). Rozdiel však spočíva v tom, že v Ž 60 Dávid už nie je viac prenasledovaný, ale víťazí nad nepriateľmi, ktorými sú už iné národy. Okrem toho má Ž 60 perspektívu Dávida už ako kráľa, čo vnáša hermeneuticky dôležitý zmysel pre nasledujúce žalmy, ktoré kulminujú v Ž 72. Stred tejto zbierky tvoria tri žalmy, uvedené zvolaním „nezahub“, z ktorých dva okrajové sa vzťahujú na prenasledovanie Šaulom. Stredový Ž 58 výrazne opisuje ľudskú zvrátenosť. Zbierka nárekov má koniec koncov charakter prosebnej modlitby.

Zbierka Žalmov 61–64 tvorí kompaktnú literárnu jednotu, ktorá pravdepodobne pochádza z jednej redakčnej ruky[58]. Aj z pohľadu literárneho žánru má skupina žalmov skôr ráz žalmov dôvery (najmä Ž 62; 63) ako žalospevu. Dva stredové žalmy dávajú mimoriadny dôraz na vnútorný vzťah s Bohom. Dva okrajové Ž 61 a 64 tematizujú vzťah k nepriateľom a záchranu pred ich útokmi (Tabuľka 3)[59].

Tabuľka 3: Štvorica dôvery (Ž 61–64)

A. Ž 61	individuálny žalospev dôvery	téma nepriateľov
B. Ž 62	žalm dôvery	téma spoločenstva s Bohom
B’. Ž 63	žalm dôvery	téma spoločenstva s Bohom
A’. Ž 64	individuálny žalospev dôvery	téma nepriateľov

[55] BARBIERO, Il secondo e terzo libro, 148-150.
[56] BARBIERO, Il secondo e terzo libro, 151-153.
[57] SÜSSENBACH, *Der elohistische Psalter*, 130.
[58] SÜSSENBACH, *Der elohistische Psalter*, 194.
[59] VESCO, *Le psautier de David.* I, 542.

Téma dôvery v Boha ako jediné útočište prevláda v celej zbierke. Potvrdzuje to výskyt niekoľkých kľúčových slov, ktoré vymedzujú zbierku od ostatných blízkych žalmov. Slovotvorný koreň חסה (61,4.5; 62,8.9; 64,11) vyjadruje Dávidovu dôveru v Pánovu ochranu נצר (61,8; 64,2) pred nepriateľom אוֹיֵב (61,4; 64,2), a jeho srdce לֵב je chvejúce sa (61,3), hlboké (64,7) i priame (64,11). V prostredných dvoch žalmoch sa dôvera (62,3.7; 63,7-8) v Božiu odplatu mení (62,13; 63,11-12) na pokojné spočinutie (62,2.6), lebo Božia vernosť חֶסֶד je základom jednak odplaty, ale aj istoty a samotného života vôbec (61,8; 62,13; 63,4).

Kompozícia nasledujúcich štyroch žalmov (Ž 65–68) je orientovaná na chválu Božej vlády[60]. Tvorená predovšetkým komunitnými hymnami predstavuje kolektívne poďakovanie. Nadpisy žalmov charakterizujú len tieto štyri hymny ako piesne שִׁיר v celom druhom Dávidovskom žaltári Ž 51–72. Zbierka týchto ďakovných piesní má viacero spoločných tém so zbierkou Koreho piesní (Ž 45–48)[61]. Predchádzajúcu zbierku o dôvere kráľa (Ž 61–64) viaže spolu s témou Božieho kraľovania v zbierke Ž 65–68 spoločná teológia chrámu[62].

Zbierka Žalmov 69–71 sa odlišuje od predchádzajúcej veľmi jasne – podmetom je jedinec a nie spoločenstvo a literárny druh je žalospev, resp. úpenlivá prosba[63]. Najmä prvé dva žalmy spája téma chudobných, ktorí sa budú tešiť. Všetky tri žalmy spája hanba a vytesnenie modliaceho sa (chudobného) na okraj spoločnosti. Barbiero poznamenáva, že Žalmy 70 a 71 majú antologický charakter rôznych predchádzajúcich tém a tak pripomínajú redakčnú prácu celého žaltára[64].

