Univerzita Karlova v Praze
Evangelická teologická fakulta

Diplomová práce

Žalm 118

Výklad a interpretace biblického textu

Jáchym Šenkyřík

Katedra Starého zákona
Vedoucí diplomové práce: prof. ThDr. Martin Prudký
Studijní program: Teologie
Studijní obor: Evangelická teologie

Praha 2016

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci s názvem *Žalm 118: Výklad a interpretace biblického textu* napsal samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů.
Souhlasím s tím, aby práce byla zveřejněna pro účely výzkumu a soukromého studia.

V Praze dne 10. 6. 2016 Jáchym Šenkyřík

Bibliografická citace

Jáchym Šenkyřík, *Žalm 118: Výklad a interpretace biblického textu*, diplomová práce, vedoucí práce: prof. ThDr. Martin Prudký, Praha, 2016.

Abstrakt

Práce *Žalm 118: Výklad a interpretace biblického textu* se zabývá exegezí konkrétního biblického textu, žalmem 118 (LXX 117). Přistupuje k němu z několika různých perspektiv (jak synchronních, tak diachronních), které dohromady podávají ucelený výklad žalmu. Tak se práce nejdříve soustředí na samotný text, jeho různé varianty a jeho možný překlad. Následuje stylisticko-poetický rozbor, ukazující stylistické a poetické prvky a také vzájemnou výrazovou provázanost žalmu. Tak lze pochopit logické plynutí textu, jeho strukturu. Poté práce přistupuje k určení žánru žalmu, aby bylo zřejmé, jakým způsobem a jakou formou se vyjadřuje. Díky tomu lze přistoupit k podrobnějšímu výkladu jednotlivých motivů a poetických obrazů textu. Další perspektivou výkladu je zohlednění hudebních konotací žalmu. Následuje jeho zasazení do kontextu žaltáře a Hebrejské bible jako i načrtnutí základních cest jeho dějin působení.

Klíčová slova

Žalm 118 (LXX 117) – Exegeze – Výklad – Interpretace

Abstract

The thesis *Psalm 118: Exegesis and Interpretation* deals with the exegesis of a biblical text Psalm 118 (LXX 117). It approaches the psalm from various perspectives (both synchronic and diachronic) and giving compact exegesis. Thus the first focus of the thesis is the text itself, its different variants and its conceivable translation. Then, there is the stylistic-poetic analysis showing stylistic and poetic elements and also the connections between expressions of the psalm. Thus it is possible to understand the logic flow of the text, its structure. Then the thesis determines the genre of the psalm in order to make clear in what way and form the psalm expresses itself. Thanks to that it is possible to do more elaborate exegesis of several motives and poetic images that can be found in the text. Another perspective of the exegesis of the psalm is to consider its musical denotation. Next part is concerned by how the text fits within the context of the Psalter and the Hebrew bible and also the outline of its basic ways in its history of influence.

Keywords

Psalm 118 (LXX 117) – Exegesis – Interpretation

Poděkování

Rád bych poděkoval vedoucímu práce, prof. ThDr. Martinu Prudkému, za jeho vstřícnou podporu a cenné připomínky při psaní této práce. Chtěl bych poděkovat také ostatním lidem na katedře Starého zákona ETF UK, díky nimž jsem se rozhodl pro zabývání se starozákonním tématem ve své diplomové práci.

Obsah

Úvod 15
Text a překlad 19
Textové varianty 21
Překladové poznámky 29
Stylisticko-poetický rozbor 39
Struktura 43
Žánr 47
Motivy 53
Poetické obrazy 61
Hudebně-rytmický rozbor 69
Kontext žalmu v žaltáři a Hebrejské bibli 73
Dějiny působení 77
Závěr 83
Seznam zkratek 87
Seznam literatury 89

Úvod

Žaltář je knihou rozmanitých básní, modliteb a písní z „nejrůznějších období izraelských dějin“[1], která zaujímá významné postavení jak v současném judaismu, tak v křesťanství. Jde o sbírku, k níž se vztahovali a stále vztahují mnozí věřící. Otevírají ji při svých modlitbách, pomáhá jim nalézt slova a vyjádření, jak se vztahovat k Bohu ve svých starostech a trápeních. Spolu s žalmistou mohou Hospodina oslovovat a prosit jej o milosrdenství, když se hněvá nebo když se nachází daleko od člověka. Žaltář však pomáhá i nalézt slova, když chce věřící Bohu děkovat a vzdávat mu chválu. Zároveň jsou žalmy stále zpívány či recitovány jak v synagoze, tak v křesťanských bohoslužbách. Pokud je však žaltář tak „populární“ sbírkou textů v dějinách i v současnosti, proč přispívat dalším jejich výkladem do již nepřeberného množství prací a úvah nad žalmy? Na tuto otázku není jednoduchá odpověď. Mohli bychom se jí vyhnout tvrzením, že aktuálních (na dnešního člověka cílících) interpretací konkrétních biblických textů není nikdy dost. To sice může být pravda, ale na položenou otázku to není odpověď dostačující. Jednotlivé úvahy nad žalmy, jejichž přínos může být pro konkrétního člověka dalekosáhlý, nejsou ve vlastním slova smyslu komentáři k žalmům, nepracují s jistým vědeckým diskurzem, jenž se snaží pomocí nejrůznějších kritických metodických postupů přiblížit čtenáři dobové, dějinné a literární pozadí textu a jaké významy text a jeho kontext obsahuje. Tím však nijak neumenšujeme význam těchto úvah nad žalmy, které mohou být pro věřícího někdy i hodnotnějšími pracemi než ledajaké odborné studie. Problém některých komentářů k žaltáři spočívá v tom, že jednotlivé žalmy zpracovávají na celkem malém prostoru, což vede k tomu, že některé podstatné perspektivy, jak se na ně dívat, zde nejsou zohledněny. Komentáře tak neposkytují ucelené zhodnocení významu jednotlivých textů. Tato práce chce nabídnout právě ucelený pohled na konkrétní žalm, Ž 118 (LXX 117), jenž na české biblistické scéně není zatím v takovém rozsahu uskutečněný. Co se týče světové scény, zde jsou učiněny pokusy důkladnější, než nabízí

[1] Rolf Rendtorff, *Hebrejská bible a dějiny: Úvod do starozákonní literatury*, Praha: Vyšehrad, 2000, str. 304.

tato práce. Jde především o německé prostředí, konkrétně o dvě studie.[2] Přesto však tato práce naznačuje alespoň jednu perspektivu, konkrétně hudební strukturu žalmu, kterou se zmíněné studie až tak nezaobírají, jež je však pro 118. žalm podstatná, a pravděpodobně nejen pro něj.

Proč se práce zabývá právě žalmem 118? Jde o žalm zajímavý, poeticky bohatý, obsahující responsivní prvky i mnohé narážky na soudobý izraelský kult. Pravděpodobně se využíval v liturgii druhého Chrámu, pravděpodobně se zde zpíval. Je také hojně citován v Novém zákoně a dodnes se používá ve sváteční liturgii synagogy. Jeho působení je ohromné. V neposlední řadě však také z osobních sympatií. Jde o krásný žalm, kromě poetického bohatství v sobě ukrývá také výraznou rytmickou složku. Po zjištění, že pravděpodobně mohl být zpíván v Chrámu raného judaismu, začalo autora ještě více lákat pokusit se o důkladný výklad obsahových sdělení a výrazových prostředků tohoto textu. Práce chce nabídnout ucelený exegetický pohled na 118. žalm, snaží se rozkrýt jeho košaté významové roviny, a to pomocí jak synchronního, tak diachronního přístupu k textu. Postupně se přidávají různé perspektivy výkladu žalmu, jež se vzájemně doplňují a v posledku se pokouší celkově pojmout jeho sdělení.

Práce tak začíná samotným textem a jeho překladem. Vycházíme z hebrejského masoretského znění,[3] které se jeví z dostupných textových variant jako nejpůvodnější. Srovnávání různočtení a kritické zhodnocení formy textu, které následuje v další kapitole, chce obhájit právě volbu masoretského textu jakožto výchozího především v konfrontaci se LXX, druhého důležitého svědka starozákonního textu. Probírání textových variant textu však zároveň neznamená zavržení některých možností jakožto nesmyslných či nedůležitých. Veškerá různočtení nám ukazují dimenze textu, která v různých prostředích nabýval. Následující kap. Překladové poznámky pak chce přiblížit gramatické a syntaktické nuance hebrejského textu a jeho některé obtížné pasáže pro překlad. Zde

---

[2] Martin Mark, *Meine Stärke und Mein Schutz ist der Herr: Poetologisch-theologische Studie zu Psalm 118*, Würzburg: Echter Verlag, 1999; Jutta Schrötten, *Entstehung, Komposition und Wirkungsgeschichte des 118. Psalms*, Weinheim: Beltz, 1995.

[3] Podle edice BHS.

stavíme prvotní základy pro výklad žalmu, protože jak konkrétní verše přeložíme, zakládá naše porozumění textu jako takovému. Vlastní překlad srovnáváme také s moderními biblickými překlady. Co se týče určování hebrejských sloves, jsou v kapitole vypsány v podstatě všechny tvary, které se nevyskytují ve finitním tvaru v kmeni Qal.

Následně práce přistupuje k stylisticko-poetickému rozboru žalmu, jenž chce čtenáři přiblížit, jaké výrazové prostředky a figury žalm používá ke svému vyjádření, které se odehrává na dvou základních rovinách – na výzvě k vzdávání díků a chval Hospodinu a na odůvodňování této výzvy. Rozbor znázorňuje, jak drží text pohromadě, kde můžeme nalézt jeho vrcholy a kde zase určité poetické a stylistické prvky (např. paralelismy, asonance aj.) či řečnické obraty. Ukazuje také vzájemnou spojitost jednotlivých slov. Díky rozboru můžeme objevit logickou provázanost textu, to, jakým způsobem plyne, a následně tak přistoupit k formulování konkrétní struktury žalmu.

Ve chvíli, kdy máme text přeložen, kdy víme, proč jsme jej tak přeložili, kdy si všímáme jeho stylistických a poetických prvků a kdy rozumíme jeho struktuře, jakým způsobem chce čtenáři sdělit to, co sděluje, přistupuje práce k určení žánru. Text, jemuž jsme již nějak základně porozuměli, musíme zasadit do kontextu dalších, jemu podobných textů. Je zapotřebí určit jeho žánr, formu, skrze kterou se vyjadřuje. Ta nám totiž napomůže k důkladnějšímu pochopení jeho obsahu, co chce říct. Napomůže k výkladu a interpretaci jednotlivých motivů a poetických obrazů, jaké významy v konkrétním textu 118. žalmu nabývají, protože v žalozpěvu může stejné sloveso znamenat trochu něco jiného než v chvalozpěvu či kultickém předpisu. Po tomto určení žánru tak následuje právě výklad obrazů a motivů v textu přítomných. Dostáváme se k pochopení teologických rozvrhů žalmu, k porozumění konkrétních obsahů, k pochopení toho, co žalm sděluje. Na půdoryse textu a jeho struktury získáváme strukturu významovou.

Již při stylisticko-poetickém rozboru a následně při určování žánru žalmu však narazíme na problém jeho hudebních konotací. Jelikož ty nejsou v textu přímo zmíněny, dostává se práce k jejich zhodnocení až po výkladu poetických obrazů. Žalm se nevyjadřuje zcela básnicky. Jako samostatná báseň vypadá trochu kostrbatě. Ukáže se však, že jako dvojhlasá antifonická sborová píseň tuto kostrbatost ztrácí. Zohlednění

jeho hudebních konotací, ačkoliv není možné rekonstruovat konkrétní melodické prvky, nám napomůže i při výkladu obsahového sdělení žalmu. Jde tak o důležitou perspektivu výkladu.

Práce se následně dostává ke zpracování intertextuality žalmu napříč Hebrejskou biblí, které napomůže porozumět významu žalmu jakožto biblického textu, určitým způsobem zasazeného do života Izraele. Jdeme od bezprostředního kontextu v rámci skupiny egyptských halelských žalmů (Ž 113–118) přes kontext vprostřed páté knihy žalmů a celého žaltáře až k celkovému zasazení v Hebrejské bibli. V další kapitole je pak tento kontext ještě rozšířen a na žalm je pohlíženo jakožto na svědectví, které určitým způsobem působilo a nadále působí v dějinách. Jelikož je toto působení žalmu značně bohaté a košaté, budeme se muset spokojit pouze s naznačením určitých cest, kterými se žalm a jeho interpretace vydaly. Omezíme se také především na prvních několik staletí života textu. Jak se vztahovali k žalmu středověcí učenci a komentátoři, již práce nezohledňuje. Není to pro diplomovou práci, která chce podat co možná ucelenou exegezi tohoto textu, kapacitně možné. Důkladnější zpracování dějin působení 118. žalmu tak autor přenechává jiné studii.

V závěru podává práce shrnutí nabytých poznatků a pokouší se teologicky uchopit význam žalmu pro současného čtenáře, jak mu rozumět, k čemu čtenáře vyzývá a jakou formou se vyjadřuje.

V práci je často odkazováno na komentář k žalmu od Ericha Zengera.[4] Je to proto, že je autorem této studie považován za jeden z nejlepších či snad nejlepší současný ucelený komentář k žaltáři. Práce s ním tedy pracuje, odkazuje se na něj a polemizuje s ním. Jak však lze vidět v seznamu literatury, nejde zdaleka o jediný zdroj, s nímž autor pracuje. Před seznamem literatury je ještě připojený seznam zkratek používaných v textu práce.

[4] Frank-Lothar Hossfeld – Erich Zenger, *Psalmen: 101–150* (HthKAT), Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2008.

Text a překlad

הוֹדוּ לַיהוָה כִּי־טוֹב	1a	Zpívejte díky/chválu Hospodinu, vždyť *je* dobrý,
כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ	b	vždyť jeho milosrdenství *je* věčné.
יֹאמַר־נָא יִשְׂרָאֵל	2a	Ať vyzná Izrael,
כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ	b	(že) jeho milosrdenství *je* věčné.
יֹאמְרוּ־נָא בֵית־אַהֲרֹן	3a	Ať vyzná Áronův dům,
כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ	b	(že) jeho milosrdenství *je* věčné.
יֹאמְרוּ־נָא יִרְאֵי יְהוָה	4a	Ať vyznají ti, kdo se bojí Hospodina,
כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ	b	(že) jeho milosrdenství *je* věčné.
מִן־הַמֵּצַר קָרָאתִי יָהּ	5a	Z úzkosti jsem volal Hospodina,
עָנָנִי בַמֶּרְחָב יָהּ	b	Hospodin mi odpověděl v šíři (volnosti).
יְהוָה לִי לֹא אִירָא	6a	Hospodin *je* při mně, nebudu se bát.
מַה־יַּעֲשֶׂה לִי אָדָם	b	Co mi udělá člověk?
יְהוָה לִי בְּעֹזְרָי	7a	Hospodin *je* při mně mezi mými pomocníky,
וַאֲנִי | אֶרְאֶה בְשֹׂנְאָי	b	a já, uvidím mezi těmi, kteří mě nenávidí.
טוֹב לַחֲסוֹת בַּיהוָה	8a	Lépe utíkat se k Hospodinu,
מִבְּטֹחַ בָּאָדָם	b	než důvěřovat člověku.
טוֹב לַחֲסוֹת בַּיהוָה	9a	Lépe utíkat se k Hospodinu,
מִבְּטֹחַ בִּנְדִיבִים	b	než důvěřovat knížatům.
כָּל־גּוֹיִם סְבָבוּנִי	10a	Všechny pronárody mě obklíčily,
בְּשֵׁם יְהוָה | כִּי אֲמִילַם	b	ve jménu Hospodinově je zajisté odrazím.
סַבּוּנִי גַם־סְבָבוּנִי	11a	Obklíčily mě, ano, obklíčily,
בְּשֵׁם יְהוָה | כִּי אֲמִילַם	b	ve jménu Hospodinově je zajisté odrazím.
סַבּוּנִי כִדְבוֹרִים	12a	Obklíčily mě jako včely,
דֹּעֲכוּ כְּאֵשׁ קוֹצִים	b	byly uhašeny jako plamen trní,
בְּשֵׁם יְהוָה | כִּי אֲמִילַם	c	ve jménu Hospodinově je zajisté odrazím.
דַּחֹה דְחִיתַנִי	13a	*Vždyť rázně* jsi mě srazil,
לִנְפֹּל		abych padl,
וַיהוָה עֲזָרָנִי	b	avšak Hospodin mi pomohl.
עָזִּי וְזִמְרָת יָהּ	14a	Síla má a píseň (má) *je* Hospodin,
וַיְהִי־לִי לִישׁוּעָה	b	stal se mi záchranou.

קוֹל רִנָּה וִישׁוּעָה | בְּאָהֳלֵי צַדִּיקִים	15a	Zvuk jásotu a záchrany ve stanech spravedlivých,
יְמִין יְהוָה עֹשָׂה חָיִל	b	Pravice Hospodinova koná statečně.
יְמִין יְהוָה רוֹמֵמָה	16a	Pravice Hospodinova vyvyšuje,
יְמִין יְהוָה עֹשָׂה חָיִל	b	Pravice Hospodinova koná statečně.
לֹא אָמוּת	17a	Nezemřu,
כִּי־אֶחְיֶה		zajisté budu žít,
וַאֲסַפֵּר מַעֲשֵׂי יָהּ	b	a budu vyprávět o Hospodinových činech.
יַסֹּר יִסְּרַנִּי יָהּ	18a	*Vždyť rázně* mě trestal Hospodin,
וְלַמָּוֶת לֹא נְתָנָנִי	b	avšak k smrti mě nevydal.
פִּתְחוּ־לִי שַׁעֲרֵי־צֶדֶק	19a	Otevřete mi brány spravedlnosti,
אָבֹא־בָם	b	vejdu v ně,
אוֹדֶה יָהּ		vzdávaje díky/chválu Hospodinu.
זֶה־הַשַּׁעַר לַיהוָה	20a	Toto *je* brána Hospodinova,
צַדִּיקִים יָבֹאוּ בוֹ	b	spravedliví budou do ní vcházet.
אוֹדְךָ | כִּי עֲנִיתָנִי	21a	Tobě vzdávám díky/chválu, protože jsi mi odpověděl,
וַתְּהִי־לִי לִישׁוּעָה	b	a stal ses mi záchranou.
אֶבֶן מָאֲסוּ הַבּוֹנִים	22a	Kámen, *který* zavrhli stavitelé,
הָיְתָה לְרֹאשׁ פִּנָּה	b	se stal kamenem úhelným.
מֵאֵת יְהוָה הָיְתָה זֹּאת	23a	Od Hospodina se toto stalo,
הִיא נִפְלָאת בְּעֵינֵינוּ	b	Neobyčejná věc pro naše oči.
זֶה־הַיּוֹם עָשָׂה יְהוָה	24a	Tento dnešní den učinil (dnes konal) Hospodin,
נָגִילָה וְנִשְׂמְחָה בוֹ	b	plesejme a a radujme se v něm.
אָנָּא יְהוָה הוֹשִׁיעָה נָּא	25a	Ach (prosím) Hospodine, zachraň!
אָנָּא יְהוָה הַצְלִיחָה נָּא	b	Ach (prosím) Hospodine, provázej zdarem!
בָּרוּךְ הַבָּא בְּשֵׁם יְהוָה	26a	Požehnaný, kdo přichází ve jménu Hospodinově,
בֵּרַכְנוּכֶם מִבֵּית יְהוָה	b	žehnáme vám z Hospodinova domu.
אֵל יְהוָה	27a	Bůh Hospodin,
וַיָּאֶר לָנוּ		prosvítil nás,
אִסְרוּ־חַג בַּעֲבֹתִים	b	spojte procesí s ratolestmi,
עַד־קַרְנוֹת הַמִּזְבֵּחַ	c	až k rohům oltáře.
אֵלִי אַתָּה וְאוֹדֶךָּ	28a	Můj Bůh *jsi* ty a budu ti vzdávat díky/chválu,
אֱלֹהַי אֲרוֹמְמֶךָּ	b	můj Bůh *jsi ty*, budu tě velebit.
הוֹדוּ לַיהוָה כִּי־טוֹב	29a	Zpívejte díky/chválu Hospodinu, vždyť *je* dobrý,
כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ	b	vždyť jeho milosrdenství *je* věčné.