Žalm 72 ukončuje druhý Dávidovský žaltár (Ž 51–72). Úvodné venovanie לִשְׁלֹמֹה a záver (v. 20) orientujú žalm do budúcna. Žalm predstavuje nádejnú mesiášsku víziu. Témou plodnosti zeme a vzťahom k iným národom Ž 72 odráža tematiku prítomnú v zbierke Ž 65–68. Dôraz sa však v Ž 72 presúva z Boha na jeho pomazaného, ktorý bude garantom plodného a pokojného života. Súvis so Ž 69–71 nebadať tak ľahko ako v predchádzajúcom prípade. Zbierka bola vložená medzi Ž 65–68 a Ž 72 neskôr, ale o to viac ponúka významnejší interpretačný kľúč pre samotný Ž 72. Téma chudobných

[60] SÜSSENBACH, *Der elohistische Psalter*, 199-242.
[61] BARBIERO, Il secondo e terzo libro, 158-159.
[62] SÜSSENBACH, *Der elohistische Psalter*, 242-243.
[63] SÜSSENBACH, *Der elohistische Psalter*, 243-277.
[64] BARBIERO, Il secondo e terzo libro, 161.

a marginalizovaných, prítomná aj v Ž 72, vtláča doplňujúce nevyhnutné charakeristiky pre očakávaného pomazaného[65].

Vzhľadom na štruktúru žaltára a na otázku teológie, ktorá sa vinie celou knihou, je zaujímavý návrh teologickej štruktúry žaltára, ktorú navrhol A. Mello. Na základe termínov a určitých tém predstavil a vypracoval trojdielnu teologickú štruktúru, v ktorej každá jedna časť má svoju kľúčovú fundamentálnu tému: I. časť: Kráľ-Mesiáš (kniha 1), II. časť: Sion (knihy 2 a 3) a III. časť: Tóra (knihy 4 a 5)[66].

3.1.2 Žalm 63 v strede Dávidovského žaltára

V rámci Dávidovského žaltára sa náš skúmaný Ž 63 nachádza v stredovej zbierke dôvery (Ž 61–64), ktorú predchádza zbierka prosebných Ž 56–60, po ktorej nasleduje zbierka ďakovných Ž 65–68. Okrajovému prosebnému Ž 51 zodpovedá záverečný prosebný mesiášsky Ž 72. Rovnako symetricky (porov. Schému) prvotnej prosebnej zbierke žalospevov Ž 52–55 zodpovedá zbierka žalospevov Ž 69–71[67].

Schéma: Koncentrická štruktúra druhého Dávidovského žaltára

Ž 51 – Prosba
Ž 52–55 – Žalospevy
Ž 56–60 – Prosby
Ž 61–64 – Žalmy dôvery
Ž 65–68 – Chvály a vďakyvzdania
Ž 69–71 – Žalospevy
Ž 72 – Mesiášska nádej

Žalm 63 v srdci zbierky má svoje opodstatnenie. Téma dvoch stredových Ž 62–63 odkrýva spiritualitu oranta, ktorý má nezlomnú dôveru k Bohu aj v situácii, ktorá je akoby bez života. Centrálne žalmy vyjadrujú dôveru, ktorá dokáže previesť človeka od nárekuk chvále a vďakyvzdaniu. Takýto postoj

[65] SÜSSENBACH, *Der elohistische Psalter*, 277-289.

[66] A. MELLO, Il Salterio: una struttura teologica, 43-58. Treba spomenúť, že BREUGGEMANN, Bounded by Obedience and Praise, 64-71, nedávno navrhol čisto sapienciálne vysvetlenie pre teologický rámec Knihy žalmov. Podľa neho je Ž 1 úvodom, ktorý navodzuje tému poslušnosti Tóre, a Ž 150 úmyselne uzatvára Knihu žalmov jedinečným žalmom chvály. Autor, ktorý sa vo svojej štúdii nezaoberá Žalmom 63, tvrdí, že cieľom žaltára je priviesť oranta od poslušnosti k chvále.

[67] BARBIERO, *Il tuo amore*, 279.

charakterizuje žalmy a odkrýva stav zodpovedajúci ozajstnému modliacemu. Žalm poukazuje na určitú premenu, ktorá sa odohráva vo vnútri oranta. Premenu umožňuje iba Božia moc a sláva, ktorých podobu žalmista vníma ako Božiu nezlomnú ochranu a vernú starostlivosť o neho.

3.2 Sloveso „vidieť"

Alfred Jepsen dokázal, že sloveso חָזָה „vidieť" pochádza z aramejčiny a jeho výskyt v ostatných semitských jazykoch je neistý. V MT sa nachádza okolo 130 prípadov slovesa a jeho odvodení. Z nich 86 výskytov súvisí s prorockými textami, aj mimo prorockých kníh, kde sa Božie zjavenie vzťahuje na proroka a kde je vyjadrené zvyčajne podstatným menom חָזוֹן *chāzôn* alebo חִזָּיוֹן *chizzājôn* (videnie). V oboch prípadoch ide vždy o zjavenie vo forme slov a nie skutočných videní; tak to potvrdzuje aj jediný výskyt substantíva v Ž 89,20 (אָז דִּבַּרְתָּ־בְחָזוֹן). Výraz חָזוֹן vyjadruje udalosť, prostredníctvom ktorej prorok dostáva zjavenie. V každom prípade je v textoch odlíšená jasne od snov alebo teofánií, aj keď חָזוֹן sa často prihodí v noci alebo v hlbokom spánku. S veľkou istotou možno tvrdiť, že základ tvorí nočné počutie alebo počutie za mimoriadnych okolností, výnimočne aj s emocionálnym vzrušením (Nm 24,3-4.14.15; Jób 4,12-16)[68]. Najmä v neskoršej biblickej literatúre je „vidiaci" ktokoľvek, kto hovorí v PÁNOVOM mene[69].

Deväť prípadov výskytu slovesa חָזָה „vidieť" v žaltári[70] možno rozdeliť do dvoch skupín. Prvú skupinu tvorí sedem prípadov, ktoré predstavujú prorocké použitie, resp. určitým spôsobom majú zjavujúci význam. Druhá, menšia skupina je tvorená dvomi prípadmi v jednom Ž 59, kde sloveso znamená jednoducho „vidieť" (vv. 9.11)[71]. Prvá skupina má pre naše skúmanie podstatný význam. V týchto prípadoch je podmetom dvakrát JHWH a jeho videnie možno prirovnať hĺbkovému skúmaniu, teda takému pohľadu, ktorým preniká do vnútornej hĺbky osoby (11,4; 17,2[72]). V ostatných piatich prípadoch

[68] JEPSEN, חָזָה, 280-283.

[69] JEPSEN, חָזָה, 288.

[70] Prípad podstatného mena „videnie" v Ž 89,20 vhodne náleží do prorockých videní.

[71] JEPSEN, חָזָה, 289.

[72] Ž 11,4: „Jeho oči hľadia na úbožiaka, jeho zrak skúma každého človeka"; 17,2: „tvoje oči vidia, čo je správne".

je Boh predmetom slovesa. Presnejšie v dvoch prípadoch ide o PÁNOVU „tvár“ (פָּנִים, 11,7; פָּנֶה, 17,15) a raz o jeho „krásu, nehu“ (נֹעַם, 27,4), raz o jeho „diela“ (מִפְּעֻלוֹת, 46,9) a poslednýkrát v žaltári má sloveso predmet PÁNOVE „ty“ („hľadel som na teba“ חֲזִיתִיךָ, v našom Ž 63,3)[73]. Z použitia slovesa možno vybadať, že keď sa lexéma používa s významom hľadieť a dostať nejakú komunikáciu, či slovnú alebo neverbálnu, tak existuje pri použití jasné stupňovanie. Prvý, kto naozaj vidí a vidí do vnútra, je PÁN. Postupne aj orant prichádza k hlbšiemu videniu, až napokon k hľadeniu na samotného PÁNA v chráme. V žiadnom prípade netreba chápať videnie ako vizuálnu komunikáciu, ale oveľa skôr ako kontempláciu – hĺbkové porozumenie PÁNOVEJ skutočnosti. Ž 63,3 predstavuje istý vrchol Božej komunikácie oranta preto, aby porozumel samotnému Bohu a jeho konaniu.