Textové varianty

Některé manuskripty spojují Ž 118 s Ž 117 a chápou je tedy jako žalm jeden. Jde však pravděpodobně o jistou nerozhodnost opisovačů, co si počít se 117. žalmem, jak ho vnímat. Mnohé manuskripty jej totiž zase přiřazují k Ž 116. Tradice před sv. Augustinem toto dilema moc nezná a chápe všechny tři žalmy jako ucelené textové jednotky. Ž 117 je jakýmsi pojítkem mezi oběma delšími texty, propojuje jejich vzájemné perspektivy, z více osobního (až existenciálního) vyznání žalmisty nad Hospodinovou dobrotou a z děkování za ni (116) na výzvy k společnému slavení, děkování a velebení Hospodina a jeho slávy vprostřed izraelského kultu, Chrámu (118). Nicméně, i z formálního hlediska mají všechny tři texty vlastní specifickou strukturu s rozdílnými motivy a poetickými obrazy.[5]

1 LXX chápe konec předchozího žalmu (הללו־יה – *haleluja*, chvalte Hospodina) jako začátek 118. žalmu. Členění masoretského textu se však zdá logičtější jak pro 117., tak pro 118. žalm, protože oba dva tak otevírá a zavírá obdobná či stejná formule. V případě žalmu 117 se jedná o הללו־יה a הללו את־יהוה. V případě 118. jde zase o celou formulaci prvního a posledního verše. Na druhou stranu není nepředstavitelné, aby žalm na svém začátku opakoval stejnou formuli (srov. Ž 135 – הללו את־שם יהוה | הללו־יה), což je případ 117. žalmu v LXX. Většinou se první výskyt objevuje ve funkci nadpisu. LXX právě *haleluja* vnímá jako jistý nadpis pro specifickou skupinu žalmů (halelů, Ž 104–106; 113(111)–118; 135–136; 146–150). Do tohoto schématu by sice nezapadal Ž 115 a 116, ale LXX první propojuje s žalmem předchozím (tak i Leningradský kodex či Pešita) a druhý vprostřed rozděluje a slovo *haleluja* přidává na začátek nově vzniklého žalmu. Formule se tak důsledně vyskytuje na počátku každého halelského žalmu.[6] Přestože (a také právě protože) je koncepce Septuagintního členění žalmů pochopitelná a odů-

---

[5] Srov. Frank-Lothar Hossfeld – Erich Zenger, *Psalmen: 101–150* , str. 303.

[6] Zajímavé je srovnání septuagintní kompozice s žalmy z Kumránu, kde se formule *haleluja* zase důsledně objevuje na konci jednotlivých žalmů (srov. Eugene Ulrich (ed.), *The Biblical Qumran Scrolls: Transcription and Textual Variants*, Leiden/Boston: Brill, 2010, str. 627–726).

vodnitelná (*haleluja* vskutku je jakousi ustálenou nejen liturgickou formulí poexilního židovství, vyzývající k chválení Hospodina [tudíž nejčastěji spojenou s hymny])[7], jde o zřejmý ediční záměr. Masoretský text nám pravděpodobně přes vlastní ediční zásahy uchovává starší čtení. I když se nám jeví, co se týče používání slova *haleluja*, jako nahodilejší, lze i zde poodhalit celkem logická struktura konkrétních textových podob halelských žalmů, jak na sebe navazují, jak na sebe navzájem odkazují, do jakých celků se shlukují.[8]

2 LXX přidává k Izraeli slovo οἶκος, tedy: „Ať vyzná *dům* Izraele" (obdobně v Ž 115,9; srov. Ž 115,12; 135,19).

2–4 LXX tyto verše harmonizuje s v. 1. To znamená, že vždy na konci první fráze každého verše přidává sousloví ὅτι ἀγαθός (např. „Ať vyzná Áronův dům, *že je dobrý*"). Tím se přesouvá důraz na toto vyznání, že Hospodin je dobrý. Druhá část verše je již spíše určité rozvedení a odůvodnění předchozí části.

4 LXX zdůrazňuje *ty, kdo se bojí Hospodina* přidáním slova πάντες. Vyznat Hospodinovu dobrotu mají tedy *všichni*, kdo se jej bojí.

5 Mnohé manuskripty zde rozdělují žalm od předchozích veršů a chápou pátý verš jako začátek žalmu nového.

LXX překládá ענה slovesem ἐπακούω, jež však implikuje jisté pasivnější konotace. V řeckém textu tak Bůh žalmistovi naslouchá, vyslyšel ho. V hebrejském Hospodin

---

[7] Katharine D. Sakenfeld (ed.), *The New Interpreter's Dictionary of the Bible* II, Nashville: Abingdon Press, 2007, str. 723–724.

[8] Srov. Frank-Lothar Hossfeld – Erich Zenger, *Psalmen: 101–150*, str. 64–67. Lloyd M. Barré (Halĕlû yāh: A Broken Inclusion, *The Catholic Biblical Quarterly* 45 [1983], str. 195–200) přesvědčivě argumentuje, že dříve byla formule *haleluja* včleněna také na konec 118. žalmu. LXX ji ze svého teologického přesvědčení přesunula na začátek následujícího žalmu a masoreti ji zase smazali, jelikož se její výskyt významově a koncepčně neshodoval s ostatními výskyty formule u halelských žalmů. Ať už jde o pravdivou hypotézu či ne, je vhodné zabývat se textem žalmu, jak jej nám nabízí masoretský text, jenž představuje ucelenou textovou jednotku. Formule *haleluja*, ať už na začátku či na konci žalmu, by narušovala jeho zřetelnou strukturu, zarámovanou verši 1 a 29 (nápadně by se jednalo o pozdější dodatek, nenáležící k původnímu znění textu). Šlo by o nový prvek, vnášející do žalmu nové sloveso, novou perspektivu, byť v podobě ustálené a významově jasné liturgické formuli.

přímo odpovídá.

Jak LXX, tak Symmachus vypouští z druhé části verše slovo יה (Hospodin, Pán), s nejvyšší pravděpodobností ze stylistických důvodů. Výraz κύριος v řecké větě narušuje rytmus celého verše, proto je vypuštěn. Tak i v hebrejském textu má slovo יה významnou stylistickou funkci, dodává do verše rytmus, paralelismus a do jisté míry i asonanci. Některé hebrejské manuskripty spojují konečné יה s předchozím výrazem במרחב do jednoho slova במרחביה. Tím je zdůrazněn způsob Hospodinova odpovídání. Nejen, že odpověděl v šíři, volnosti, ale odpověděl v Hospodinově šíři, ve volnosti jemu zcela vlastní a pro člověka až trochu záhadné.

6–7 LXX (podobně i Pešita) přeznačuje smysl těchto veršů oproti hebrejskému textu. Předně slovo בעזרי chápe jako singulár, ať už skutečný či významový (viz následující kapitola, nicméně rozdíl mezi množným a jednotným číslem se suffixem tkví pouze ve vokalizaci hebrejského slova), překládá ho výrazem βοηθός a přidává jej i do šestého verše. Obě dvě fráze tudíž začínají stejně: „Pán/Hospodin je mi *pomocníkem.*“ Tím však dochází ke zrušení paralelismu בעזרי – בשׂאי v sedmém verši. Přeznačuje se tak (ještě s pomocí řeckého syntaxu) i závěr sedmého verše. Díky tomu, že Hospodin sám (ne skupina lidí kolem žalmisty) je pomocníkem, žalmista pohlédne na své nepřátele z jistého odstupu, uvidí své nepřátele (κἀγὼ ἐπόψομαι τοὺς ἐχθρούς μου). Nedojde k prozření, za kým stojí Hospodin, vprostřed určité skupiny, jako je tomu v hebrejském textu, ale Bůh dává žalmistovi sílu, aby se nepřátelům zpříma postavil a pohlédl jim do očí.

8 LXX (obdobně Pešita i kumránský rukopis 4QPs^{b}) používá v obou částech verše stejné sloveso v perfektu πείθω (spoléhat se, důvěřovat). Lepší je důvěřovat Hospodinu než člověku. Zdůrazňuje se tak rozdílnost mezi Hospodinem a člověkem. Pokud je žádáme o stejnou věc, pokud se k nim stejně vztahujeme, vždy je nám Hospodinova pomoc prospěšnější. V masoretském textu jde sice také především o srovnání, ke komu je lepší se vztahovat, ale volbou různých sloves se zdůrazňuje aktivní účast žalmisty při obracení se k Bohu v kontrastu s pasivnějším postojem vůči člověku. K Hospodinu je dobré se utíkat, nacházet u něj útočiště, aktivně se k němu vztahovat. To je také lepší, než spíše pasivně důvěřovat, spoléhat se na kohokoli, ať už člověka či Boha.

9 Zde pro analogické srovnání mezi člověkem a Hospodinem používá LXX sloveso ἐλπίζω (doufat). Jde tedy o stejný případ jako v předchozím verši, co se týče rozdílnosti v důrazech mezi řeckým a hebrejským textem. Kumránský rukopis 4QPs[b] se zde shoduje s masoretským textem. I proto se jeví masoretské čtení obou veršů (8–9) jako původnější, dávající větší smysl.

10–12 LXX překládá sloveso אמילם (odrazím) výrazem ἠμυνάμην (odrazil jsem). Posouvá tak celou frázi do minulosti, což není nelogický krok – reaguje na obklíčení (popisované v minulosti) jako na něco, co už je zažehnáno, a potvrzuje tak význam vv. 5–9. To, že Hospodin je s Izraelem, že mu pomáhá, je již něco ověřeného. Izrael se může utíkat k Hospodinu a spoléhat na něj. Masoretský text zase staví obklíčení do aktuální existenciální situace žalmisty, zesílené emfatickou částicí כי, v které se zároveň (v onom přítomném až budoucím čase) reaktualizují vyprávění o známých vítezstvích Izraele (s Boží pomocí) nad jeho sužovateli. Celá fráze בשם יהוה כי אמילם je vysloveným postojem Izraele vůči svým sužovatelům a aktuální formulí, upomínající na Boží náklonost ke svému lidu.

11 Targum (a kumránský rukopis 4QPs[b]) tento verš vynechává, pravděpodobně jde o homoiarkton. Ostatní textové tradice jej zachovávají.

12 LXX přidává za slovo μέλισσαι (včely) ještě výraz κηρίον (vosk, plástev; v našem kontextu snad můžeme přeložit jako úl). Nejenže tedy včely žalmistu obklíčily (viz MT), ale obklíčily jej tak, jako obkličují úl – obraz znázorňující mnohost nepřátel. Jak LXX, tak MT pokračují metaforou ohně a trní. Ačkoliv obě tradice používají metaforu k poukázání na to, jak mocně a účinně (a možná efektně) byly nepřátelé odraženy, používají naprosto rozdílná slovesa. Podle LXX totiž nebyly včely uhašeny (דעכו), ale *vzplály* (ἐξεκαύθησαν) *jako plamen v trní*. Řecká metafora v sobě obsahuje násilnější konotace než ta hebrejská, obě však v podstatě vyjadřují totéž.

15 V druhé části verše překlápí LXX sloveso konání, činění (עשׂה) opět do minulosti (ἐποίησεν). Vzniká tak zase spíše popisné líčení, jak žalmista (zastupující Izrael) okusil Boží milosrdenství, jeho pomoc, jeho sílu. Okusil, jak mocně a statečně Hospodin konal ve prospěch Izraele. To dává základ k aktuálnímu obracení se na Boha v modlitbě

a písních.[9]

16 V LXX jsou nyní obě slovesa (רום a עשׂה) překlopena do minulosti, obdobně jako ve verši předchozím. Pravice Hospodinova tak *konala* statečně a dokonce *vyvýšila*. Aby bylo jasnější, koho Hospodin vyvýšil, přidává LXX předmět με (mě, tedy žalmistu).

Několik manuskriptů neobsahuje druhou část verše (ימין יהוה עשׂה חיל). Podle BHS je pravděpodobné, že doslovné opakování z předchozího verše bylo některými opisovači odstraněno. Z jakých důvodů nevíme. Mohlo jít o nedostatek místa na svitku, o potřebě neopakovat již jednou napsaný výraz či třeba o prosté přehlédnutí nebo jiný důvod. Členění dvojverší 15–16 by pak vypadalo následovně:

קול רנה וישׁועה
באהלי צדיקים
ימין יהוה עשׂה חיל
ימין יהוה רוממה

Proti takovému čtení stojí ale především okolnost, že jde o menšinový jev v dochovaných textových tradicích (obsahuje jej pouze jeden masoretský manuskript a řecký Sinaiticus).[10] Dále pak, že ve v. 15 se neobjevuje žádné sloveso. To by samo o sobě nemuselo být problematické, ale v kontextu celého žalmu, kde v podstatě každá fráze sloveso (či alespoň domnělé sloveso, viz např. 14a) obsahuje,[11] se to jako problematické jeví. Celý 15. verš je zde jednou frází, jejíž rozdělení do dvou je obsahově nesmyslné,[12] zato však udržuje jistý rytmus. Ovšem takový rytmus, který nezapadá do kontextu žalmu a jeho responsivních prvků (viz 1b; 2b; 3b; 4b; 10b; 11b; 12c atd.). Zachování fráze 15a v jednom celku může na první pohled pro svou mnohoslabičnost rytmus narušovat, jde však spíše jen o jisté klopýtnutí, pokud to tak můžeme nazvat, ustrnutí na jednom motivu

[9] MT zde zdůrazňuje opět průběh (pomocí participia) Hospodinova konaní. Jeho pravice konala již v dějinách, ale koná i nadále, v soudobých podmínkách Izraele.

[10] Navíc čtení MT dosvědčují také texty nalezené v Kumránu (11QPs[a]).

[11] Srov. výše mé strukturování žalmu po jednotlivých frázích v kap. Text a překlad (viz prostřední sloupec s čísly veršů, písmena označují jednotlivé fráze).

[12] Přesto se někteří komentátoři k tomuto kroku odhodlali, aniž by však mazali 16b (viz např. Leslie C. Allen, *Psalms 101–150* (World Biblical Commentary), Waco: Word books, 1983, str. 119–121).

před tím, než se dá prostor k provolání formule o moci a statečnosti Hospodinovi pravice. Nejde o zásadní narušení rytmu žalmu, který především zachovávají právě opakující se fráze.[13]

17 Targum a mnohé masoretské manuskripty mají Hospodinovy činy (מעשׂי) v jednotném čísle, tedy מעשׂה. Žalmista tak bude podle těchto textů vyprávět o Hospodinově pravděpodobně konkrétním činu, kdy Bůh zachoval život Izraele a nevydal ho smrti. V čtení LXX by takovéto porozumění logicky navazovalo na předchozí verše a jejich vyprávění o tom, jak v minulosti Hospodin konal, jak s jeho pomocí Izrael odrazil ty, co jej sužovali (LXX však také mluví o činech v plurálu, τὰ ἔργα). Mohli bychom tak uvažovat, že žalm pojednává o konkrétní dějinné události. Touto otázkou se však budeme zabývat níže v kap. Žánr. V posledku však pro žalm velký rozdíl mezi Hospodinovým činem a činy není.

19 LXX v druhé části verše dává důraz až na druhé sloveso ἐξομολογήσομαι (velebit, chválit, vyznat, ale také děkovat, vzdávat díky)[14], zatímco pro první používá participium εἰσελθὼν (vcházet, vejít, vstoupit), tedy: „Vcházeje v ně, *budu vzdávat díky* Hospodinu." Jde o opačný přístup, než nám předkládá hebrejský text, kde je důraz kladen na ono *vejití* (בוא) do bran spravedlnosti, při němž bude žalmista vzdávat chválu a díky.

21 Zde jde o stejnou problematiku Septuagintního čtení jako ve v. 5. Opět zde překládá sloveso ענה slovesem ἐπακούω.

25–26 Některé manuskripty na tomto místě rozdělují text, chápou 25. verš jako začátek nového žalmu. Jiné začínají nový žalm až veršem 26. V obou totiž přichází na scénu nová perspektiva či nový motiv – ve v. 25 jde o novou perspektivu žádosti, prosby vůči Hospodinu, jež není pro chvalozpěvy tradiční (na druhou stranu jde o aktualizování motivu vztahování se žalmisty k Hospodinu, jež bylo tematizováno již v předchozích verších), ale na základě Ž 3,9; 28,9 a Sd 18,5–6 lze usuzovat, že by se mohlo jednat o standardní

---

[13] Více bude zřejmé z kap. Hudebně-rytmický rozboru.

[14] H. G. Liddell – R. Scott, *Greek–English Lexicon: with a revised supplement*, Oxford: Clarendon Press, 1996, str. 597.

kultickou modlitební formuli za požehnání, jež se objevuje v následujícím verši.[15] Ovšem právě i toto požehnání je zcela novým motivem žalmu, stejně tak Hospodinův dům. Jelikož poslední dva verše (28–29) obsahově rámují celý žalm, lze odmítnout myšlenku, že by verše 25–26 mohly být začátkem nového žalmu (tento předpoklad navíc není dostatečně doložen v textových tradicích). Můžeme si však klást otázku, zda tyto verše byly původně součástí žalmu, zda nebyly do textu později „násilně" vřazeny. Ačkoliv tato otázka zůstane nezodpovězená, jelikož nemáme dostatečný materiál k tomu, abychom se dopídili k původní podobě textu, lze předpokládat, že jisté dějiny tradování za sebou má, jak to v některých textových tradicích naznačují ony rozpaky nad jasným vymezením textové jednotky žalmu.[16] Zároveň však text, který máme nyní před sebou, je textem zcela uceleným, kde vv. 25–26 zaujímají důležité místo, jak uvidíme v následujících kapitolách. Rozvíjejí sekvenci veršů 19–28 o další obrazy svátečního společenství.

27 Targum a některé manuskripty zaměňují předložku עד (do, až do) za předložku על (na, nad, nahoře). Jde o drobnou změnu, jež mohla vzniknout při opisování svitků, mění však zásadně význam verše ve prospěch alternativního překladu (viz pozn. 44 v následující kapitole) verše. Fráze by tak zněla následovně: „Svažte sváteční oběť provazy *na* rozích oltáře." LXX je ale výrazným podpůrcem první varianty čtení, ke které se v překladu kloníme i my. Jednak překládá hebrejskou předložku עד zcela ekvivalentním řeckým slovem ἕως, což však samo o sobě ještě není dostatečně průkazné. Frázi אסרו־חג בעבתים pak však překládá jako συστήσασθε ἑορτὴν ἐν τοῖς πυκάζουσιν. Význam posledního slova πυκάζουσιν (jde o participium maskulina pl. prézenta aktiva v dativu) není zcela zřejmým. Jako sloveso označuje akt zakrývání, pokrývání i zavírání, znepřístupnění. Může označovat husté (nebo i silné, tlusté, ang. thick) pokrytí něčeho, například mužovy brady vousy. Jako participium v našem žalmu tak bude označovat ty husté, ale spíš tlusté a silné věci.[17] *A New English Translation of the Septuagint*[18] překládá frázi následovně: „Uspo-

[15] Srov. Leslie C. Allen, *Psalms 101–150*, str. 121.