3.2 Sloveso „chváliť“

Po jedinečnom vyjadrení „tvoja *ḥeseḏ* je lepšia než život“ vo v. 4, nasleduje ďalšie, na prvý pohľad málo originálne vyjadrenie: „moje pery budú ťa oslavovať“ שְׂפָתַי יְשַׁבְּחוּנְךָ. Unikátnosť vyjadrenia spočíva v použití slovesa שָׁבַח I, s významom „oslavovať, chváliť, zvelebovať“ (*HALOT*[74]; Clines[75]).

3.2.1 Vývoj použitia termínu שָׁבַח

Tento slovotvorný koreň s významom „zvelebovať, chváliť“ je neskorý arameizmus (BDB[76]) a nachádza sa v MT 8-krát[77]. Treba pripomenúť, že sú tri prípady v MT, kde sloveso שָׁבַח II, má iný význam (takmer opačný k významu slovesa שָׁבַח I): „upokojiť, utíšiť“ (Ž 65,8; 89,10; Prís 29,11; porov. *HALOT* IV, 1387).

V prípade použitia slovesa שָׁבַח I možno pozorovať progresívny vývoj. Naproti tomu opačný fenomén, postupné opúšťanie využitia slovesa, badať v prípade slovotvorného koreňa שָׁבַח II. Tento rastúci rozdiel v dvojakom sémantickom využití termínu potvrdzuje aj výskyt v Targume. Prvý pozitívny

[73] JEPSEN, חָזָה, 288-289.
[74] *HALOT* IV (1999), 1387.
[75] *DCH* VIII (2011), 230.
[76] BDB, 986; porov. *HALOT* IV (1999), 1387 ad vocem.
[77] 1 Krn 16,35; Ž 63,4; 106,47; 117,1; 145,4; 147,12; Qoh 4,2; 8,15.

doklad je v prospech ôsmich výskytov slovesa שָׁבַח (oslavovať, chváliť). Vo všetkých prípadoch, kde sa nachádza v hebrejskom texte, ho aramejská Biblia zachováva. V prípadoch, kde sloveso שָׁבַח II znamená „tíšiť", ho aramejská Biblia nahrádza slovesom „potopiť, utonúť, ponížiť" מאך[78]. Druhý doklad má kvantitatívny charakter. Sloveso שָׁבַח (oslavovať, chváliť) sa nachádza viac ako 470-krát v Targume. Teda v neskoršom pobiblickom období sa sloveso často používalo. Okrem toho sa toto sloveso využívalo výlučne na opis chvál, t. j. takých žalmov, ktoré bolo treba spievať. Výslovne to potvrdzuje zámena všetkých tých 55 výskytov לַמְנַצֵּחַ v nadpisoch žalmov za aramejskú formu לְשַׁבָּחָא („pre speváka žalmov"[79]) v žalmoch v Targumoch[80]. K týmto faktom sa pridáva aj absolútna absencia termínu שָׁבַח II (tíšiť) v mišnaickom období[81]. Tieto fakty podporujú výklad, že v rabínskej hebrejčine skorého mišnaického obdobia význam „oslavovať, chváliť" celkom eliminoval použitie termínu שָׁבַח s významom „tíšiť, upokojiť".

3.2.2 Použitie termínu v MT

Tri z piatich výskytov slovesa שָׁבַח I v žaltári sa objavujú v žalmoch, ktoré pochádzajú z redakcie z 5. – 4. stor. pred Kr. (Ž 106,47; 117,1; 145,5)[82]. Štvrtý výskyt je v Ž 147,12, ktorý pochádza azda až z 2. stor. pred Kr.[83] Posledný výskyt slovesa v našom Žalme 63 by mohol pochádzať z najskoršieho obdobia vzhľadom k predchádzajúcim štyrom prípadom. Hoci by Ž 63 v svojej prvotnej forme mohol pochádzať i z neskorého obdobia tesne pred exilom, K. Seybold argumentuje, že záverečná redakcia žalmu prebehla až v perzskom období, určite nie skôr ako na prelome 6. – 5. stor. pred Kr.[84]

---

[78] JASTROW, *A dictionary*, 722-723.

[79] JASTROW, *A dictionary*, 1512.

[80] Stojí za zmienku jediný výskyt syntagmy לַמְנַצֵּחַ mimo žaltára – v Hab 3,19, ktorý však Targum Jonathan prekladá נִצְחָנִין, teda inak ako v žalmoch.