[16] Frank-Lothar Hossfeld – Erich Zenger, *Psalmen: 101–150*, str. 320.

[17] H. G. Liddell – R. Scott, *Greek–English Lexicon: with a revised supplement*, str. 1552.

[18] *A New English Translation of the Septuagint*, New York: Oxford University Press, 2009^2, str. 606.

řádejte svátek (procesí) s těmi tlustými/silnými *věcmi*“ (Arrange the feast with the thick ones). Přičemž za těmi tlustými/silnými věcmi se skrývají větve, ratolesti a věnce, jakožto tradiční oslavné předměty (viz pozn. 44).

28 LXX zde po prvních dvou frázích (stejných jako v MT) přidává ještě doplnění, které je doslovným opakováním 21. verše: „ἐξομολογήσομαί σοι | ὅτι ἐπήκουσάς μου | καὶ ἐγένου μοι εἰς σωτηρίαν“ (Budu tě velebit | protože jsi mě vyslyšel | a stal ses mi záchranou). Jde o motivy, které zaznívají již v 5. a 14. verši. LXX tak opakuje a zdůrazňuje ta témata, která chápe jako ústřední pro celou hlavní kostru žalmu, jež se skládá ze dvou částí (vv. 5–12; 13–18), pojednávajících o existenciálním vztahu žalmisty k Hospodinu, a jedné závěrečné části (vv. 19–28), jež důsledky onoho vztahu převádí do podoby vzdávání díků jakožto kultické sváteční slavnosti (více o struktuře žalmu viz kap. Struktura). LXX tak uzavírá hlavní kostru žalmu více doxologicky a přidává definitivní tečku před závěrečnou až vyznavačskou formulí ve v. 29. Jde však o přidání nadbytečné. Již hebrejský text žalmu je přesvědčivou závěrečnou frází s žalmistovým vyznáním vůči Hospodinu a nedodává jisté kostrbaté navázání na následující verš, jako to je v případě LXX.

Překladové poznámky

1, 29 הודו – hi, imperativ pl. maskulina od slovesa ידה (chválit, velebit, chvalořečit, vzdávat díky). Zde jsem se rozhodl sloveso přeložit jako *zpívání díků* nebo *chvály*, ačkoliv se jedná o neobvyklý překlad, pod vlivem Nissima Amzallaga,[19] který poukazuje na primární hudební sborový význam slovesa, pokud se vztahuje k Hospodinu. Jelikož lze usuzovat, že žalm byl zpíván v Chrámu raného judaismu, že i byl jako zhudebněná báseň/píseň zkomponován (viz kap. Žánr), můžeme chápat imperativní výzvu v těchto verších jako výzvu k zpívání žalmu, k zpívání Hospodinu, k zpívání jemu díky a chvály. Jelikož zpěv (a také tanec) bývá součástí tradičních oslavných, svátečních projevů, nejde o překlad odporující tradičním překladům slovesa. Spíše upřesňuje význam žalmu jako celku.

2–4 יאמר(ו)־נא – Q, jussiv maskulina (vyjadřující přání, nepřímou či zdvořile formulovanou výzvu)[20] zesílený emfatickou částicí נא[21] od slovesa אמר (říkat, mluvit).[22] Sloveso

---

[19] Nissim Amzallag, Praise or Antiphonal Singing? The Meaning of להודות revisited, *Hebrew Studies* 56 (2015), str. 115–128.

[20] Martin Prudký, *Cvičebnice biblické hebrejštiny*, Praha: Kalich, 2014, str. 60 a 222.

[21] Tato částice je nejčastěji chápána jako částice prosebná, vyjadřující přání, touhu. Bývá pak překládána pomocným slovem „prosím“ (Bruce K. Waltke – M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1990, str. 578). Page Kelley vnímá נא jako prosebnou částici ještě naléhavěji a s poukazem na některé anglické překlady 1S 14,11 (viz KJV, RSV) ji navrhuje překládat slovesem „modlit se“, ang. „pray“ (Page H. Kelley, *Biblical Hebrew: An Introductory Grammar*, Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1992). Thomas Lambdin zase naopak poukazuje, že נא je částice spíše logická (příkaz nebo přání je logickým vyústěním předcházející věty či širšího kontextu) než prosebná a navrhuje ji radši nepřekládat (Thomas O. Lambdin, *Introduction to Biblical Hebrew*, London: Darton, Longman and Todd, 2014, str. 170). V našem případě je také lepší částici nepřekládat, nikoli však z důvodu jejího logického významu (jako zdůvodnění prvního verše). Přikláním se k tomu, že v žalmu zesiluje přací, prosebné konotace slovesa v jussivu. Ve 2.–4. verši je ale kladen důraz na sloveso אמר, jehož význam je částicí „pouze“ zesílen. Není tedy vhodné si při překladu pomáhat různými pomocnými slovy, které by v posledku mohly postavení slovesa v textu i oslabit. Důležité je zamyslet se, jak vyjádřit přímo v překladu onoho slovesa jeho silnou prosebnou touhu.

vyjadřuje prostý akt komunikace,[23] v běžných situacích vyjadřovaný lidskou mluvou, řečí. Jelikož se však zde objevuje v jussivní formě, ještě zesílené emfatickou částicí, překládám jej zabarveněji a naléhavěji slovesem „vyznat“.

5 מרחב + ב – výraz מרחב označuje rozlehlost, prostor, šíři, rozsah. V obrazném smyslu také otevřenost, volnost, místo bez hranic (ang. open space).[24] Ve Starém zákoně se objevuje šestkrát, a to vždy v diskurzivním textu (2S 22,20; Ž 18,20; 31,9; Oz 4,16; Abk 1,6). Ve všech případech je slovo nějakým způsobem spojeno s Hospodinem a jeho konáním.[25] On činí člověka volným, svobodným, dává mu potřebný prostor. Pouze v Abk 1,6 označuje מרחב rozlehlost země, skrze kterou projdou Kaldejci, ale i je povolává k této akci Hospodin. V našem žalmu, není z textu zcela jasné, v jakém vztahu je מרחב k Hospodinu a k žalmistovi. Některé překlady usuzují, že Bůh osvobozuje člověka, jenž k němu v úzkosti volá (např. RSV, ČEP). Trochu jinak vnímají verš např. KJV a NAS, kteří vidí Boží aktivitu v tom, že žalmistu umisťuje do otevřeného velkého prostranství. Některé hebrejské manuskripty a edice zase přiřazují מרחב doslova k Hospodinu, k následujícímu slovu יה (pracují tak s dlouhým tvarem במרחביה). Tím si onu volnost přivlastňuje Bůh. On je jí zcela prostoupen, on v ní a skrze ni komunikuje se žalmistou (viz předložka ב). Ona volnost, otevřenost, rozlehlost žalmistu zasahuje. V obrovské šíři se setkává s Hospodinovou odpovědí na své volání, a to aktivní odpovědí, jak vyplývá z následujících veršů žalmu i z ostatních užití slova מרחב ve Starém zákoně. K tomuto poslednímu významu se kloním i ve vlastním překladu verše, ovšem s tím vědomím, že

---

[22] Ve třetím verši je sloveso אמר v plurálu, zatímco podmět בית־אהרן v singuláru. Tento pro nás na první pohled nelogický a krkolomný jev není v hebrejském textu Starého zákona až tak neobvyklý (srov. např. také Gn 11,31). Zde má i jisté logické opodstatnění. Ačkoliv „Áronův dům“ (בית־אהרן) je jen jeden dům, označuje pospolitost více jedinců, kteří v Izraeli měli a vykonávali specifickou kultickou roli, jde o označení izraelských kněží (srov. EBR 1, str. 1–7). Sloveso v plurálu tak označuje všechny jedince této skupiny v Izraeli.

[23] HALOT I, str. 66.

[24] Srov. HALOT II, str. 634.

[25] Srov. Willem A. VanGemeren (ed.), *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis* III, Carlisle: Paternoster Press, 1997, str. 1090–1092.

Hospodinova aktivní činnost, která se projevuje v jeho znamenité, obrovské volnosti, působí určitým způsobem na člověka, i jemu daruje svobodu v jeho konání (ve smyslu překladů RSV, ČEP atd.), jak to ostatně rozvádějí následující verše žalmu.

7 בעזרי / בשֹׂנאי – Q, participia pl. maskulina (s předložkou ב) se suffixem 1. os. sg. od sloves עזר (pomáhat) a שׂנא (nenávidět). Předložka ב, nejčastěji překládaná jako v, do, skrze, podle atd.,[26] zde poukazuje na žalmistovo (popřípadě Hospodinovo) postavení uprostřed určité skupiny.[27] Oba tvary stojí vůči sobě v antitetickém paralelismu.

אראה – Q, imperfektum 1. os. sg. od slovesa ראה (vidět, spatřit). Sloveso neoznačuje pouze smyslové vnímání pomocí zraku, ale také kognitivní uchopení, spatření nějaké věci, její poznání. Sloveso by se tak dalo v sedmém verši přeložit jako „prohlédnout, prozřít".

8–9 טוב / מן – toto spojení slov označuje srovnání: „lepší (טוב) ..., než (מן) ..."

לחסות – Q, infinitiv (s předložkou ל) od slovesa חסה (skrýt se, schoulit se, přivinout se,

---

[26] Martin Prudký, *Cvičebnice biblické hebrejštiny*, str. 336; srov. Blahoslav Pípal, *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*, Praha: Kalich, 2006, str. 24.

[27] Erich Zenger (Frank-Lothar Hossfeld – Erich Zenger, *Psalmen: 101–150*, str. 312) chápe předložku ב ve verši 7a jako tzv. *beth essentiae* a překládá ji slovem „jako" (JHWH ist für mich als einer meiner Helfer). *Beth essentiae* se vyskytuje před jménem v singuláru a vyjadřuje jeho kvalitu, charakter či esenci (viz HALOT I, str. 104). Ačkoliv jsou ve Starém zákoně i případy, kdy se objevuje před jménem v plurálu (např. Dt 28,62), Zenger poukazuje na to, že výraz בעזרי může být chápán jako plurál zintenzivňující významový singulár, obzvlášť pokud se týká Hospodina. HALOT (str. 104) upozorňuje, že předložka ב může ukazovat specifickou, ojedinělou kvalitu subjektu. V takovém případě by verš 7a vyjadřoval žalmistovo poznání, že Bůh je pro něj *jediným, ojedinělým* pomocníkem, nikdo není jako on, jenž se zajímá o člověka a opečovává jeho život (srov. LXX). V některých případech předložka ב staví jméno (ke kterému je připojena) naproti subjektu, do jeho významové opozice (např. Jr 46,20 – בא בה; Ex 1,10) či je alespoň ve významu akuzativní částice, vyjadřující spojitost mezi slovesem a předmětem v akuzativu (Jb 16,10; Pl 1,17; Gn 12,8). Některé překlady verše 7b pracují s takovýmto pochopením předložky (např. BKR, ČEP, NAS, ale už i Septuaginta a Vulgáta). Při překládání verše je však důležité brát v potaz antitetický paralelismus slov בעזרי a בשֹׂנאי. Proto se jeví překlad, který staví Hospodina do skupiny pomocníků a žalmistu do skupiny těch, kdo jej nenávidí, jako adekvátnější. Jaký významový smysl tak sedmý verš nabývá, uvidíme později (v kap. Poetické obrazy).

uchýlit se, utéci se, ubezpečovat, zabezpečovat, ang. to take refuge).

מבטח – Q, infinitiv (s předložkou מן) od slovesa בטח (důvěřovat, doufat, spoléhat se).

10–12 אמילם – hi, imperfektum 1. os. sg. se suffixem 3. os. sg. maskulina od slovesa מול (odrazit, zastavit)[28]. Jelikož však jde o *hapax legomenon*, není přesný překlad slovesa zcela jasný. Jedním z posledních, kdo přispěl do diskuze o překlad vv. 10–12 a kdo je s pomocí ikonografie a textových pramenů Starověkého Orientu navrhuje překládat „ve jménu Hospodinově je rozřezám na kousky", je Joel M. LeMon.[29] Náš překlad je však podpořen zněním LXX.

11 סבבוני / סבוני – jde o stejný slovesný tvar: Q, perfektum, 3. os. pl. se suffixem 1. os. sg. od slovesa סבב (obcházet, obkličovat, točit se).

12 דעכו – pu, perfektum, 3. os. pl. od slovesa דעך (uhasit, zhasnout).

13 דחה דחיתני – Q, infinitiv + Q, perfektum, 2. os. sg. maskulina se suffixem 1. os. sg. od slovesa דחה (strčit, vrazit, srazit). Doslovný překlad fráze by zněl „sraziti srazil jsi mě" či trochu volněji „sražením jsi mě srazil". Infinitiv absolutus, stojící před určitým tvarem slovesa stejného kořene, vytváří s tímto slovesem v hebrejštině specifickou zvukomalebnou gramatickou figuru, tzv. *figuru etymologicu*. Jde o emfatický výraz, naléhavě zdůrazňující jak význam určitého slovesa, tak především jeho opravdovost, potvrzuje jej, vskutku se to děje tak, jak naznačuje sloveso ve finitním tvaru.[30] Proto si v překladu pomáhám slovy „vždyť rázně".[31] Možná by bylo logičtější v našem žalmu překládat sloveso דחה jako „udeřit", aby pak vynikla síla onoho udeření, že žalmista musel až padnout, neustál ten náraz (ostatně k obdobné variantě se kloní mnohé překlady, viz např. BKR, ČEP, NAS, RSV, LUT aj.). Na druhou stranu je zapotřebí si uvědomit, že

---

[28] HALOT II, str. 556.

[29] Joel M. LeMon, Cutting the Enemy to Pieces: Ps 118,10–12 and the Iconography of Disarticulation, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 126/1 (2014), str. 59–75.

[30] Srov. Bruce K. Waltke – M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, str. 584.

[31] Je otázkou, kdo je subjektem sražení, kterému byl (a rekapitulací a aktualizací žalmu stále je) žalmista vystaven. Jde o Hospodina, jehož mocná ruka dopadá na člověka (srov. verš 18), nebo o nepřátele, jak by se dalo usuzovat z předchozích veršů? Nyní si zde tuto otázku pouze položíme, více se jí budeme zabývat níže.

v poetické písni, kterou žalm zajisté je, často není důraz kladen na logickou posloupnost jednotlivých veršů, nejde o narativní text. Spíše se popisují obrazy, motivy, náměty, které v člověku a v společenství izraelského lidu určitým způsobem rezonovaly. Doplnění „rázného sražení" tvarem לנפל tak opětovně zdůrazňuje sílu a naléhavost celkového obrazu lidského pokoření, sražení, až jistého potupení. Nejde o nadbytečný tvar, jehož smysl bychom teprve v překladu vytvářeli tím, že trochu oslabíme význam předchozího slovesa, ale o promyšlenou syntaktickou figuru. Ačkoliv tedy náš překlad zní možná trochu nelogicky, především však trochu kostrbatě, věřím, že je tak více věrný hebrejskému textu, o což nám nyní jde.

15–16 עשׂה – Q, participium sg. feminina od slovesa עשׂה (činit, dělat, konat). Participium zde vyjadřuje průběh, trvání určitého děje.

16 רוממה – polel, participium sg. feminina od slovesa רום (vyvýšit, pozvedat, velebit, vychvalovat, vychovat aj.). Participium zde stojí v syntetickém paralelismu ke slovesům עשׂה. Polel je specifickým kmenem, odvozeným od hlavního kmene pielu, s nímž sdílí základní slovesné vlastnosti. Vzniká u slovesné třídy ע"ו (a ע"ע), kde dochází ke zdvojení poslední radikály (první vokál v kmenové slabice je konstantní dlouhé *ô*)[32]. Jde o důsledek jevu, kdy v hebrejštině ještě existovaly dvouradikálové kořeny sloves, k nimž se vázaly méně pravidelné kmeny.[33]

17 כי – částice, uvozující často vedlejší větu (nejčastěji příčinnou, ale i třeba časovou, podmínkovou, přípustkovou apod.)[34], která rozvíjí předcházející výpověď (viz např. v. 1). Ve spojení s negativní částicí לא, jako tomu je v případě v. 17, vyjadřuje pozitivní kontrastní aspekt po předcházející negativní výpovědi. Překládá se pak často pomocí spojky *ale*.[35] Jelikož však částice כי obsahuje konotace jistého (často pozitivního) potvrzení,

---

[32] Martin Prudký, *Cvičebnice biblické hebrejštiny*, str. 141.

[33] Srov. F. I. Andersen, Biconsonantal Byforms of Weak Hebrew Roots, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 82 (1970), str. 270–275; J. Blau, Studies in Hebrew Verb Formation, *Hebrew Union College Annual* 42 (1971), str. 133–158.

[34] Více viz HALOT II, str. 470–471.

[35] Srov. LXX, VUL, BKR, ČEP, KJV, NAS, RSV, LUT.

zdůraznění, rozhodl jsem se přeložit ji slovem *zajisté* (obdobně jsem se rozhodl v prvním verši pro překlad *vždyť* namísto co do vyznění neutrálního *protože*). Myslím, že se jedná o překlad adekvátní atmosféře žalmu, vždyť žalmista s radostí provolává, že bude žít, namísto toho, aby zemřel.

ואספר – pi, imperfektum, 1. os. sg. od slovesa ספר (vyprávět, vypočítat). Sloveso stojí v syntetickém paralelismu ke slovesu אחיה.

18 יסר יסרני – pi, infinitiv + pi, perfektum, 3. os. sg. maskulina se suffixem 1. os. sg. od slovesa יסר (trestat, ukáznit, vychovávat). Toto spojení dvou sloves opět vytváří specifický gramatický jev, *figuru etymologicu* (stejně jako ve v. 13). Dává nám navíc odpověď na otázku, kterou jsme si položili ve v. 13: „Kdo je subjektem sražení, kterému byl žalmista vystaven?" Nyní můžeme otázku ještě více specifikovat: „A kdo je subjektem žalmistova trestání?" Zde dostáváme zřetelnou odpověď, je jím Hospodin. Jeho lze nyní identifikovat i jako příčinu sražení z 13. verše. Stejné gramatické figury (které se již jinde v žalmu neobjevují), zřetelně zdůrazňující jak význam sloves, tak jejich skutečné dění v prostoru a čase, nám dávají dostatečně průkazný materiál, abychom subjekt trestání z 18. verše mohli dosadit i za subjekt sražení z 13. verše. Níže se motivu trestajícího Boha budeme věnovat důkladněji.

19 פתחו – Q, imperativ pl. maskulina od slovesa פתח (otevřít).

אודה – hi, imperfektum 1. os. sg. od slovesa ידה (chválit, velebit, chvalořečit, vzdávat díky). V překladu jsem se uchýlil přeložit sloveso přechodníkem, ačkoliv jde o gramaticky shodný tvar určitého slovesa (liší se pouze kmen) jako je sloveso אבא. Přestože by tedy bylo logičtější překládat frázi „vejdu v ně, budu vzdávat díky Hospodinu", chtěl jsem v překladu odlišit rozdílné postavení sloves v 19b. Důraz je totiž v hebrejštině kladen na slovo, jímž fráze začíná, na ono אבא, které rozvíjí předmět v 19a. Důležité je vcházet do bran spravedlnosti. Až následně se k tomu pojí charakteristika, jak se má do bran vstupovat – se vzdáváním díků. To je sice také podstatný aspekt fráze, ale až v návaznosti na ono vcházení.