[81] JASTROW, *A dictionary*, 1512, už neprináša vôbec význam „utíšiť, utonúť, upokojiť".

[82] ZENGER – HOSSFELD, Das Buch der Psalmen, 446.

[83] ZENGER – HOSSFELD, Das Buch der Psalmen, 447.

[84] SEYBOLD, *Die Psalmen*, 249, sa opiera o Ezd 6,10; 7,23, ktoré podporujú tradíciu typickú v perzskom období – modlitbu za kráľa. Porov. HOSSFELD – ZENGER, *Psalmen 51–100*, 194.

V každom prípade použitie slovesa שָׁבַח I v Elohistickom žaltári (Ž 42–83) i v Dávidovskom žaltári (Ž 51–72) patrí k najstarším zo všetkých ostatných výskytov. Okrem toho sloveso bolo veľmi starostlivo vybraté a vnesené do textu neskôr, v záverečnej fáze kompozície žalmu. Ak by použite termínu שָׁבַח I „chváliť, oslavovať" bolo v Ž 63,4 jeho najstarším výskytom, znamenalo by to, že redaktori museli urobiť veľmi opatrnú a premyslenú voľbu. Termín totiž nebol používaný a vložiť sloveso, ktoré by mohlo mať aj opačný, resp. prinajmenšom dvojznačný význam, by znamenalo riskovať význam dôležitého žalmu. Predchádzajúce verše 2-3 prinášajú príliš dôležitú pravdu ohľadom viery v PÁNA, aby sa nechal priestor slovám, ktoré by ju nemohli dostatočne oceniť. V takom by sa redaktori vyznačili povrchnosťou (čo je nepravdepodobné) voči presnej a vysokej teológii (PÁN ako zvrchovaný vládca a milovník stvorenia a Izraela), ktorú jednoznačne dosvedčujú v celom žaltári najmä v redakciách začínajúcich exilom. V prípade, ak by bol termín vložený do žalmu neskôr (teda nie skôr ako v 5. – 4. stor. pred Kr.), potvrdzuje sa prvotný predpoklad, t. j., že prvé použite termínu שָׁבַח I „chváliť, oslavovať" v žaltári sa udialo pod starostlivým dohľadom redaktorov. V tom prípade je sloveso výrazom, resp. novým konceptom vzhľadom na kontempláciu PÁNOVÝCH diel.

4 Záverečné pozorovanie – teologický obrat v žaltári

Stručne zhrnieme podstatné výsledky výskumu Ž 63 a štúdiu uzavrieme vyzdvihnutím teologického obratu v našom žalme. Žalm predstavuje PÁNA ako Boha, ktorý je ako zdroj oživujúcej vody, ba priam zdroj života. Metaforika potreby vody na púšti (v. 2) vyjadruje výstižne situáciu blízku smrti. Žalm sa začína dramatickou scenériou – orant sa totiž prirovnáva Dávidovi prenasledovanému na púšti (v. 1). Súčasne v druhej strofe (vv. 3-4), orant vyjadril pevnú nádej, že tak ako raz dávno v chráme spoznal PÁNOVU vernosť a oslavoval ju, tak podobne to zopakuje (vv. 5-6). Vďaka metaforike púšte mohol vyjadriť aj seba samého a opravdivú túžbu po Bohu života, ktorého vľúdnosť presahuje hranice života.

Aj druhá stanca má v úvode jedinečnú metaforiku Boha ako okrídleného božstva. Tú predchádza označenie Boha ako „pomoc", a teda byť v tieni okrídleného pomocníka vyjadruje dôveru Božiu pomoc. Okrem iného, metaforou okrídleného božstva orant vníma Boha ako živiteľa, podobne ako bola

zobrazovaná *dea nutrix*. Obraz okrídleného Boha ilustruje JHWH ako toho, ktorý utišuje smäd vysmädnutého oranta, a predstavuje ho jasne s materskými charakteristikami, čo je typický sprievodný jav okrídlených materských božstiev v sýrsko-palestínskom regióne SBV. Metaforika krídel v Ž 63 (vďaka použitiu v blízkom kontexte Ž 61 a 57) predstavuje Boha JHWH tiež ako ochrancu poriadku, práva a spravodlivosti na strane jednej a ako sústavného udržiavateľa života na strane druhej.