20 ליהוה – předložka ל nejčastěji poukazuje na určitý jev, který se děje *k* (případně *pro*) něčemu/někomu, *proti* (případně *od*) něčemu/někomu nebo *před* (jak časově, tak místně)

něčím/někým. [36] V některých případech však může vyjadřovat také spojitost, přináležitost něčeho/někoho k něčemu/někomu (v našem případě přináležitost brány k Hospodinu) či genitivní vazbu (brána *je* Hospodinova).[37] Takové čtení předpokládají mnohé překlady.[38] Erich Zenger se však domnívá, že by bylo vhodné frázi překládat následovně: „Toto je brána *k* Hospodinu".[39] Brána otevírá dveře do chrámového areálu, dveře do centra izraelského kultu, do místa, kde probíhá v nejryzejší možné podobě komunikace s Hospodinem. Jak uvidíme v kap. Poetické obrazy, oba dva překlady se od sebe moc neliší, pouze zdůrazňují jiné motivy: Zenger bránu jako cestu k Hospodinu, my bránu jako cestu k Hospodinu již prosvětlenou Božím milosrdenstvím, jeho jednáním ve prospěch Izraele. Tudíž bráně rozumíme obrazně již jako onomu počátečnímu místu, kde člověk navazuje komunikaci s Bohem.

21 אודך – hi, imperfektum, 1. os. sg. se suffixem 2. os. sg. maskulina od slovesa ידה (chválit, velebit, chvalořečit, vzdávat díky).

22 ראשׁ פנה – doslovný, otrocký překlad fráze by zněl „rohová hlava", HALOT[40] ji překládá jako *cornerstone* (něm. *Eckstein*) – úhelný, rohový kámen, přeneseně pak možno vnímat i jako kámen základní. Tak chápou hebrejský text mnohé moderní překlady (např. ČEP, KJV, NAS, RSV, LUT) i překlad náš.

23 נפלאת – nif, participium sg. feminina od slovesa פלא (být mimořádný, neobyčejný, obdivuhodný). Je zcela namístě se ptát, proč je participium zrovna v ženském rodě. Protože zájmena זאת a היא v tomto verši jsou femininí. Proč jsou tedy ona zájmena v ženském rodě? Protože odkazují ještě na *kámen* (אבן) z předchozího verše, jenž je v hebrejštině, na rozdíl od češtiny, femininím jménem. To, co se s kamenem stalo, to, co se s ním událo díky Hospodinovi, to byla pro žalmistu a jeho okolí neobyčejná, obdivuhodná věc.

24 זה־היום עשׂה – většina moderních překladů (pravděpodobně pod vlivem LXX a VUL)

---

[36] HALOT II, str. 508.

[37] Ibidem, str. 509.

[38] Srov. LXX, VUL, BKR, ČEP, KJV, NAS, RSV, LUT aj.

[39] Frank-Lothar Hossfeld – Erich Zenger, *Psalmen: 101–150*, str. 311.

[40] HALOT III, str. 1167.

zcela správně překládá tuto frází tak, že důraz je kladen na *tento dnešní den*, který Hospodin *učinil*, v něm se udály mnohé jeho skutky popsané v předchozích verších.[41] Ve svém překladu však nabízím i alternativní čtení fráze. Důraz je opět kladen na počáteční slova (זה־היום), což je typické pro hebrejský sloh. *Dnes*, ano je to dnes, co *konal* Hospodin. Veškeré události a jevy, které popisovaly předchozí verše, jsou mimořádné (viz v. 23), protože je činil Hospodin, činil je ku prospěchu žalmisty a Izraele. Dnešní den je významný ne proto, že jej Bůh *učinil*, ale protože právě teď a tady Bůh *konal*. Nejde o zásadně rozdílné čtení těchto dvou variant. Spíše působí komplementárně a otevírají nám širší perspektivu toho, jak mohl hebrejský text na tehdejšího posluchače působit.

נגילה ונשׂמחה – Q, kohortativy (vyjadřující přání, záměr, odhodlání, povzbuzení)[42] pl. od sloves גיל (plesat, oslavovat) a שׂמח (radovat se, být radostný).

25 הושׁיעה נא + הצליחה נא – hi, imperativy sg. maskulina s kohortativním ה a emfatickou částicí נא od sloves ישׁע (spasit, zachránit) a צלח (provázet zdarem, učinit úspěšným). Částice נא přidává imperativu přací, prosebný nádech (viz pozn. 21) a kohortativní ה[43] také zesiluje jeho význam a naléhavost.

26 ברוך – Q, participium pasivní sg. maskulina od slovesa ברך (žehnat, dobrořečit, pochválit).

הבא – Q, participium aktivní sg. maskulina od slovesa בוא (přijít, vejít, vcházet, vstoupit) s určitým členem ה. Participium rozvádí předchozí pasivní participium ברוך.

ברכנוכם – pi, perfektum 1. os. pl. se suffixem 2. os. pl. maskulina od slovesa ברך (žehnat, dobrořečit, pochválit).

27 ויאר – hi, narativ 3. os. sg. maskulina od slovesa אור (osvěcovat, osvětlovat, prosvítit, rozsvítit).

אסרו – Q, imperativ pl. maskulina od slovesa אסר (poutat, spoutat, svazovat, zavázat

---

[41] Srov. BKR, ČEP, KJV, NAS, RSV, LUT.

[42] Srov. Martin Prudký, *Cvičebnice biblické hebrejštiny*, str. 61 a 222.

[43] Jde o stejnou koncovku (ה) jako v kohorativních tvarech. Někdy se jí říká paragogické ה, kvůli prodloužení formy imperativu, ačkoliv význam nijak zásadně neovlivňuje (srov. Bruce K. Waltke – M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, str. 568 a 571).

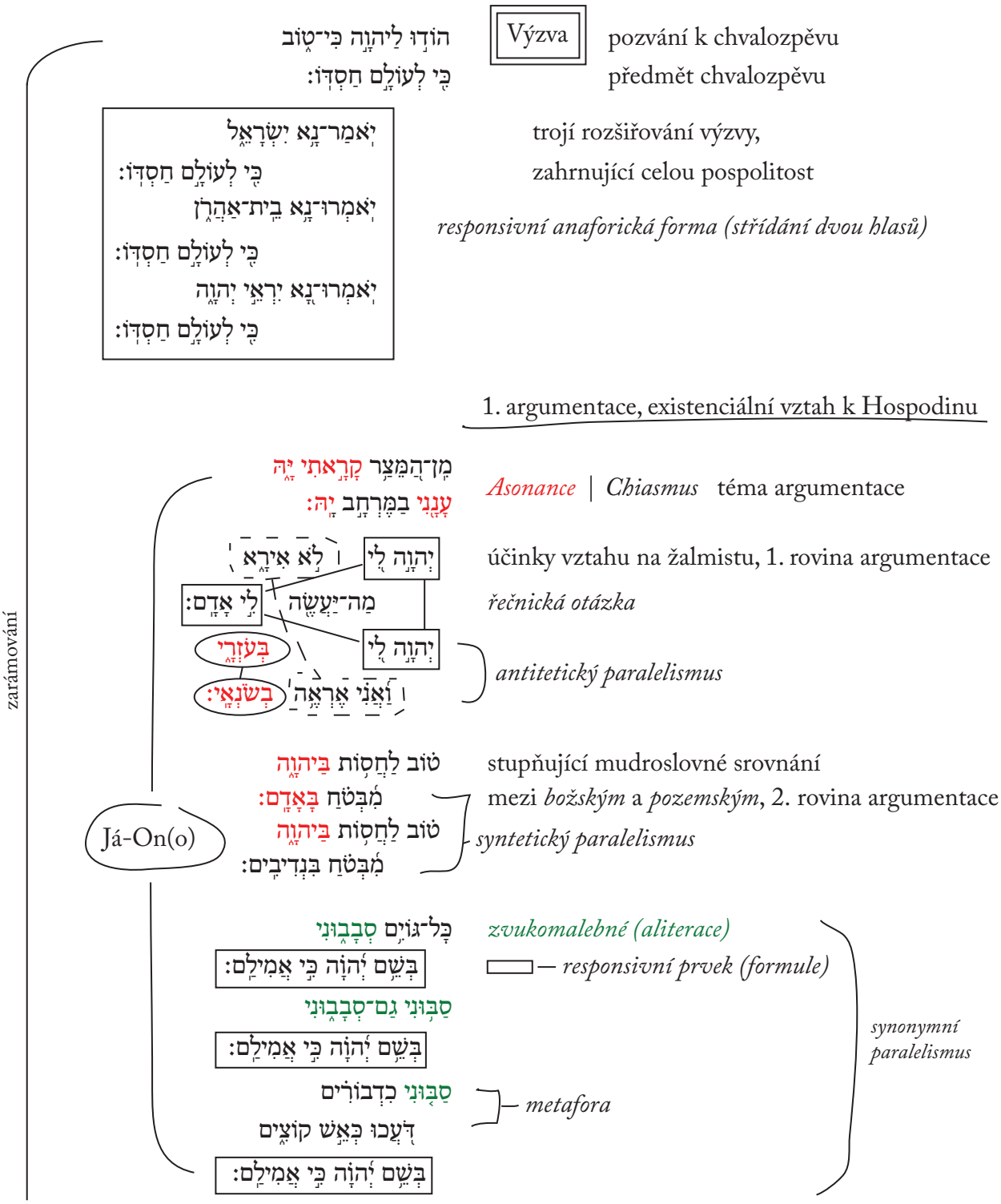
se).[44]

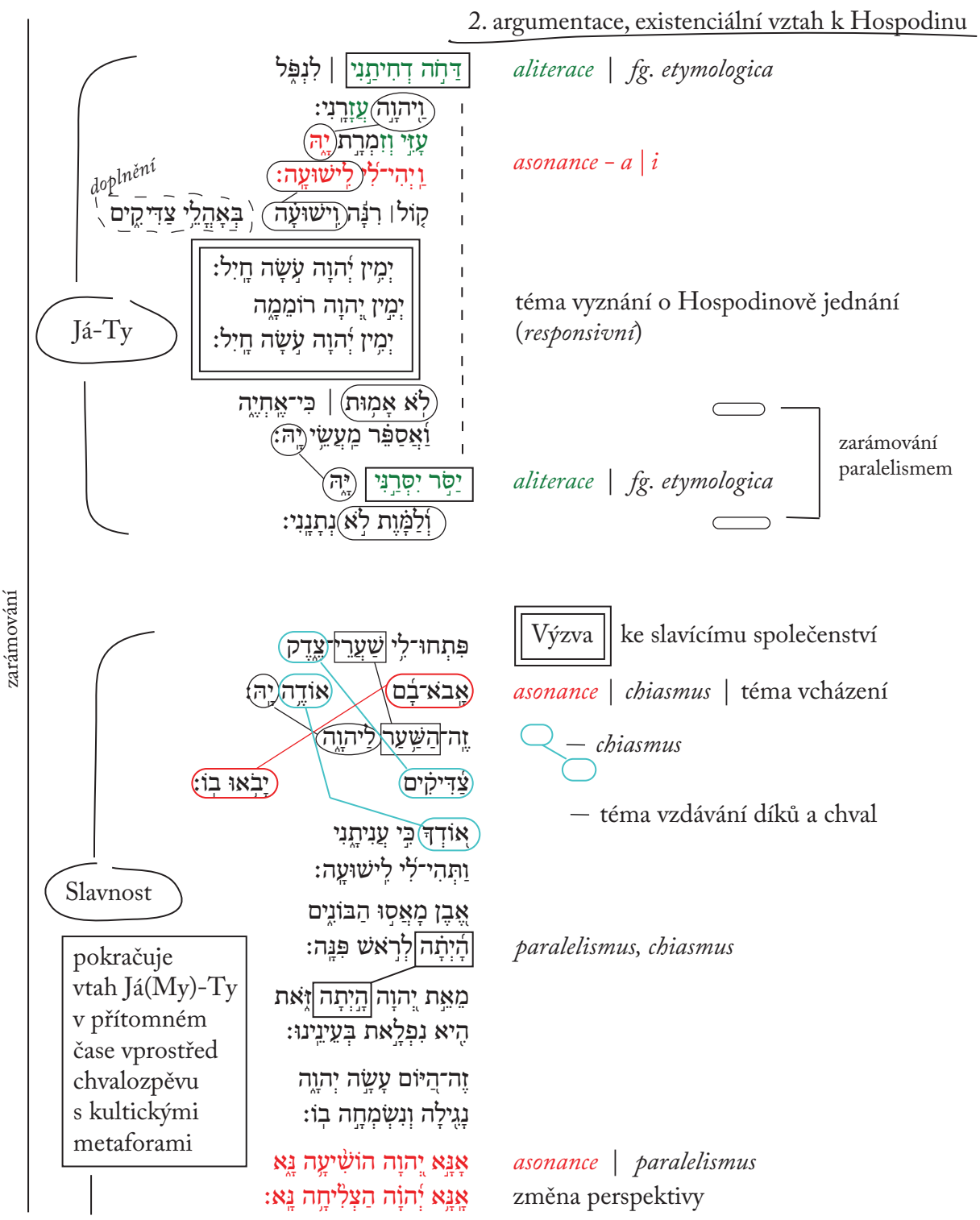
28 ואודך – hi, imperfektum 1. os. sg. se suffixem 2. os. sg. maskulina od slovesa ידה (chválit, velebit, chvalořečit, vzdávat díky).

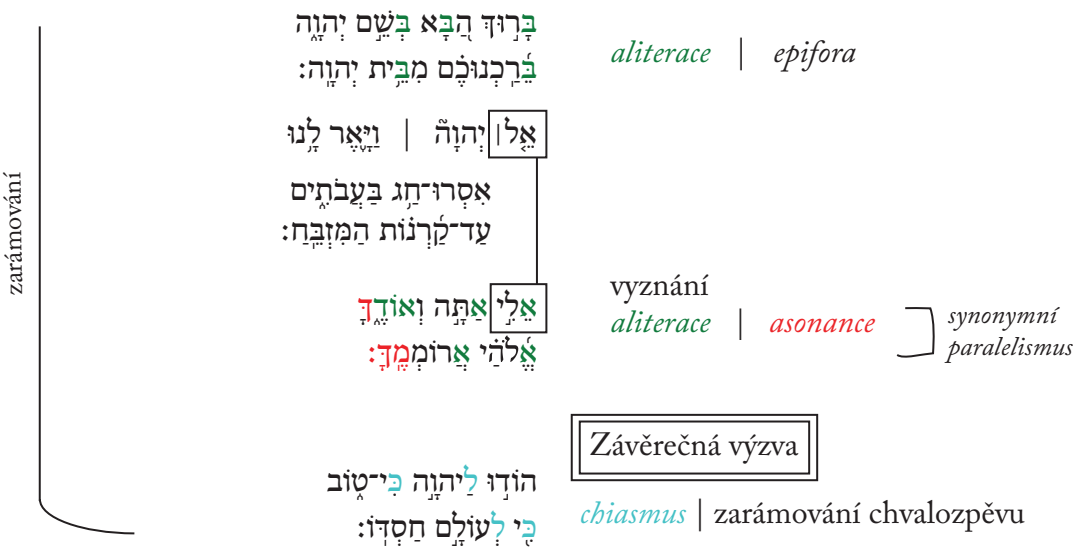
ארוממך – polel, imperfektum 1. os. sg. se suffixem 2. os. sg. maskulina od slovesa רום (vyvýšit, pozvedat, velebit, vychvalovat, vychovat).

[44] Erich Zenger (Frank-Lothar Hossfeld – Erich Zenger, *Psalmen: 101–150*, str. 314 a 331–332; srov. také Leslie C. Allen, *Psalms 101–150*, str. 122) upozorňuje, že celou frázi אסרו־חג בעבתים lze přeložit dvěma odlišnými způsoby. Záleží na tom, jaký význam přiřkneme slovu עבת. Kromě *větve, haluze* stromu může totiž znamenat také *šňůru, provaz*. Slovo חג (slavnost, procesí, svátek) pak lze chápat jako synekdochu označující konkrétní sváteční událost obětování zvířete (jak lze také usuzovat z pokračování verše – „až k rohům oltáře“). Druhý možný překlad fráze by tedy zněl: „svažte sváteční oběť provazy“ (k takovému porozumění se kloní např. BKR, KJV, NAS). Přece se však zdá pravděpodobnější, že jde o ratolesti, větve keřů a palem (i jiných stromů), které se tradičně používaly při různých slavnostních příležitostech (např. při slavnosti stánků, sukot podle Lv 23,40; při děkovné slavnosti za kultické očištění chrámu podle 2Mak 10,7; při děkovné oslavě (v podobě tance a procesí) za odvrácení asyrské hrozby podle Júd 15,13). Žalm patří do skupiny halelských žálmů, jde o oslavnou, chválící báseň (či lépe píseň), v které by konkrétní zmínka o sváteční děkovné oběti určitě mohla být, žalmista však spíše pracuje s všeobecnější představou slavnosti spojenou s tancem, procesím (a tak i s ratolestmi), jež se ubírá k centru izraelského kultu, k chrámu, oltáři. Žalmista tedy počítá s obětováním Hospodinu, zasazeným však do kontextu celkové slavnosti, svátku, celkového vzdávání díků a chval, jak je jen může člověk a společenství lidí vyjádřit.

Stylisticko-poetický rozbor




2. argumentace, existenciální vztah k Hospodinu
zarámování
Já-Ty
Slavnost
pokračuje vtah Já(My)-Ty v přítomném čase vprostřed chvalozpěvu s kultickými metaforami
doplnění
aliterace | fg. etymologica
asonance – a | i
téma vyznání o Hospodinově jednání (responsivní)
zarámování paralelismem
aliterace | fg. etymologica
Výzva ke slavícímu společenství
asonance | chiasmus | téma vcházení
— chiasmus
— téma vzdávání díků a chval
paralelismus, chiasmus
asonance | paralelismus
změna perspektivy


zarámování
בָּרוּךְ הַבָּא בְּשֵׁם יְהוָה
בֵּרַכְנוּכֶם מִבֵּית יְהוָה׃
aliterace | epifora
אֵל | יְהוָה | וַיָּאֶר לָנוּ
אִסְרוּ־חַג בַּעֲבֹתִים
עַד־קַרְנוֹת הַמִּזְבֵּחַ׃
אֵלִי אַתָּה וְאוֹדֶךָּ
אֱלֹהַי אֲרוֹמְמֶךָּ׃
vyznání
aliterace | asonance
synonymní paralelismus
Závěrečná výzva
הוֹדוּ לַיהוָה כִּי־טוֹב
כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ׃
chiasmus | zarámování chvalozpěvu

Struktura[45]

- 1–4: Hymnické uvedení
    - 1: Téma hymnického uvedení a celého žalmu (vzdávání, zpívání díků a chval, protože Hospodinovo milosrdenství je věčné), otevření chvalozpěvu, pozvání k účasti na chvalozpěvu (vždyť Hospodin je dobrý), zarámování celého žalmu (viz v. 29). הודו ליהוי כי־טוב | כי לעולם חסדו – jde o formuli (v žaltáři i v Hebrejské Bibli, viz poetické obrazy).
    - 2–4: Postupné zvaní (v podobě stále se opakující formule) izraelského lidu k účasti na chvalozpěvu na Hospodina.

- 5–12: Existenciální vztah žalmisty (zastupující všechny pozvané k chvalozpěvu) k Hospodinu a jak se tento vztah projevuje vůči svému okolí.
    - 5: Uvedení základní charakteristiky vztahu. Žalmista v úzkosti volá k Hospodinu, který mu odpovídá. Následující verše rozvádějí následky tohoto vztahu.
    - 6–7: Hospodin poskytuje žalmistovi pevnou půdu pod nohama, je při něm. Žalmista se může o Hospodina opřít a bez bázně se postavit se vůči svým nepřátelům, kteří ho sužují (viz vv. 10–12).
    - 8–9: Kontrastní srovnání mezi lidskou a Boží pomocí, mezi tím, na koho se má člověk obracet o pomoc. Srovnání se objevuje v typické formě mudroslovného výroku.
    - 10–12: Jak prospěšná je Hospodinova podpora! Žalmista-Izrael s jeho pomocí dokáže ustát útoky a sužování všech (כל) nepřátel, pronárodů, které jej obklíčily.
- 13–18: Existenciální vztah žalmisty (zastupující všechny pozvané k chvalozpěvu) k Bohu a jaké jsou vnitřní dopady tohoto vztahu (koncentrická stavba oddílu).

---

[45] Pro odlišné způsoby strukturování žalmu srov. Pieter van der Lugt, *Cantos and Strophes in Biblical Hebrew Poetry III: Psalms 90–150 and Psalm 1*, Leiden: Brill, 2014, str. 283–284, 289–290.

- 13: Hospodin tvrdě trestá, ale zároveň v soužení žalmistovi-Izraeli pomáhá.
- 14–15a: Hospodin zachraňuje spravedlivé, kteří se mohou radovat, zpívat a plesat nad Bohem a jeho skutky.
- 15b–16: Vyznání Hospodinovy moci a slávy (jde o téma písně na Boha z v. 14?).
- 17: Hospodin nevydává na smrt, ale nechává žít, takže žalmista může Boha oslavovat a šířit zvěst o jeho moci, slávě a činech.
- 18: Hospodin sice tvrdě trestá, ale zároveň zachovává život žalmisty-Izraele.

- 19–28: Chvalozpěv na Hospodina zasazen do kultického pozadí (vliv chrámové teologie) Izraele doby druhého Chrámu. Zároveň se zde prohlubuje existenciální vztah žalmisty k Bohu s vrcholy ve vv. 25 a 28.
  - 19–20: Téma brány, do níž vchází procesí spravedlivých, vzdávaje díky Hospodinu, a spravedlnosti. Jde jednak o konkrétní praktickou odpověď na pozvání k oslavě Hospodina (z vv. 1–4), jednak o odpověď na projevy specifického vztahu mezi Bohem a žalmistou-Izraelem. Popisuje se zde poetickými obrazy sváteční procesí, oslava Hospodina.
  - 21: V tomto procesí je ústředním motivem vzdávání díků, to, k čemu celý žalm nabádá. Dále jde o aluzi na vv. 5 a 14. Proč má lid vzdávat díky? Protože Hospodin odpovídá a zachraňuje.
  - 22: Přirovnání Hospodinovy záchrany Izraele na poetickém obrazu ze stavitelského prostředí.
  - 23–24: Rozvíjení tématu Hospodinovi záchrany (v. 22). Bůh toto vskutku učinil, lid jej má za to oslavovat, radovat se teď a tady.
  - 25: Úpěnlivá apelace na Hospodina, aby i nadále držel nad člověkem a lidem ochrannou ruku tak, jak to umí a dělá.
  - 26–27: Kultické obrazy slavícího společenství, procesí.
  - 28: Závěrečná formule oddílu. Vyznání Hospodinu jakožto jedin(ečn)é-

mu Bohu žalmisty a Izraele, že on bude jimi oslavován a veleben.

- 29: Závěrečné hymnické ukončení stejnou formulí, jakou byl žalm uveden (viz v. 1).

Na takto rozepsané struktuře si můžeme povšimnout, že v celém žalmu (přesněji ve vv. 5–28) se objevuje jakýsi pohyb od vnějšího k vnitřnímu. Začíná se voláním k Hospodinu z úzkosti (v. 5), z tísně, soužení, žalmista se nachází daleko od Hospodina. Celá část vv. 5–12 pak pojednává o tom, jaké jsou vnější znaky vztahu mezi Bohem a člověkem, jaké důsledky má pro své okolí. Následná část vv. 13–18 vykresluje dopady tohoto vztahu pro samotného žalmistu, jde o vnitřní znaky. Poslední část zasazuje chvalozpěv do centra izraelského kultu, Chrámu jakožto středu vztahu mezi Izraelem a Hospodinem. I zde se pak objevuje posun od vnějšího k vnitřnímu, od bran k oltáři. Hlavní pohyb tedy prostupuje celým žalmem, od v. 5 až k v. 28. Pak se zde objevují ještě dva menší pohyby: od v. 5 k v. 18 a od v. 19 k v. 28. Všechny spojuje to, že jdou od vnějšího k vnitřnímu.

Žánr

Určení žánru tohoto žalmu, jež nám také napomůže k určení (lépe možná k upřesnění) místa textu v životě izraelského lidu (*Sitz im Leben*) a vůbec dobového pozadí žalmu, není tak triviální, jak by se na první pohled mohlo zdát. Výše jsme si všimli, že text je orámován zcela shodnými verši (1 a 29), které vyzývají k oslavě Hospodina, k vzdávání díků a chval. Na začátku žalmu jde navíc o rozvinutou výzvu, v níž se neustále opakuje vyznání ve tvaru formule, že Hospodinovo milosrdenství je věčné (viz vv. 1–4). Jde o typický úvod imperativních hymnů, vyznačujících se výzvou v imperativu (ve vv. 2–4 v jussivu), adresovanou určitému společenství, jež může být ve výzvě osloveno (v našem žalmu ve vv. 2–4), a částicí כִּי, po které bývá upřesněno, proč se mají adresáti výzvy zúčastnit.[46] Mnozí starozákonníci však správně poukazují na to, že forma imperativního hymnu pouze rámuje žalm, v jehož středu se objevuje žánr děkovné písně (především vv. 5–21), vyznačující se ne toliko oslavováním Boha jakožto Stvořitele, Panovníka, Udržovatele a Vykonavatele mocných skutků (srov. např. hymnické žalmy 90–100), ale spíše vyprávěním o Bohu jakožto zachránci, často líčícím dialektiku nouze, tísně a Hospodinova příklonu k člověku[47] (jak se to objevuje i v Ž 118).[48] Děkovné písně stály původně v blízké souvislosti s přinášením děkovné oběti, jak je např. výslovně uvedeno

---

[46] Cas J. A. Vos, The Psalms as Hymns in a Liturgical Context, *Hervormde Teologiese Studies* 65/1 (2009), str. 8–13, 9; srov. také Frank-Lothar Hossfeld – Erich Zenger, *Psalmen: 101–150*, str. 321.

[47] Rolf Rendtorff, *Hebrejská bible a dějiny*, str. 140.

[48] Jedním z tradičních zastánců tohoto pojetí 118. žalmu je Hermann Gunkel, *Die Psalmen übersetzt und erklärt*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1926[4], str. 504–511, který se také pokouší demonstrovat, jak mohla být tato děkovná píseň uchopena liturgicky: jde o cestu k branám Chrámu (vv. 5–21), které jsou však zavřené, mohou vcházet pouze spravedliví, když obětují oběť spravedlnosti (vv. 19–21; srov. Ž 4,6). Spravedliví žádají, aby byli vpuštěni do Chrámového nádvoří, aby mohli společně děkovat Hospodinu, přinést mu děkovnou oběť. Liturgie této oběti se odráží ve vv. 22–29, kde nejdříve procesí prochází branou (vv. 22–25), kněží vítají příchozí (vv. 26–27) a zachránění děkují Bohu (v. 28). Mezi novodobější zastánce pojetí 118. žalmu jako děkovné písně můžeme jmenovat např. následující: Frank-Lothar Hossfeld – Erich Zenger, *Psalmen: 101–150*, str. 321; Leslie C. Allen, *Psalms 101–150*, str. 122; do jisté míry také Cas J. A. Vos, The Psalms as Hymns in a Liturgical Context, str. 11.

v Ž 116,17 či 107,22 (srov. Lv 7,12–21).[49] Proto někteří usuzují, že v. 19 (a 21) implikuje vykonávání děkovné oběti v Chrámovém nádvoří a následující verše s kultickými odkazy na tuto oběť odkazují. Pak překládají sloveso ידה ve vv. 1 a 29 jako „vzdávání díků".[50] Verš 27 by v tuto chvíli možná mohl opravdu odkazovat na svázání zvířete jakožto oběti a přinesení jej k oltáři. K takovému čtení se však např. Gunkel ani Zenger neuchylují.

K rozhodnutí, zda žalm zařadit k žánru hymnu či děkovné písni, nám napomůže, pokud se zaměříme na hudební konotace textu. Byl žalm zpíván v jeruzalémském Chrámu? Na tuto otázku dává zřetelně kladnou odpověď J. A. Smith.[51] Kromě nepřímých narážek na zpěv v souvislosti s izraelským kultem (např. vv. 2–4, 14)[52], jež jsou však do značné míry diskutabilní, se jako závažné svědectví jeví to obsažené v Mišně. Zde, v traktátu *Pesachim*, se totiž píše, že Lévijci během svátku Pesach zpívali či recitovali Halel, neboli Ž 113–118.[53] Ačkoliv byla Mišna zkompletována až na přelomu 2. a 3. stol. n. l. (v dalších letech však byla nadále pod vlivem amorajské produkce pozměňována)[54], zaznamenává množství tradice ještě z doby před zničením druhého Chrámu (70 n. l.).[55] V babylónském Talmudu, v traktátu *Pesachim*, se zmiňují dokonce konkrétní verše 118. žalmu (vv. 21–28) a jejich antifonický ráz, jenž byl recitován minimálně čtyřmi různými hlasy.[56] Jutta Schrötten ve své důkladné práci o 118. žalmu zase poukazuje na to, že celá skupina halelských žalmů (113–118) byla záměrně edičně zpracována, aby formovala ucelenou liturgickou jednotku.[57] Toto rozpoznání nijak neumenšuje vlastní specifičnost

---

[49] Rolf Rendtorff, *Hebrejská bible a dějiny*, str. 140.

[50] Za všechny můžeme opět jmenovat Franka-Lothara Hossfelda – Ericha Zengera, *Psalmen: 101–150*, str. 321.

[51] J. A. Smith, Which Psalms Were Sung in the Temple?, *Music & Letters*, 71/2 (1990), 167–186, zvláště 169–173.

[52] Tamtéž, str. 171–172.

[53] *m.Pesachim* 5,7; recitace Halelu je součástí modliteb a liturgie mnoha svátků i v současném judaismu.

[54] Petr Sláma, *Tanu Rabanan: Antologie rabínské literatury*, Praha: Vyšehrad, 2010, str. 69.

[55] J. A. Smith, Which Psalms Were Sung in the Temple?, str. 168.

[56] *t.Pesachim* 119a.

[57] Jutta Schrötten, *Entstehung, Komposition und Wirkungsgeschichte des 118. Psalms*, str. 84–87, 126–138 (cit. dle Erich Zenger, The Composition and Theology of the Fifth Book of Psalms: Psalms 107–145, *Journal*

jednotlivých žalmů, pouze poukazuje na minimálně značnou ediční provázanost těchto textů za účelem jejich využití v liturgii (více v kap. Kontext žalmu v žaltáři a Hebrejské bibli). Z toho všeho nám prozatím vyplývá, že žalm 118 byl zcela pravděpodobně používán v Chrámovém kultu a že minimálně od dob rabínského judaismu byl i antifonicky recitován (pravděpodobně na ústně předávané melodie, jež se používaly v synagogách a jež byly v různých kulturních oblastech odlišné)[58], tudíž se přihlíželo k jeho jistým hudebním konotacím a dialogické struktuře (více viz kap. Hudebně-rytmický rozbor).

Nissim Amzallag v článku *Praise or Antiphonal Singing? The Meaning of להודות Revisited*[59] přesvědčivě argumentuje, že sloveso ידה, které bývá tradičně překládáno jako „chválit, velebit, chvalořečit, vzdávat díky", obsahuje tento význam především v „sekulárním" kontextu, tzn. ve chvílích, kdy se sloveso nevztahuje k Hospodinu (srov. Gn 49,8; Ž 49,19; Jb 40,14). Pokud se k Hospodinu vztahuje, obsahuje v sobě primárně hudební konotace v souvislosti s oním vzdáváním chvály a díků.[60] Jmenná forma slovesa תודה se v Hebrejské bibli objevuje ve čtyřech hlavních významech: oběť; píseň vzdávání chvály/díků; sbor Lévijců; vyznání.[61] Zajímavé ovšem je, že samotné sloveso ידה se nikdy neobjevuje ve významu obětování a תודה zase v pouhém významu chvalořečení. Amzallag usuzuje, že oba dva významy jsou až sekundární.[62] Následně pak ukazuje na různých příkladech použití slovesa v bibli jeho podstatný hudební charakter a sborové antifonické konotace.

Imperativní výzva na začátku 118. žalmu tedy nabádá ke zpěvu, ke zpěvu uprostřed

---

for the Study of the Old Testament 80 (1998), str. 77–102).

[58] Regina Randhofer, Singing the Songs of Ancient Israel, *Journal of Musicological Research* 24 (2005), str. 241–264, 243.

[59] Nissim Amzallag, Praise or Antiphonal Singing?, str. 115–128.

[60] Také se sloveso ve vztahu k Hospodinu vyskytuje především v Žalmech, v knihách Paralipomenon a v Ezdrášovi a Nehemjášovi, tedy v knihách, které věnují zvýšenou pozornost hudbě při uctívání Hospodina (Taméž, str. 116).

[61] HALOT IV, str. 1695–1696.

[62] Nissim Amzallag, Praise or Antiphonal Singing?, str. 118.

izraelského kultu, ke zpěvu, jímž se bude vzdávat chvála a díky Hospodinu. Zpěv a tanec patří k základním podobám oslav božství ve Starověkém Orientu[63] (ostatně nejen tam a tehdy). Sváteční procesí popisované v Ž 118,19–28 počítá s oslavou Hospodina, jak je výslovně naznačeno ve v. 24 („plesejme a radujme se v něm") a pak ve v. 27, za nímž si mnozí představují taneční rej s ratolestmi okolo oltáře (srov. Ž 26,6–7).[64] To, že podstatnou část žalmu tvoří vyprávění o úzkosti žalmisty a Boží záchraně, formulované v ich-formě (5–18)[65], neumenšuje hymnické struktury žalmu, když si uvědomíme následující: jelikož se žalm několikrát odkazuje na Píseň moře z Ex 15, která je také formulována v ich-formě, já zde však zastupuje celý izraelský lid, tak také Ž 118 je zaměřen na celé společenství, je výpovědí o tomto společenství;[66] jeden z vrcholů celého žalmu se objevuje ve vv. 15–16 (Pravice Hospodinova koná statečně, vyvyšuje, koná statečně), formulovaný pomocí participií, což je prvek pro hymnické formy typický;[67] vždyť i vzdávání díků za Boží náklonost, za jeho mocné skutky ve prospěch Izraele, může být součástí hymnických oslav Hospodina, ba dokonce jejich pohnutkou.[68] Žalm tedy chápeme jako hymnus se silnou tematikou Boží záchrany a náklonosti, za níž má Izrael děkovat, a tak Hospodinu zpívat, tančit a chválit jej.

---

[63] Srov. Gary A. Rendsburg, The Psalms as Hymns in the Temple of Jerusalem, in: James H. Charlesworth (ed.), *Jesus and Temple: Textual and Archaeological Explorations*, Minneapolis: Fortress Press, 2014, str. 95–122;

[64] Srov. např. Frank-Lothar Hossfeld – Erich Zenger, *Psalmen: 101–150*, str. 312; Rolf Rendtorff, *Hebrejská bible a dějiny*, str. 136.

[65] Je možné, že se zde objevuje dřívější poetický materiál, který byl někým (pravděpodobně kněžskou vrstvou) použit ke zkomponování žalmu. Zároveň je však natolik logicky a hudebně-rytmicky strukturován (viz kap. Struktura a Hudebně-rytmický rozbor), že se jedná o samostatnou ucelenou hymnickou báseň či lépe píseň.

[66] Vylučujeme zde možnost, že by žalm byl žalmem krále, přijíždějícího do bran Jeruzaléma a na nádvoří Chrámu, aby zde děkoval za Hospodinovu záchranu (srov. Leslie C. Allen, *Psalms 101–150*, str. 124–125; Andrew C. Brunson, *Psalm 118 in the Gospel of John: An Intertextual Study of the New Exodus Pattern in the Theology of John*, Tübingen: Mohr, 2003). Žalmista je zde v zastoupení izraelského lidu.

[67] Rolf Rendtorff, *Hebrejská bible a dějiny*, str. 136.

[68] Srov. Cas J. A. Vos, The Psalms as Hymns in a Liturgical Context, str. 11–12.

Spojitost žalmu s knihami Paralipomenon a s Ezdrášem-Nehemjášem, ať už se týká používání slovesa ידה či např. fráze כי לעולם חסדו (viz kap. Poetické obrazy),[69] ukazuje na poexilní dobu vzniku textu. Také jeho zařazení do páté knihy žalmů, což je žalmová sbírka nejmladší, naznačuje poexilní dobu. Dále tomu nasvědčuje jistá poetizace Sijónu a chrámová teologie ve vv. 19–28 (Sijón jakožto cíl svátečního procesí, cíl Božího vyvedení izraelského lidu z nouze a tísně – Exodus, Exil) a hudební stránka žalmu, sborový zpěv byl pravděpodobně součástí chrámové liturgie. Ačkoliv text v něčem navazuje na Píseň moře z Ex 15, která oslavuje a děkuje za vyvedení z Egypta, můžeme v textu pozorovat motivy, které snad poukazují spíše na babylónské zajetí (vv. 10–12; 13; 18) a jeho ukončení jakožto druhý Exodus v dějinách spásy.

Někteří badatelé se pokoušeli žalm zasadit do kontextu konkrétních událostí izraelských dějin, a tak jej přesně datovat. Návrhů je však mnoho a jejich rozpětí značné.[70] Žalm však sám o sobě přesné datování nenabízí a spíše jej můžeme chápat jako univerzálnější hymnus s odkazy na jeruzalémský kult, který mohl být uveden při různých liturgických příležitostech, jak o tom ostatně svědčí také texty rabínského judaismu, které žalm zasazují do svátečních liturgií synagogy, především k svátku Pesach, ale také třeba Sukot.[71] Při dataci žalmu se musíme spokojit s tím, že jej umístíme do doby druhého Chrámu, přičemž pouze letmé poukazy, nikoli však nevyvratitelné, by mohly nabádat, že se jedná o celkem pozdní dobu druhého Chrámu. Jednak ratolesti jakožto

---

[69] Tato spojitost se však netýká uchopení teologického významu jeruzalémského Chrámu a kultu. Žalm 118., stejně jako celá pátá kniha žalmů, je orientován universalisticky a eschatologicky (určitá konkretizace kultu zde chybí) a teologická spojitost se jeví spíše s Deuteroizajášem (Iz 40–55) (Erich Zenger, The Composition and Theology of the Fifth Book of Psalms, str. 82; Frank-Lothar Hossfeld – Erich Zenger, *Psalmen: 101–150*, str. 247).