Spolu s uvedenými metaforikami žalmu aj jeho kompozičné usadenie v centre Dávidovského žaltára (Ž 51–72) podporuje našu predloženú tézu, že závereční redaktori žaltára pokladali žalm za teologicky dôležitý. Usadený v strede štvorice žalmov dôvery (Ž 61–64), Ž 63 spolu so Ž 62 dosvedčujú spiritualitu oranta, ktorý má živú dôveru v PÁNA, a to i v smrtonosnej situácii – obrazne vyjadrené ako v púšti bez vody. Žalm evokuje postavu kráľa v krajnej situácii smrti, no súčasne ho ilustruje ako veriaceho v Božiu vernosť a pravdu, ktoré sú akoby tieňom okrídleného ochrancu. Jedinečnej charakteristike Božej vernosti, ktorá je lepšia než život (63,4), zodpovedá jedinečná ilustrácia kráľa, ktorý z kontemplácie tohto Boha prechádza do života jeho sústavnej oslavy (vv. 3-4).

Stredové Ž 62–63 sa teologicky vynímajú nad ostatné blízke žalmy, lebo poukazujú na schopnosť dôvery previesť človeka zo situácie smrti do stavu chvály a vďakyvzdania. Takýto postoj charakterizuje stav pravého oranta k PÁNOVI. Žalm podáva kľúč k určitej premene, ktorá sa odohráva vo vnútri žalmistu. Pomocou dvoch slovies „hľadieť“ חָזָה a „oslavovať“ שָׁבַח redaktori vyjadrili v žalme teologicky dôležitú pravdu. Orant na spôsob Dávida, poznačený žalostnými situáciami vyhnanstva na Judejskej púšti, postupným *pozorovaním* prichádza k *porozumeniu* skutočnosti o PÁNOVI, že jeho vernosť presahuje život žalmistu. Z tohto hľadenia si orant tvorí nové chápanie Boha JHWH ako toho, ktorý nezanechá kráľa zahynúť na púšti. Takéto „videnie“, resp. uvedomenie si skutočnosti zmení akýkoľvek nárek na chválu a vďakyvzdanie. Skúsenosť vyhnanstva kráľa na púšti mu teda umožnila chváliť PÁNA vo svojom živote. Žalm 63 je jediný žalm, v ktorom sa udeje prechod z tichej kontemplácie k verbálnej oslave s tým, že v ďalších žalmoch Žaltára je orant obohatený osobným poznaním jednej z najväčších právd o PÁNOVI. Táto skúsenosť a nový životný štýl oranta sú znamenitou teologickou reflexiou pochádzajúcou z recepcie a jeho záverečnej redakcie Ž 63 nie skoršej ako z 5. stor. pred Kr. Orantovi sa po týchto skúsenostiach Božia vernosť stane pevným

základom, aby mohol v akejkoľvek situácii vždy oslavovať PÁNA vo svojom živote. Vie totiž, že okrídlený Boh ho bude ochraňovať, živiť a túliť k sebe – určite mu zabezpečí budúcnosť. Žaltár tak vedie každého oranta k takému vnútornému porozumeniu, v ktorom veriaci postupuje od pohľadu k oslave okrídleného ochrancu.

Zoznam použitej literatúry

BARBIERO, Gianni: Il secondo e terzo libro dei Salmi (Sal 42–89): due libri paralleli, *RivBib* 58 (2010) 145-75.

BARBIERO, Gianni: *Il tuo amore è meglio della vita. Salmi commentati per la preghiera* (La Parola e la sua ricchezza 12), Milano: Paoline, 2009.

BÖRSCHLEIN, Wolfgang: *Häsäd – der Erweis von Solidarität als eine ethische Grundhaltung im Alten Testament. Ein Beispiel für ein Modell in christlicher Ethik heute?* (EHS.T 23/685), Frankfurt am Main: Peter Lang, 2000.

BREUGGEMANN, Walter: Bounded by Obedience and Praise: The Psalms as Canon, *JSOT* 50 (1991) 63-92.

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 form the 1906 edition. Peabody, MA: Hendrickson, 1996. (= BDB)

BROWN, William P.: *Seeing the Psalms. A Theology of Metaphor*, Louisville, KY: Westminster John Knox, 2002.