[70] Např. první Sukot po Exilu (536 př. n. l.; Ezd 3,1–4), položení základního kamene Chrámu (520 př. n. l.; Ezd 3,8–13); znovu zasvěcení Chrámu (515 př. n. l.; Ezd 6,15–18); Sukot po dokončení výstavby městské zdi za Nehemjáše (444 př. n. l.; Neh 8); zasvěcení Chrámu za Judy Makabejského (164 př. n. l.; 1Mak 4,36–61; 2Mak 10,1–8); slavnost při příležitosti poražení Nikánora (161 př. n. l.; 1Mak 7,48n); Šimonův vstup do Akry (142 př. n. l.; 1Mak 13,51). (Srov. Frank-Lothar Hossfeld – Erich Zenger, *Psalmen: 101–150*, str. 315.)

[71] *m.Suka* 3,9.

kultické předměty v rámci určitého procesí jsou prvně dosvědčeny až v helénistické době (mohly však být používány již dříve, jak by mohl naznačovat Lv 23,40),[72] dále náboženské poutě na Sijón (přičemž není vůbec jasné, že zrovna 118. žalm s takovou poutí počítá, pátá kniha žalmů však ano) se v židovském prostředí značně rozšířily až v pozdější fázi druhého Chrámu (především pak od doby Hasmonejců dále)[73] a v posledku se žalmu může přičítat až jisté post-kultické *Sitz im Leben*,[74] na rozdíl právě od knih Paralipomenon, Ezdráš-Nehemjáš (na druhou stranu je zapotřebí si uvědomit kompozici halelských žalmů právě jakožto ucelenou liturgickou jednotku)[75]. S Chrámem se počítá jako s centrem izraelského kultu, ale jemu přičítána spíše role místa, kde společenství může (s univerzálními a eschatologickými konotacemi) slavit Hospodina, jeho slávu. Tyto tři poukazy nám tedy moc nepomáhají. Erich Zenger s velkým otazníkem navrhuje datovat žalm na přelom pátého a čtvrtého století př. n. l.[76] Osobně bych rozšířil možnou dobu vzniku o celé 4. stol. a možná i o začátek století následujícího. Jako prostředí vzniku žalmu můžeme celkem jasně označit vrstvu chrámových zpěváků, lévijců.[77]

---

[72] Frank-Lothar Hossfeld – Erich Zenger, *Psalmen: 101–150*, str. 331.

[73] S. Safrai, *Die Wallfahrt im Zeitalter des Zweiten Tempels*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1981 (cit. dle M. Millard, *Die Komposition des Psalter: Ein formgeschichtlicher Ansatz*, Tübingen: Mohr, 1994, str. 228–229).

[74] Erich Zenger, The Composition and Theology of the Fifth Book of Psalms, str. 99–100.

[75] Jutta Schrötten, *Entstehung, Komposition und Wirkungsgeschichte des 118. Psalms*, str. 84–87, 126–138.

[76] Frank-Lothar Hossfeld – Erich Zenger, *Psalmen: 101–150*, str. 247.

[77] Tamtéž, str. 320.

Motivy

הוֹדוּ לַיהוָה כִּי־טוֹב	1a	Zpívejte díky/chválu Hospodinu, vždyť *je* dobrý,
כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ	b	vždyť jeho milosrdenství *je* věčné.
יֹאמַר־נָא יִשְׂרָאֵל	2a	Ať vyzná Izrael,
כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ	b	(že) jeho milosrdenství *je* věčné.
יֹאמְרוּ־נָא בֵית־אַהֲרֹן	3a	Ať vyzná Áronův dům,
כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ	b	(že) jeho milosrdenství *je* věčné.
יֹאמְרוּ־נָא יִרְאֵי יְהוָה	4a	Ať vyznají ti, kdo se bojí Hospodina,
כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ	b	(že) jeho milosrdenství *je* věčné.
מִן־הַמֵּצַר קָרָאתִי יָהּ	5a	Z úzkosti jsem volal Hospodina,
עָנָנִי בַמֶּרְחָב יָהּ	b	Hospodin mi odpověděl v šíři (volnosti).
יְהוָה לִי לֹא אִירָא	6a	Hospodin *je* při mně, nebudu se bát.
מַה־יַּעֲשֶׂה לִי אָדָם	b	Co mi udělá člověk?
יְהוָה לִי בְּעֹזְרָי	7a	Hospodin *je* při mně mezi mými pomocníky,
וַאֲנִי	אֶרְאֶה בְשֹׂנְאָי	b	a já, uvidím mezi těmi, kteří mě nenávidí.
טוֹב לַחֲסוֹת בַּיהוָה	8a	Lépe utíkat se k Hospodinu,
מִבְּטֹחַ בָּאָדָם	b	než důvěřovat člověku.
טוֹב לַחֲסוֹת בַּיהוָה	9a	Lépe utíkat se k Hospodinu,
מִבְּטֹחַ בִּנְדִיבִים	b	než důvěřovat knížatům.
כָּל־גּוֹיִם סְבָבוּנִי	10a	Všechny pronárody mě obklíčily,
בְּשֵׁם יְהוָה	כִּי אֲמִילַם	b	ve jménu Hospodinově je zajisté odrazím.
סַבּוּנִי גַם־סְבָבוּנִי	11a	Obklíčily mě, ano, obklíčily,
בְּשֵׁם יְהוָה	כִּי אֲמִילַם	b	ve jménu Hospodinově je zajisté odrazím.
סַבּוּנִי כִדְבוֹרִים	12a	Obklíčily mě jako včely,
דֹּעֲכוּ כְּאֵשׁ קוֹצִים	b	byly uhašeny jako plamen trní,
בְּשֵׁם יְהוָה	כִּי אֲמִילַם	c	ve jménu Hospodinově je zajisté odrazím.
דָּחֹה דְחִיתַנִי	13a	*Vždyť rázně* jsi mě srazil,
לִנְפֹּל		abych padl,
וַיהוָה עֲזָרָנִי	b	avšak Hospodin mi pomohl.
עָזִּי וְזִמְרָת יָהּ	14a	Síla má a píseň (má) *je* Hospodin,
וַיְהִי־לִי לִישׁוּעָה	b	stal se mi záchranou.

קוֹל רִנָּה וִישׁוּעָה | בְּאָהֳלֵי צַדִּיקִים	15a	Zvuk jásotu a záchrany ve stanech spravedlivých,
יְמִין יְהוָה עֹשָׂה חָיִל	b	Pravice Hospodinova koná statečně.
יְמִין יְהוָה רוֹמֵמָה	16a	Pravice Hospodinova vyvyšuje,
יְמִין יְהוָה עֹשָׂה חָיִל	b	Pravice Hospodinova koná statečně.
לֹא אָמוּת	17a	Nezemřu,
כִּי־אֶחְיֶה		zajisté budu žít,
וַאֲסַפֵּר מַעֲשֵׂי יָהּ	b	a budu vyprávět o Hospodinových činech.
יַסֹּר יִסְּרַנִּי יָהּ	18a	*Vždyť rázně* mě trestal Hospodin,
וְלַמָּוֶת לֹא נְתָנָנִי	b	avšak k smrti mě nevydal.
פִּתְחוּ־לִי שַׁעֲרֵי־צֶדֶק	19a	Otevřete mi brány spravedlnosti,
אָבֹא־בָם	b	vejdu v ně,
אוֹדֶה יָהּ		vzdávaje díky/chválu Hospodinu.
זֶה־הַשַּׁעַר לַיהוָה	20a	Toto *je* brána Hospodinova,
צַדִּיקִים יָבֹאוּ בוֹ	b	spravedliví budou do ní vcházet.
אוֹדְךָ | כִּי עֲנִיתָנִי	21a	Tobě vzdávám díky/chválu, protože jsi mi odpověděl,
וַתְּהִי־לִי לִישׁוּעָה	b	a stal ses mi záchranou.
אֶבֶן מָאֲסוּ הַבּוֹנִים	22a	Kámen, *který* zavrhli stavitelé,
הָיְתָה לְרֹאשׁ פִּנָּה	b	se stal kamenem úhelným.
מֵאֵת יְהוָה הָיְתָה זֹּאת	23a	Od Hospodina se toto stalo,
הִיא נִפְלָאת בְּעֵינֵינוּ	b	Neobyčejná věc pro naše oči.
זֶה־הַיּוֹם עָשָׂה יְהוָה	24a	Tento dnešní den učinil (dnes konal) Hospodin,
נָגִילָה וְנִשְׂמְחָה בוֹ	b	plesejme a a radujme se v něm.
אָנָּא יְהוָה הוֹשִׁיעָה נָּא	25a	Ach (prosím) Hospodine, zachraň!
אָנָּא יְהוָה הַצְלִיחָה נָּא	b	Ach (prosím) Hospodine, provázej zdarem!
בָּרוּךְ הַבָּא בְּשֵׁם יְהוָה	26a	Požehnaný, kdo přichází ve jménu Hospodinově,
בֵּרַכְנוּכֶם מִבֵּית יְהוָה	b	žehnáme vám z Hospodinova domu.
אֵל יְהוָה	27a	Bůh Hospodin,
וַיָּאֶר לָנוּ		prosvítil nás,
אִסְרוּ־חַג בַּעֲבֹתִים	b	spojte procesí s ratolestmi,
עַד־קַרְנוֹת הַמִּזְבֵּחַ	c	až k rohům oltáře.
אֵלִי אַתָּה וְאוֹדֶךָּ	28a	Můj Bůh *jsi* ty a budu ti vzdávat díky/chválu,
אֱלֹהַי אֲרוֹמְמֶךָּ	b	můj Bůh *jsi ty*, budu tě velebit.
הוֹדוּ לַיהוָה כִּי־טוֹב	29a	Zpívejte díky/chválu Hospodinu, vždyť *je* dobrý,
כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ	b	vždyť jeho milosrdenství *je* věčné.

Mluvení, vyznání (אמר) a vzdávání a zpívání díků/chvály (ידה)

Touto červenou barvou jsou v žalmu označeny výskyty dvou sloves – אמר a ידה. Obě v textu zaujímají obdobné specifické postavení, když se vůbec nevyskytují ve vv. 5–18 (dvoustupňový existenciální vztah žalmisty k Hospodinu). Sloveso אמר se navíc objevuje pouze v úvodní hymnické výzvě, ve vv. 2–4. Obě jsou spojena se slavnostním hymnickým vyznáním důvěry v Hospodina a s kultickým zarámováním jakožto vzdáváním a zpíváním díků a chval. Nejsou součástí příběhu, vyprávění o Boží záchraně. Odkazují „pouze" k hymnickým oslavám Hospodina na Chrámové hoře.

Jak se žalmista vztahuje k Hospodinu

Žalmista ve své tísni, ze své úzkosti na Hospodina volá, vzývá jej (v. 5) a utíká se k němu (vv. 8–9). Aktivně se dovolává Boží pomoci, aktivně s Bohem komunikuje. Když žalmista u Hospodina pomoc nalézá, když se Bůh žalmisty zastane, stává se pro něj silou a písní (v. 14). Stává se silou do života, orientací v něm. Stává se písní, jíž člověk Hospodina opěvuje, jak je tomu názorným příkladem tento žalm (viz kap. Hudebně-rytmický rozbor). V 25. verši žalmista apeluje na Hospodina, aby jeho náklonost k člověku nadále přetrvávala. Na to navazuje ohromně silné vyznání víry či důvěry v Hospodina, když si jej žalmista „přivlastňuje" a označuje ho jako *svého* Boha, kterého bude velebit. Jde o vyjádření důvěrného intimního vztahu k Hospodinu, k jakému zve žalm celé sváteční společenství, aby pro každého člověka byl Hospodin tím jediným Bohem.

Jaký vliv má na žalmistu vztah k Hospodinu

Když se Hospodin přizná k člověku, když mu odpoví na jeho teskné volání a obklopí jej svým milosrdenstvím, v tu chvíli žalmista získává pevnou půdu pod nohama, přestává se bát (v. 6), úzkost ztrácí dominantní postavení v žalmistově existenciální situaci. Může se napřímit a bez bázně se podívat na své nepřátele, prožít (v. 7) vprostřed jejich obklíčení a spolehnout se na Hospodina a jeho moc při konfrontaci s pronárody (vv. 10–12). Bůh se mu stává záchranou (v. 14), o jeho činech chce žalmista podávat svému lidu a možná

i spravedlivým z okolních pronárodů (viz „ti, kdo se bojí Hospodina“ ve v. 4)[78] svědectví (v. 17), ačkoliv důvěrný vztah s Hospodinem nemusí být vždy procházkou růžovým sadem. Bůh tvrdě trestá hříchy izraelského lidu (v. 13), žalmista padá pod silou jeho pravice. Za tímto obrazem se skrývá teologické pochopení Exilu jakožto Hospodinova trestu za nevěrnost Izraele, jak se s tím můžeme setkat především v prorockých látkách Hebrejské bible (např. Iz 1–12; Ez 4–24). Přesto Hospodin nenechává propadnout svůj lid záhubě, jeho milosrdenství je věčné a on žalmistu zachraňuje z nástrah smrti. Boží zasahování v dějinách ve prospěch Izraele je něčím, co v očích žalmisty odlišuje Hospodina od bůžků okolních národů, ti jsou totiž jen lidskými výtvory, modlami (srov. Ž 115). Hospodinovy skutky jsou něčím neobyčejným. Moment, kdy se v dějinách Izraele osvědčila Boží moc a především pomoc je něco neobyčejného (v. 23). Proto se má lid radovat, plesat, zpívat a tančit (v. 24) vprostřed svátečního společenství, slavící Hospodina a jeho mocné činy.

Smrt a život (חיים a מות)

Tematika života a smrti se rozehrává v žalmu již v části vv. 5–12, explicitně přijde na scénu až ve vv. 13–18, konkrétně v posledních dvou verších. Zde se objevuje Hospodin jako ten, kdo přes tvrdé trestání (pravděpodobně si zde můžeme domyslet babylónské zajetí jako Hospodinův trest nad nevěrným Izraelem; srov. Iz 1–12; Ez 4–24) nevydává žalmistu napospas smrti (srov. Ž 6; 30). Naopak jej uvádí zpět do plnohodnotného (spravedlivého) života. Tak se Bůh vpravdě osvědčuje jako ten, jehož milosrdenství je věčné (vv. 1–4; 29). Tematika života a smrti je silným kontrastním motivem, který ukazuje, že přece jen je to za života, ne ve smrti, kdy může stvoření žít ve vztahu s Bohem a vzdávat mu díky a chválu (srov. Ž 6; 30; 88). Je otázkou, zda se zde předjímá eschatologické odstranění smrti jednou provždy (Iz 25,8). Možná ano, pouze však v perspektivě znovuobnoveného Chrámu, Sijónu, a tudíž zachránění Izraele před smrtí v Babylóně.

[78] O tom, kdo se za tímto označením skrývá, pojednává následující kapitola.

Hospodin (יהוה)

Hospodin se v žamu objevuje jako dobrý (v. 1 a 29), což evokuje stvořitelské konotace z Gn 1, kde Bůh koná a tvoří své dílo dobře (כי־טוב). Dále jako milosrdný, jeho milosrdenství je věčné (vv. 1–4; 29). Bůh se jeví jako ten, kdo stojí za svým lidem, je při žalmistovi (vv. 6–7) v jeho tísni a soužení. Žalmista tak může v Hospodinově jménu odrazit početné pronárody, které jej obklopují (vv. 10–12). Hospodinova pravice (vv. 15–16) je antropomorfním obrazem, obecně znázorňujícím Boží jednání (srov. Ž 77,1; Abk 2,16). Hospodin tedy určitým způsobem koná (v. 17). Ve v. 20 se pak objevuje obraz Hospodinovy brány, znázorňující vstup do chrámového areálu (do Božího domu, viz v. 26), do místa, jež je centrem izraelského kultu, kde probíhá komunikace s Hospodinem. Brána zve sváteční společenství k Bohu, k chvalozpěvu na Boha. Jinak je také záhodno si všimnout četnosti vybarvených slov touto zelenou barvou.[79] Motiv Boha je v žalmu jakousi červenou nití, text je o něm, o jeho velikosti a o zpívání jemu chval a díků.

Hospodinovo konání

Hospodin se v 118. žalmu projevuje jako ten, kdo odpovídá, aktivně komunikuje s žalmistou (vv. 5 a 21). Jak komunikuje, se dovídáme ve vv. 13–18, kde je nejvíce vykresleno Hospodinovo jednání. Především koná, a to mocně a statečně (na rozdíl od model pronárodů; srov. Ž 115). Jeho jednání zachraňuje člověka, ospravedlňuje jej, vyvyšuje jej, to znamená, že jej pozvedá ze země ke komunikaci s Hospodinem. Ve verších 13 a 18 se objevuje jistá paradoxní výpověď: Hospodin trestá, sráží žalmistu a zároveň mu pomáhá. Méně paradoxní nám bude tvrzení připadat, když si uvědomíme, že žalm je antifonicky komponován, kdy se zpívající hlasy střídají po půlverších a vzájemně se doplňují (viz kap. Hudebně-rytmický rozbor). Obě dvě tvrzení o Hospodinově konání vůči žalmistovi jsou pravdivá. Bůh tvrdě trestá (jde především o teologické pochopení Exilu jakožto Božího trestu), zároveň však zachraňuje. Jeho věčné milosrdenství převažuje nad jeho hněvem,

[79] Barva ukazuje pouze výskyty slov, označujících Hospodina či jeho „statické“ charakteristiky, tedy takové, které znázorňují, jaký Bůh je. Tmavší zelená pak poukazuje na konkrétní Boží jednání v žalmu.

jak to naznačuje v. 18: „*Vždyť rázně* mě trestal Hospodin, avšak k smrti mě nevydal.“ Bůh odpovídá na žalmistovo teskné volání, zachraňuje jej. Jde o mocné, neobyčejné (v. 23) konání ve prospěch Hospodinova lidu. V takovém dni, kdy Izrael zakouší Boží jednání, Boží milosrdenství, se má lid radovat, plesat a Boha oslavovat. Poslední vyznání, vyskytující se v žalmu, o Hospodinově konání je, že Bůh svůj lid prosvítil. To znamená, že jej uvádí na cestu života, dává mu orientaci v životě, ospravedlňuje jej (viz následující kap.).

Člověk (אדם)

Žalm využívá člověka jako srovnávací materiál k Hospodinu, aby mohla vyniknout Boží moc a paradoxně jeho naprostá nesouměřitelnost se svým stvořením. Když Hospodin stojí za svým lidem, cizí člověk mu nemůže nic udělat (viz řečnická otázka ve v. 6). Bůh dává člověku stabilitu a orientaci (a možnost postavit se nepřátelům), jež nelze nalézt u druhého člověka, ba dokonce nikde vprostřed stvoření. Pouze u Hospodina.

Pronárody (גוים)

Pronárody jsou vysloveně zmíněny pouze ve vv. 10–12, kde představují nepřátele a hrozbu pro žalmistův život, obklíčují a sužují jej (srov. v. 5). Ve třech obdobně formulovaných verších (10–12) však vyniká slabost početných pronárodů v kontrastu se silou Hospodina vprostřed nepočetného Izraele. V následující kapitole uvidíme, že v některých poetických obrazech žalmu jsou pronárody tematizovány v pro ně pozitivnějším světle.

Záchrana (ישועה)

Slovo ישועה bývá v Ž 118 moderními překlady často překládáno jako „spása“.[80] Jelikož však tento pojem dnešnímu (obzvlášť evropskému) čtenáři evokuje křesťanské pochopení spásy skrze osobu Ježíše Krista, je vhodnější překládat výraz v žalmu slovem „záchrana“, neobsahující tak silné eschatologické konotace. Jistý eschatologický nádech můžeme ze

[80] Viz např. ČEP, B21, ČSP, NAS, RSV.

čtyř výskytů výrazu pozorovat pouze ve v. 25. Ve vv. 14, 15 a 21 jde spíše až o „přízemní“, tělesnou Hospodinovu záchranu žalmisty z nástrah smrti, z útlaku nepřátel (vv. 5–18) i z Hospodinova tvrdého trestání (vv. 13–18). „Zvuk jásotu a *záchrany*“ se ozývá ze stanů spravedlivých, kterým bylo v jejich soužení pomoženo, Bůh vyslyšel jejich volání (v. 5). Zvuk záchrany, to je onen zvuk jásotu, veselí, radosti z toho, že Hospodin je Bohem milosrdným. V radostném hlaholu můžeme slyšet hlasy šťastných zachráněných lidí. Ti chtějí plesat, radovat se (v. 24), opěvovat Hospodina s prosbou, aby i nadále trvala jeho náklonost ke svému lidu, aby zachraňoval (v. 25), aby jej tak mohli nadále velebit. V této budoucí vizi bychom mohli nacházet eschatologické motivy, zároveň by však mohlo jít i o méně ambiciózní prosbu, aby se i nadále mohl izraelský lid účastnit náboženských rituálů a svátků v jeruzalémském Chrámu.

Spravedlnost (צדק)

Co přesně se skrývá pod kořenem צדק v Hebrejské bibli není až tak jednoduché určit, ačkoliv se běžně překládá výrazem „spravedlnost“ a jeho odvozeninami, myslící se tím především jistá bezúhonnost určitého člověka podle Božího zákona, obecněji ještě možná jakási Hospodinem posouzená oprávněnost člověka žít před Bohem, vprostřed Božího lidu.[81] V takovém pochopení můžeme mluvit v kontextu 118. žalmu o ospravedlnění člověka, jakožto jeho navrácení k spravedlnosti, do upřímného (dů)věrného vztahu s Hospodinem. Bůh toto ospravedlnění činí, on člověka zachraňuje z nástrah smrti, kam se však dostal právě kvůli své nevěrnosti vůči Bohu, za kterou je Hospodinem nejdříve tvrdě trestán (vv. 13–18). Spravedlnost se tak jeví jako jistá kvalita, sestupující z nebe na zem.[82] Snad lze říct, že člověk, který je spravedlivý, participuje na Boží slávě. Proto mohou vcházet Hospodinovou branou, branami spravedlnosti (vv. 19–20) na Sijón. Brány zvou k účasti na oslavě Hospodina, zvou ke vztahu k Hospodinu jakožto jedinému Bohu, který zachraňuje, zvou do Chrámu spravedlnosti, k obnovování spravedl-

[81] Srov. TLOT II, str. 1046.

[82] Tamtéž, str. 1054.

nosti vprostřed izraelského lidu.[83]

Žehnání, požehnání (ברך)

Tomu, kdo bývá v Hebrejské bibli osloven jako požehnaný (ברוך), jedná-li se o člověka, je tímto výrazem projevena určitá vděčnost, obdiv a gratulace.[84] Jde o Bohem osvědčeného člověka, v našem žalmu o zachráněného člověka, o spravedlivého, ospravedlněného Hospodinem. Požehnaní jsou ti, kteří přistupují do Chrámu, aby zpívali a vzdávali díky a chvály Bohu. To, že je někdo požehnaný, je důvodem k velebení Hospodina. Následné kněžské žehnání (ברך v pielu) svátečnímu procesí z Chrámu, z Božího domu reaguje na příchod požehnaných, vítá je, zdraví je,[85] žehná jim, protože shromážděný lid se osvědčuje jako „celebrant" Hospodinovy slávy, vstupuje do vztahu s Bohem a aktivně se podílí na jeho slavnosti, svátku.

Svátek, slavnost

Touto barvou jsou v textu označena ta místa, která určitým způsobem evokují sváteční shromáždění izraelského lidu, při kterém jsou vzdávány díky a chvály Hospodinu, při kterém mohl být i tento žalm zpíván. Brány (vv. 19 a 20) odkazují po vv. 5–18 ke vstupu (ač obrazného) žalmisty a svátečního shromáždění na Sijón, kde má lid teď a tady plesat, radovat se (v. 24), tančit a podílet se na chrámovém kultu (v. 27).

---

[83] Srov. Tamtéž, str. 1054–1055.

[84] TLOT I, str. 269.

[85] Srov. Tamtéž, str. 271.

Poetické obrazy

הודו ליהוה כי־טוב | כי לעולם חסדו[86]

Tato fráze se kromě 118. žalmu (vv. 1 a 29) objevuje také v 1Pa 16,34 a Ž 106,1; 107,1; 136,1. Pouhé spojení הודו ליהוה se objevuje ještě v 1Pa 16,8; 2Pa 20,21; Iz 12,4 a Ž 33,2; 105,1. Druhá část fráze כי לעולם חסדו se vyskytuje také v 1Pa 16,41; 2Pa 5,13; 7,3.6; 20,21; Ezd 3,11; Ž 136,2–26 a v Jr 33,11. Zde, v Jr 33,11, můžeme pravděpodobně pozorovat jistý prvotní prototyp celé fráze, která se tu objevuje o několik slov v rozšířenější podobě a také jednak v kontextu děkovné oběti, jednak vprostřed hlasů veselí a radosti, hlasů svátečního společenství. V pozdních knihách Hebrejské bible se začíná fráze objevovat ve formě formule spojené s Jeruzalémskou kněžskou liturgickou teologií (srov. 1Pa 16,34, případně i Ezd 3,11; 2Pa 5,13; 7,3.6).[87] Formule, která se pak objevuje především v žalmech, vybízejících k opěvování Hospodina a jeho mocných skutků jak vůči Izraeli, tak vůči jednotlivci (v takovém kontextu stojí i v žalmu 118), v sobě obsahuje narážky na Hospodinovu stvořitelskou činnost (כי־טוב a Gn 1) i na jeho působení v dějinnách (srov. Ex 34,6n).[88] V trochu pozměněné formulaci se formule objevuje také v Ž 100 ve spojitosti s výzvou k opěvování a chválení Hospodina, adresovanou celé zemi. Tento vztah je důležitý i pro náš žalm, jak uvidíme v následující podkapitole.

Izrael -> Áronův dům -> ti, kdo se bojí Hospodina

V obdobném kontextu, jako v žalmu 118, se tato trojice objevuje také v Ž 115,9–11

---

[86] Zajímavostí je, že v prvních třech slovech žalmu lze vyčíst akrostich הלך. Že by podle autorů žalmu bylo vzdávání a zpívání díků a chval základem halachy, židovského náboženského práva? Pokud vznik žalmu zasazujeme do chrámového prostředí, jeví se tato úvaha jako značně nepravděpodobná. Bylo by však zajímavé se důkladněji podívat na výskyty této formule v textech raného judaismu, zda nemohla být určitou vrstvou Židů takto interpretována.

[87] Srov. Frank-Lothar Hossfeld – Erich Zenger, *Psalmen: 101–150*, str. 321–322.

[88] Srov. Tamtéž.

a Ž 135,19n, zde ještě spolu s domem Léviovým. To, že se v našem žalmu dům Léviův neobjevuje, může naznačovat jak to, že Lévijci (chrámoví zpěváci) zpívají onu stupňovanou výzvu, tudíž sami sebe nezmiňují, tak to, že v adresování výzvy Áronovu domu jsou již Lévijci zahrnuti jakožto spoluúčastníci chrámového kultu.[89] Závažnější otázkou je, koho všeho má tato trojice označovat. První dva adresáti, pozvaní k účasti na chvalozpěvu, jsou jasní. Nejdříve lid, pak kněžstvo, následně však kdo? Souhlasím zde s Erichem Zengerem, že nejde o teologickou charakteristiku dvou předchozích skupin, ale jsou to ti z pronárodů, kteří rozpoznali Hospodina jakožto jediného Boha, oslavují ho, důvěřují mu, projevují bázeň před jeho slávou.[90] Trojice tak není odrazem reálných liturgických poměrů druhého Chrámu, jako spíše ideálním stavem svátečního společenství s latentně přítomnými eschatologickými konotacemi.[91] Všechny pronárody a celá země se mají připojit k oslavám Hospodina. Ostatně k tomu nabádá již žalm 117 a již výše zmíněný žalm 100 (srov. také Ž 102,16–23, kde se vyloženě mluví o bázni pronárodů před Hospodinem).

Z úzkosti – v šíři

Jde o silný poetický obraz, v němž obě výpovědi, stojící paralelně naproti sobě (chiasticky strukturovány), ukazují diametrální rozdíl mezi člověkem, žalmistou a Hospodinem. Žalmista volá v nesnázích, v tísni, volá k Hospodinu z úzkosti svého srdce, z malého prostoru, ve kterém je cizími vlivy utlačován. Hospodin je na rozdíl od člověka zcela svobodný, volný. Opakem malého prostoru je prostor otevřený, neomezený, široký. V něm se nalézá Hospodin, z něho odpovídá, ve své volnosti svobodně koná. Jaký význam mají obě dimenze na vztah mezi člověkem a žalmistou rozvádějí následující verše.

Mezi mými pomocníky – mezi těmi, kteří mě nenávidí

Jde o paralelní výpovědi (antitetické), stavící Hospodina do skupiny pomocníků, těch,

---

[89] J. A. Smith, Which Psalms Were Sung in the Temple?, str. 170.

[90] Frank-Lothar Hossfeld – Erich Zenger, *Psalmen: 101–150*, str. 322–323.

[91] Srov. Tamtéž, str. 316.

o které se může člověk opřít, a žalmistu do opačné skupiny těch, kteří k němu chovají silnou nenávist. V tomto obraze nejde o charakteristiku Hospodina jakožto jednoho z mnoha, kteří žalmistovi v tísni pomáhají. Žalmista totiž stojí vprostřed těch, co ho nenávidí, co jej utlačují (srov. v. 5), nemá na zemi pomocníka. Hospodin je ten, kdo za ním stojí, na koho se může spolehnout. Skupina pomocníků je tak rétorickou figurou, stojící v opozici vůči skupině těch, kdo nenávidí (srov. i fonetickou příbuznost slov בעזרי בשׂנאי). Díky Hospodinovi se žalmista může vzpřímit mezi svými protivníky a podívat se utlačovatelům do očí, postavit se jim.

Než důvěřovat člověku -> knížatům

Dvojverší 8 a 9 má mudroslovný charakter (טוב ... מן), stojící ve středu kompozice vv. 5–12. Jde o srovnání mezi Boží a lidskou pomocí ve formě obecného přísloví, které shrnuje motivy a obrazy, vyskytující se v předchozích třech verších. Toto přísloví je v druhé části (v. 9) stupňováno. Nejen, že je lepší utíkat se k Hospodinu, než důvěřovat člověku obecně. Dokonce však i u těch, kterým je „obyčejný" člověk náchylný důvěřovat, knížatům, těm, kteří disponují většími privilegii a větší mocí na řízení společnosti, není záhodno hledat pomoc, protože jejich pomoc je na rozdíl od té Hospodinovy nestálá, vratká, podléhajícím mnohým vnitřním i vnějším vlivům (v neposlední řadě smrti, viz Ž 146,3). Hospodin je zcela svobodný a stálý ve své nabízené pomoci (srov. vv. 5–6; Iz 26,4).

Byly uhašeny jako plamen trní

Tomuto poetickému obrazu jsme se již věnovali v kap. Textové varianty. Jde o metaforu vykreslující, jak mocně a účinně (a možná i efektně) působí Boží pomoc, jak v Hospodinově jménu nabývá žalmista síly v konfrontaci se svými nepřáteli. Přirovnání nepřátel ke včelám či k roji včel se objevuje v Hebrejské bibli také např. v Dt 1,44 či Iz 7,18. V mudroslovné teologii se zase nacházejí metafory o zhasnutí ohně, světla či plamene svévolníků (Jb 18,5; 21,17; Př 13,9; 20,20; 24,20). Oheň zde představuje vitalitu, život, jenž těm, kteří jsou zlí, protože jsou zlí, zhasíná.[92] Spravedlivým jejich světlo „radostně *září*"[93]

[92] Srov. Tamtéž, str. 324–325.

(Př 13,9), dostává se jim odměny za svou spravedlnost.

Zvuk jásotu a záchrany ve stanech spravedlivých

V Iz 51,3 je slovo zvuk (קול) spojeno s podobně pozitivními výrazy jako v 118. žalmu: veselí, radost, snad i svátek (שׂמחה/ששׂון), píseň (זמרה) a vzdávání díků/chval (תודה). Vzdávání díků/chval se zde objevuje v kontextu písně (srov. 118,14) a svátečního procesí. Člověk má velebit Hospodina v radosti, uprostřed slavícího společenství spravedlivých, a písní (a tancem), jak nám to předkládá celá forma 118. žalm (více k této problematice viz kap. Žánr a Hudebně-rytmický rozbor). Poetický obraz (zvuk jásotu a záchrany) v 15. verši navazuje na předchozí vyprávění, ve kterém se Hospodin osvědčil jako zachránce žalmisty a celého izraelského lidu. Stany spravedlivých mohou odkazovat na válečné táborové ležení (viz vv. 10–12), pravděpodobnější však je, že zde odkazují na putování Izraele z Egypta do zaslíbené země (srov. Ex 16,16; Nu 11,10), což připomíná židovský svátek Sukot, s nímž bývá 118. žalm minimálně od dob rabínského judaismu spojen.[94] V kontextu Exilu mohou stany spravedlivých také odkazovat na vyjití exulantů z Babylóna.

Otevřete brány spravedlnosti (toto je brána Hospodinova)

Je otázkou, zda se branami spravedlnosti a branou Hospodina myslí městské brány Jeruzaléma či brány chrámového nádvoří nebo obě dvě varianty najednou. Mohli bychom se šalomounsky vyhnout otázce vysvětlením, že jde o brány Sijónu. Mohli bychom se pokoušet rekonstruovat dobové podoby svátečního procesí, které se zformovalo mimo město a mířilo skrze městské brány na Chrámovou horu, kde lidé skrze Hospodinovu bránu vstupovali do chrámového areálu. Badatelé, kteří se o to pokouší, poukazují, že ve vv. 19–20 se odehrává rozhovor mezi žalmistou (v. 19), který žádá otevření bran, aby mohl vejít do chrámu vzdávat Hospodinu díky a chválu, poté, co si po cestě sváteční procesí připomínalo Hospodinovy mocné skutky ve prospěch Izraele (vv.

---

[93] Překlad podle ČEPu

[94] *m.Suka* 3,9.

5–18), a Lévijci, usazenými v branách, kteří svátečnímu procesí odpovídají (v. 20) a pouští jej dovnitř.[95] Rekonstrukce dobového svátečního procesí by tak poukazovala na jeho rituálnost, konkrétně na jakési oficiální povolení v branách Chrámu k účasti na chrámové liturgii.[96] Rozhovor by se mohl nést v duchu sborového antifonického přednesu žalmu, ale jak uvidíme v následující kapitole, jeví se pravděpodobnější, že hlasy se spíše střídaly po půlverších než po verších celých. Abychom však mohli takovouto rekonstrukci provést, musíme si mnohé domýšlet a především musíme žalm 118 chápat jako žalm, který je liturgicky, s ohledem na sváteční procesí či náboženskou pouť, zkomponován.[97] Struktura žalmu (především, co se týče jeho zarámování) a jeho hudební konotace však poukazují na to, že byl komponován pro účel jednorázového uceleného přednesu v chrámu či jeho areálu. Poetické obrazy bran spravedlnosti a brány Hospodinovy musíme chápat spíše jako obrazy metaforické. Poté, co žalmista líčí svůj existenciální vztah k Bohu jak z vnější (vv. 5–12), tak z vnitřní perspektivy (vv. 13–18), přichází v žalmu ke slovu třetí část, která zasazuje opěvování Hospodina do centra izraelského kultu, do Chrámu. Poetický obraz otevírání bran zve po dialektice tísně a záchrany sváteční společenství k účasti na chrámové liturgii, k chvalozpěvu na Boha, do centra života člověka s Hospodinem. Lid je pozván k bytí Božím lidem, k bytí v Hospodinově slávě a je pozván dokonce samotným Bohem, jeho branou. Dva sbory, které se ve zpěvu střídají po půlverších, působí komplementárně a společně vytvářejí bohatý poetický obraz, jenž otevírá cestu k účasti na Hospodinově liturgii (pokud v tom vidíme i jemné eschatologické konotace, nemusíme se mýlit), spravedliví vcházejí k Boží audienci (poté, co byli ve vyprávění vv. 5–18 ospravedlněni, zachráněni).[98] Žalm tak nerekonstruuje konkrétní sváteční procesí, spíše slouží jako hymnus, jenž může být

---

[95] Srov. Leslie C. Allen, *Psalms 101*–150, str. 122; Hermann Gunkel, *Die Psalmen übersetzt und erklärt*, str. 507.

[96] Frank-Lothar Hossfeld – Erich Zenger, *Psalmen: 101–150*, str. 327–328.

[97] Tím se neříká, že by tak nemohl být žalm v raném judaismu používán, jeví se mi to ale celkem nepravděpodobné.

[98] Frank-Lothar Hossfeld – Erich Zenger, *Psalmen: 101–150*, str. 327–328; zde můžeme vidět i význam Zengerova překladu v. 20a: „Toto je brána *k* Hospodinovi".

použit při jakékoliv sváteční liturgii (to ovšem neznamená, že jisté dobové praktiky např. při náboženských poutích nemohly stát v pozadí komponování žalmu). Obraz otevírání bran jako pozvání k bytí ve vztahu s Hospodinem v centru izraelského kultu můžeme nalézt také např. v Ž 24.

Kámen, který zavrhli stavitelé, se stal kamenem úhelným

Jde o obraz ze stavitelského prostředí, možná ve formě soudobého přísloví. Kámen, který stavitelé zavrhli, nebyl součástí výstavby, v našem kontextu nebyl podle stavitelů (proná-rodů?) součástí Božího plánu spásy. Nejde tak o základní kámen, rituálně položen při začátku budování, ale o kámen úhelný, který se kladl do rohů budov, kde se dvě zdi setkávaly a propojovaly. Úhelné kameny se kladly také do městských zdí, šlo o masivní balvany, podpírající celou stavbu. Jako úhelný kámen bývá občas označován i tzv. „klenák", kámen stojící ve vrcholu klenby zdi, jenž nese nejvyšší tlak a dodává pevnost. Můžeme shrnout: Úhelný kámen je takový kámen, na němž závisí soudržnost celé stavby. Zda jde o poetický obraz odkazující k stavbě Chrámu či Jeruzaléma a jeho zdi (srov. Iz 28,16; Za 4,6–10; Neh 3,34; 6,16), není z žalmu nijak zřejmé. Spíše zde jde o přirovnání, v němž jako úhelný kámen figuruje Izrael.[99] Navazuje tak na vyprávění o Hospodinově příklonu k Izraeli, o jeho záchraně z vv. 5–18. To Hospodin činí svůj lid základem svého stvoření a svého plánu spásy.