CLINES, David J. A. et all. (eds.): *The Dictionary of Classical Hebrew.* Vol. 3: ט–ז; Vol. 8: ש–ת, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996, 2011. (= *DCH*)

COHEN, David – BRON, François – LONNET, Antoine – CANTINEAU, Jean: *Dictionnaire des racines sémitiques ou attestées dans les langues sémitiques.* II. Fascicule 9: Ḥ, Leuven – Paris: Peeters, 2010.

EIDEVALL, Göran: Metaphorical Landscape in the Psalms. In: Pierre Van Hecke – Antje Labahn (eds.): *Metaphors in the Psalms* (BETL 231), Leuven: Peeters, 2010, 13-21.

HOSSFELD, Frank-Lothar – ZENGER, Erich: *Psalmen 51–100* (HThKAT), Freiburg: Herder, 2000.

JASTROW, Marcus: *A dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic literature / compiled by Marcus Jastrow. With an index of scriptural quotations*. Jerusalem: Horev, 1903.

JEPSEN, Alfred: חָזָה chāzāh. In: *TDOT* IV (1980) 280-290.

JOOSTEN, Jan: *The Verbal System of Biblical Hebrew. A New Synthesis Elaborated on the Basis of Classical Prose* (JBS 10), Jerusalem: Simor, 2012.

JOÜON, Paul – MURAOKA, Takashi: *A Grammar of Biblical Hebrew*. Third Reprint of the Second Edition, with Corrections (SubBib 27), Roma: Gregorian & Biblical Press, 2011. (= JM)

KELLENBERGER, Edgar: *Häsäd wä'ämät als Ausdruck einer Glaubenserfahrung. Gottes Offen-Werden und Bleiben als Voraussetzung des Lebens* (AThANT 69), Zürich: Theologischer Verlag, 1982.

KELLENBERGER, Edgar: חֶסֶד und sinnverwandte Lexeme im Kontext von Bitte und Aufforderung. In: Jürg Luchsinger – Markus Saur – Hans-Peter Mathys (eds.): *"... der seine Lust hat am Wort des Herrn!". Festschrift für Ernst Jenni zum 80. Geburtstag* (AOAT 336), Münster, Ugarit-Verlag, 2007, 185-195.

KLEIN, Ernest: *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*, Jerusalem: Carta, 1987.

KOEHLER, Ludwig – BAUMGARTNER, Walter: *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Vol. I: א – ח; Vol. IV: ש – ת, Leiden – New York – Köln: E. J. Brill, [3]1994, [3]1999. (= *HALOT*)

KORYTIAKOVÁ, Martina: Vôňa v stretnutí milého s nevestou. K literárnej jednote Pies 4,8–5,1, *StBiSl* 3 (2011) 148-172.

LEMON, Joel M.: *Yahweh's Winged Form in the Psalms. Exploring Congruent Iconography and Texts* (OBO 242), Fribourg – Göttingen: Academic Press – Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.

VAN DER LUGT, Pieter: *Cantos and Strophes in Biblical Hebrew Poetry II. Psalms 42-89* (OTS 57) Leiden – Boston: Brill, 2010.

MELLO, Alberto: Il Salterio: una struttura teologica, *LA* 59 (2009) 43-58.

NICCACCI, Alviero: An Integrated Verb System for Biblical Hebrew Prose and Poetry. In: André Lemaire (ed.): *Congress Volume Ljubljana 2007* (VTSup 133), Leiden – Boston: Brill, 2010, 99-127.

NICCACCI, Alviero: Problematic Points That Seem to Contradict a Coherent System of Biblical Hebrew Syntax in Poetry, *KUSATU* 15 (2013) 77-94.

PONGRATZ-LEISTEN, Beate: *Ina šulmi īrub. Die kulttopographische und ideologische Programmatik der akitu-Prozession in Babylonien und Assyrien im I. Jahrtausend v. Chr.* (BaghF 16), Mainz am Rhein: Philipp von Zabern, 1994.

RADEBACH-HUONKER, Christiane: *Opferterminologie im Psalter* (FAT II/44), Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.

SCHROER, Silvia: Die Göttin und der Geier, *ZDPV* 112 (1995) 60-80.

SEYBOLD, Klaus D.: *Die Psalmen* (HAT I/15), Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1996.

STEINBERG, Julius: *Die Ketuvim – ihr Aufbau und ihre Botschaft* (BBB 152), Hamburg: Philo, 2006.

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* 11. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2011, 19-36.

ŠTRBA, Blažej: שושנה of the Canticle, *Biblica* 85 (2004) 475-502.

SÜSSENBACH, Claudia: *Der elohistische Psalter. Untersuchungen zur Komposition und Theologie von Ps 42-83* (FAT II/7), Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.

VESCO, Jean-Luc: *Le Psautier de David: Traduit et Commenté*. Vol. I. (LeDiv 210), Paris: Cerf, 2006.
WEISER, Artur: *Die Psalmen. Zweiter Teil: Psalm 61–150* (ATD 15), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1950.
WILSON, Gerald H.: Evidence of editorial divisions in the Hebrew Psalter, *VT* 34 (1984) 337-352.
ZENGER, Erich (ed.): *Einleitung in das Alte Testament* (KStTh 1,1), Stuttgart: Kohlhammer, [2]1996.
ZENGER, Erich – HOSSFELD, Frank-Lothar: Das Buch der Psalmen. In: Erich Zenger – Christian Frevel (Hrsg.): *Einleitung in das Alte Testament* (KStTh 1,1), Stuttgart: Kohlhammer, [8]2012, 428-451.
ZOBEL, Hans-Jürgen: חֶסֶד *ḥeseḏ*. In: *TDOT* V (1986) 44-64.

Zhrnutie

Žalm 63, nazývaný aj svedok žalmovej nábožnosti, je literárnou perlou žaltára. Predmetom predloženej štúdie sú niektoré jedinečné vyjadrenia v Ž 63 a jej cieľom je určiť ich význam v žalme v kontexte žaltára a aproximatívne stanoviť obdobie záverečnej redakcie žalmu. Po návrhu štruktúry žalmu sa kladie dôraz na tri stredové strofy (vv. 3-9). Najprv je analyzovaný blízky literárny kontext kľúčového teologického vyjadrenia vo v. 4a. Následne sú skúmané obraz púšte a metaforika okrídleného JHWH na pozadí žaltára. Teologicky kľúčové vyjadrenie, že Božia vernosť je lepšia než život, je spojivom teologickej zmeny v rámci žaltára, ktorá bola identifikovaná vo vv. 3-4. Dve slovesá – „vidieť“ חָזָה (v. 3a) a „oslavovať“ שָׁבַח I (v. 4b) – signalizujú tento teologický obrat, ktorý opisuje vnútorný prechod oranta od pohľadu k oslave. Na pozadí žalmového úvodu vyhnaného kráľa na púšti a na základe starostlivého využitia relatívne nových termínov, najmä v žaltári, datovanie záverečnej redakcie Ž 63 spadá nie skôr ako do 5. stor. pred Kr.

Kľúčové slová: ikonografia okrídleného JHWH, Ž 63, kontemplácia, oslava, teológia žaltára.

Summary

Psalm 63 is known to represent one of the finest testimonies of Psalter piety and it is a literary pearl among the Psalms. The present study is focused on some unique expressions of Ps 63 and aims to determine their significance in the psalm and within the context of the Psalter and suggests an approximate period for the final redaction of the psalm. After proposing a structure, emphasis is put on three central strophes (vv. 3-9). First, the

immediate literary context of the given theological key expression in v. 4a is analysed and then the imagery of the desert and the metaphors of the winged YHWH, present in the psalm, are examined against the background of the Psalter. The statement that God's faithfulness is better than life is in a hinge of theological change within the Psalter that has been identified in vv. 3-4. The two verbs – "see" חָזָה (v. 3a) and "celebrate" שָׁבַח I (v. 4b) – mark this theological shift that describes the interior movement of an orant from admiration to praise. Against the background of the introductory verse of the Psalm on the exiled king in the desert and on the bases of the careful use of the relatively new terms especially within the Psalter, the proposal situate the final redaction of the Psalm no earlier than the 5th century B.C.

Keywords: Iconography of a winged YHWH, Ps 63, contemplation, praise, theology of the Psalter.

Blažej Štrba
Banská 28
97632 BADÍN, Slovenská Republika
blazejstrba@xaver.sk