אנא יהוה הושׁיעה נא | אנא יהוה הצליחה נא

Tento verš je vrcholem literární výstavby vv. 19–28, ať už ji pojímáme koncentricky[100] či

[99] Úhelným kamenem by mohl být v kontextu babylónského zajetí myšlen také Hospodin jakožto ten, kterého Izrael (stavitelé) zavrhl. Bůh jej za to potrestal, jeho milosrdenství však převážilo a stal se pro svůj lid záchranou, kamenem, o který se může opřít. Toto čtení je v kontextu v. 23 a Iz 28,16 méně pravděpodobné, protože se ukazuje, že je to Hospodin, kdo činí neobyčejné věci, kdo činí ze zavrhnutého kamene kámen úhelný, kdo jej pokládá na Sijón jako základ dějin spásy.

[100] Srov. Martin Mark, *Meine Stärke und Mein Schutz ist der Herr: Poetologisch-theologische Studie zu Psalm 118* (cit. dle Frank-Lothar Hossfeld – Erich Zenger, *Psalmen: 101–150*, str. 330).

ne.[101] Intenzita apelace na Hospodina se projevuje ve dvou paralelních výpovědích, jež navíc spojuje silná asonance. Erich Zenger překládá konec druhé fráze výrazem „dokonej" (něm. vollende), čímž do významu zahrnuje nejen Izrael či žalmistu, ale i ostatní pronárody, a posiluje tak eschatologické napětí celého žalmu.[102] To však není nutné. Eschatologické konotace jsou již v žalmu latentně přítomny, jeho hlavní výpovědí je však hymnické oslavování Hospodina a jeho skutků. Tento verš je pak prosbou, aby i nadále Hospodin myslel na svůj lid a pomáhal mu. Domněnka, že jde o kultickou modlitební formuli za požehnání,[103] stojí celkem na vodě a ani nezapadá do kontextu našeho žalmu, kde nikdo explicitně Hospodina nežádá o požehnání. Dějiny následného působení fráze (הושׁיעה נא) jakožto formule jsou však bohaté, jak uvidíme v kap. Dějiny působení.

Požehnaný, kdo přichází ve jménu Hospodinově

Zde stejně jako v poetickém obraze o branách spravedlnosti moc nezískáme, pokud se budeme pokoušet v pozadí textu rekonstruovat konkrétní rituální praxi soudobého judaismu. Říká tuto frázi v Chrámu shromážděné procesí, kterému odpovídají chrámoví kněží (v. 26b)? Možná nějaký takový rituál mohl probíhat v praxi tehdejšího izraelského kultu, ale co se týče našeho žalmu, musíme na tuto otázku odpovědět negativně. To lévijský sbor o dvou hlasech prozpěvuje jak frázi 26a, tak 26b., jež se zase navzájem doplňují. Požehnaný je ten, koho Bůh zachránil, koho učinil spravedlivého, kdo mohl v Hospodinově jménu odrazit nepřátele (viz vv. 10–12). Teď v jeho jménu přichází na Sijón, aby mu vzdával díky a chválu. V Chrámu je mu žehnáno a je přivítán k účasti na slavnosti. V eschatologické perspektivě je ze Sijónu žehnáno každému, kdo tam jde vyznat svou důvěru v Hospodina, i pronárodům (srov. Iz 24–27).

Hospodin nás prosvítil

Tento poetický obraz odkazuje na světlo jakožto archetyp dobra, lásky, spravedlnosti

---

[101] Srov. Frank-Lothar Hossfeld – Erich Zenger, *Psalmen: 101–150*, str. 330.

[102] Tamtéž.

[103] Srov. Leslie C. Allen, *Psalms 101–150*, str. 121.

a především Boží slávy. Hospodin se při Exodu Izraele z Egypta zjevil nejdřív Mojžíšovi v hořícím keři (Ex 3) a pak při putování vedl lid a svítil mu na cestu (Ex 13,21; 14,20). Když na někoho dopadá Hospodinovo světlo, když někoho Bůh prosvěcuje, znamená to, že jej vede na cestě životem, dává mu orientaci. Člověk se tak může podílet na Boží slávě a vyvyšovat jej. V žalmu se Hospodin ukazuje jako zachránce, jako ten, kdo činí člověka spravedlivého (ospravedlňuje jej), dává mu život a lásku, prosvěcuje jej.

Hudebně-rytmický rozbor

Zaobírání se hudební strukturou nám napomůže poodhalit, jakým způsobem a jakou formou byl žalm zpíván v dobách druhého Chrámu, především však jak byl zkomponován. Tak lze rozkrýt důležitou významovou rovinu textu, díky které budeme moct lépe porozumět mnohým dílčím pasážím i žalmu jakožto celku. Jde o další díl do exegetické mozaiky, s jejíž pomocí můžeme interpretovat a teologicky uchopit žalm tak, abychom činili co nejméně násilí na textu naším předporozuměním. Z těchto důvodů musíme na tomto místě odmítnout jako zavádějící, ač možná úctyhodné, ambiciózní pokusy, které se snaží rekonstruovat melodie písní Starého zákona pomocí masoretských značek.[104] Akcenty byly masorety k hebrejskému textu připsány až několik staletí po zničení druhého Chrámu. Kromě znázornění důrazů u jednotlivých slov zaznamenávají také syntaktickou strukturu veršů, a tak i význam textu. V písních Starého zákona určují tedy i způsob jejich kantilace, nejsou však nositeli melodie.[105] Nápěvy k žalmům, jež se používají v synagoze, mají navíc základ v židovské ústní tradici (ne v masoretských akcentech), a jeví se tak jako starším svědkem hudební tradice raného judaismu.[106] I ta nám však nepomůže při pokusech o rekonstrukci původní hudební formy žalmů a dalších písní Starého zákona, když v různých regionech diasporního judaismu se objevují odlišné nápěvy[107] a když si uvědomíme, že synagoga je sice pokračovatelem židovského náboženství po zničení Chrámu, není však pokračovatelem Chrámového kultu. Hudební složku 118. žalmu, který byl pravděpodobně v Chrámu zpíván, musíme tedy dedukovat přímo z formy samotného textu.

Nissim Amzallag si všímá, že množství biblických žalmů je méně plynulých, než by

---

[104] Mezi nejznámější představitele takovéto metody hudební rekonstrukce písní Starého zákona patří Suzanne Haïk-Vantoura, *La musique de la Bible révélée: sa notation millénaire aujourd'hui décryptée*, Paris: Robert Dumas, 1976 (ang. překlad *The Music of the Bible Revealed: The Deciphering of a Millenary Notation*, Berkeley: Bibal Press, 1991).

[105] Srov. Regina Randhofer, Singing the Songs of Ancient Israel, 247.

[106] Tamtéž.

[107] Tamtéž, str. 243.

člověk od poetických textů očekával, a že se v nich často objevují opakování již vyřčených frází, tvořících tak jistou symetrii a metriku větších textových celků.[108] Shodu takovéto formy nalézá pak obecně s hudbou, konkrétně s hudbou sborovou, s hymny a liturgickými písněmi Starověkého Orientu. Tuto skupinu žalmů je podle něj třeba přísně oddělovat od žalmů (většinou jednotlivce), které byly určeny pro „prostou" kantilaci, a je zapotřebí všímat si jejích hudebních znaků. Charakterizuje ji schematické opakování několika motivů či hesel, jež na sebe navzájem reagují a vytvářejí komplexní hudební strukturu, jež byla povětšinou určena k antifonickému přednesu.[109]

Antifonickou strukturu nacházíme i v našem žalmu.[110] Střídají se zde dva hlasy (označené písmeny A, B; viz rozbor na následující straně), pravděpodobně šlo o lévijský sbor[111] rozdělen na dvě části. Ty se střídají pravděpodobně po půlverších po celou dobu žalmu a komplementárně vykreslují jeho tematiku.[112] Do formule כי לעולם חסדו mohl být snad zapojen i shromážděný lid (viz vv. 2–4), v rozboru označen pod písmenem C.

Pravidelný rytmus žalmu udávají, jak již bylo výše naznačeno, především paralelní výpovědi mezi dvěma hlasy a opakování stejných frází v jednom hlase (srov. vv. 1–4; 8–9; 10–12; 15–16). Rytmus jednotlivých veršů určujeme podle akcentujícího systému, tzn. podle slovních akcentů.[113]

---

[108] Nissim Amzallag, The Musical Mode of Writing of the Psalms and its Significance, *Old Testament Essays*, 27/1 (2014), str. 17–40.

[109] Tamtéž, str. 25–27.

[110] Srov. také antifonický žalm 136 s nám známou formulí כי לעולם חסדו.

[111] Srov. 1Pa 25.

[112] Pravidelné střídání hlasů po půlverších se jeví jako nejpravděpodobnější, ačkoliv ne jediné myslitelné. V rozboru jsou znázorněny i další možné varianty.

[113] Srov. Friedrich Horst, Die Kennzeichen der hebräischen Poesie, *Theologische Rundschau* 21 (1953), str. 97–121; Sigmund Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, Grand Rapids/Cambridge: William B. Eerdmans, 2004, str. 159–175; Leslie C. Allen, *Psalms 101–150*, str. 118–120.

1	הוֹדוּ לַיהוָה כִּי־טוֹב	A			(3 + 3)
	כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ׃	B			
2	יֹאמַר־נָא יִשְׂרָאֵל	A			(3 + 3)
	כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ׃	B | (C)			
3	יֹאמְרוּ־נָא בֵית־אַהֲרֹן	A			(3 + 3)
	כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ׃	B | (C)			
4	יֹאמְרוּ־נָא יִרְאֵי יְהוָה	A			(3 + 3)
	כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ׃	B | (C)			
5	מִן־הַמֵּצַר קָרָאתִי יָהּ	A	A	A	(3 + 3)
	עָנָנִי בַמֶּרְחָב יָהּ׃	B			
6	יְהוָה לִי לֹא אִירָא	A			(3 + 3)
	מַה־יַּעֲשֶׂה לִי אָדָם׃	B			
7	יְהוָה לִי בְּעֹזְרָי	A			(3 + 3)
	וַאֲנִי אֶרְאֶה בְשֹׂנְאָי׃	B			
8	טוֹב לַחֲסוֹת בַּיהוָה	A			(3 + 2)
	מִבְּטֹחַ בָּאָדָם׃	B	B		
9	טוֹב לַחֲסוֹת בַּיהוָה	A	A		(3 + 2)
	מִבְּטֹחַ בִּנְדִיבִים׃	B	B		
10	כָּל־גּוֹיִם סְבָבוּנִי	A	A		(3 + 3)
	בְּשֵׁם יְהוָה כִּי אֲמִילַם׃	B	B	B	
11	סַבּוּנִי גַם־סְבָבוּנִי	A	A	A	(3 + 3)
	בְּשֵׁם יְהוָה כִּי אֲמִילַם׃	B	B	B	
12	סַבּוּנִי כִדְבוֹרִים | דֹּעֲכוּ כְּאֵשׁ קוֹצִים	A	A	A	(3 + [3 + 3] 6)
	בְּשֵׁם יְהוָה כִּי אֲמִילַם׃	B	B	B	
13	דַּחֹה דְחִיתַנִי לִנְפֹּל	A			(3 + 2)
	וַיהוָה עֲזָרָנִי׃	B			
14	עָזִּי וְזִמְרָת יָהּ	A	A		(3 + 3)
	וַיְהִי־לִי לִישׁוּעָה׃	B			
15	קוֹל | רִנָּה וִישׁוּעָה | בְּאָהֳלֵי צַדִּיקִים	A			(5 + 3)
	יְמִין יְהוָה עֹשָׂה חָיִל׃	B			

16	יְמִין יְהוָה רוֹמֵמָה	A					(3 + 3)
	יְמִין יְהוָה עֹשָׂה חָיִל:	B					
17	לֹא אָמוּת כִּי־אֶחְיֶה	A					(3 + 3)
	וַאֲסַפֵּר מַעֲשֵׂי יָהּ:	B					
18	יַסֹּר יִסְרַנִּי יָהּ	A					(3 + 3)
	וְלַמָּוֶת לֹא נְתָנָנִי:	B	B				
19	פִּתְחוּ־לִי שַׁעֲרֵי־צֶדֶק	A	A	A	A		(3 + 3)
	אָבֹא־בָם אוֹדֶה יָהּ:	B	B	|			
20	זֶה־הַשַּׁעַר לַיהוָה	A	A	B			(3 + 3)
	צַדִּיקִים יָבֹאוּ בוֹ:	B	B	|			
21	אוֹדְךָ כִּי עֲנִיתָנִי	A	A	A			(3 + 2)
	וַתְּהִי־לִי לִישׁוּעָה:	B	B	|			
22	אֶבֶן מָאֲסוּ הַבּוֹנִים	A	A	(B)			(3 + 3)
	הָיְתָה לְרֹאשׁ פִּנָּה:	B	B	|			
23	מֵאֵת יְהוָה הָיְתָה זֹּאת	A	A	A			(3 + 3)
	הִיא נִפְלָאת בְּעֵינֵינוּ:	B	B	|			
24	זֶה־הַיּוֹם עָשָׂה יְהוָה	A	A	|			(3 + 3)
	נָגִילָה וְנִשְׂמְחָה בוֹ:	B	B	|			
25	אָנָּא יְהוָה הוֹשִׁיעָה נָּא	A	A	(B)			(3 + 3)
	אָנָּא יְהוָה הַצְלִיחָה נָּא:	B	B	B			
26	בָּרוּךְ הַבָּא בְּשֵׁם יְהוָה	A	A	A			(3 + 3)
	בֵּרַכְנוּכֶם מִבֵּית יְהוָה:	B	B	B			
27	אֵל | יְהוָה וַיָּאֶר לָנוּ	A	A	A			([3 + 2] 5 + 4)
	אִסְרוּ־חַג בַּעֲבֹתִים | עַד־קַרְנוֹת הַמִּזְבֵּחַ:	B	A|B	B (A|B)			
28	אֵלִי אַתָּה וְאוֹדֶךָּ	A	A	A			(3 + 2)
	אֱ֝לֹהַי אֲרוֹמְמֶךָּ:	B	B	B			
29	הוֹדוּ לַיהוָה כִּי־טוֹב	A					(3 + 3)
	כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ:	B | (C)					

Kontext žalmu v žaltáři a Hebrejské bibli

Mnohé paralely k žalmu 118 lze pozorovat v žalmu 116, v děkovné písni jednotlivce, jejímž hlavním motivem je vykreslení Hospodina jakožto milostivého zachránce věrného člověka před smrtí, ochránce nezkušených, a přiznání se k Bohu a vložení v něj vlastní důvěru vprostřed jeho lidu. Žalmistu také přepadá úzkost (116,3; srov. 118,5), z níž volá Hospodina (116,4; srov. 118,5). Zde dokonce volá jeho jméno, a to hned třikrát, čímž implikuje jistou moc, která se Božímu jménu a vůbec konkrétním pojmenováním osob a jevů dříve přiznávala, jak to vidíme také v žalmu 118 (116,4.13.17; srov. 118,10–12). Hospodin zakročuje v prospěch žalmisty, objevuje se v roli zachránce (116.6.13; srov. 118,14.15.21.25) před náhražkami smrti a pečovatele života (116,3–4.6–9.15; srov. 118,17–18). Žalmista se zde také obrací na Boha v úpěnlivé prosbě (אנה יהוה ...ה) za záchranu (116,4; srov. 116,16; 118,25). Konec básně pak vrcholí odkazem na střed izraelského kultu, na jeruzalémský Chrám, na Sijón (116,19; srov. 118,19–20.26–27), kde chce žalmista přinést Hospodinu oběť díků (זבח תודה). Ž 116 na rozdíl od 118. neobsahuje hymnické prvky a je až příkladnou ukázkou děkovné písně. Na jeho konci však můžeme právě ve slově תודה pozorovat jistou předjímku 118. žalmu, který začíná výzvou ke zpívání chval a díků (sloveso ידה), jež následuje po krátkém 117. žalmu, jenž zve k vzdávání chval (הלל) všechny pronárody, celou zemi. Ačkoliv se תודה objevuje v 116. žalmu přímo v kontextu oběti (זבח), můžeme toto slovo chápat také v kontextu Ž 69[114] a v jeho hudebních konotacích (viz kap. Žánr) právě jako ono předjímání žalmu 118, kde dochází k vystupňování nesnází (formulovaných v Ž 116), dialektiky života a smrti, a tak se potřeba vzdávání díků projevuje v hymnických oslavách.

Skupina těchto tří žalmů (116–118) stojí v kontrastu k žalmům 113–115. Ty se jeví jako více hymnicky a teocentricky zaměřené, na vzdávání chval jedinému Bohu orientované. Žalmy 116–118 jsou zase více zaměřené antropologicky a společensky jak na Izrael,

[114] Ž 69,31–32: Písní budu chválit jméno Boží, velebit je budu díkůvzdáním (תודה). Hospodin *to* přijme raději než býka, býčka s paznehty a rohy. (Překlad podle ČEPu, BKR však správněji, co se týče zachování smyslu hebrejského textu, překládá konec dvojverší: „neb volek rohatý s rozdělenými kopyty“.)

tak na okolní pronárody, na konkrétní Hospodinovu pomoc v podobě záchrany utlačovaných a na konstituování společnosti zachráněných, spravedlivých před Bohem.[115] Paralely mezi oběma skupinami se objevují např. v prostředních žalmech 114 a 117, které oba vybízejí k chvále Hospodina okolní pronárody či celou zemi, dále v žalmech 115 a 118 v poetické trojici Izrael -> Áronův dům -> ti, kdo se bojí Hospodina. Celý útvar žalmů 113–118 je však ucelenou literární jednotkou, silně monoteisticky, univerzalisticky a na Exodus (a návrat z Exilu jako druhý Exodus, jehož cílem je znovuobnovení Sijónu, kde má probíhat vzdávání chvály Hospodinu) orientovanou. Elizabeth Hayes[116] pomocí diskurzivní analýzy poukazuje na literární provázanost této skupiny žalmů, jež se projevuje např. vysokou frekvencí různých výrazů pro Boha (mnohem vyšší než v okolních textech páté knihy žalmů) či orámováním skupiny akrostichickými žalmy (111, 112, 119). Analýza Hayesové se tak zaobírá jak vnitřními, tak vnějšími hledisky a chápe Ž 113–118 jako jednolitý strukturovaný text s určitým úvodem, nastolením scény, stupňováním napětí, vrcholem, uvolňováním napětí a závěrem. Ž 117 se v tomto schématu jeví jako vrchol celé kompozice, následovaný poetickým nastolením obrazu Božího milosrdenství a oslavujícího společenství a potvrzujícím až jakýmsi doxologickým závěrem v podobě dvou posledních veršů 118,28–29.[117]

Ž 113–118 jsou součástí páté knihy žalmů (107–145[150]), nejmladší žalmovou sbírkou, která sama o sobě je univerzalisticky a do jisté míry eschatologicky orientovaná.[118] Paralely k našemu žalmu a k jeho na Sijón zaměřené teologii můžeme pozorovat ve dvou spolu sousedících a motivy propojených žalmech 135–136. Jednak zarámování 118. žalmu (vv. 1 a 29) se objevuje také v Ž 136 (v. 1), kde navíc druhá část formule (כי לעולם חסדו) se objevuje v každém verši jako odpověď na hymnické fráze, které oslavují Hospodina jakožto Stvořitele a konatele mocných skutků. V žalmu 135 se zase objevuje ono postupné trojiční oslovení Izrael -> dům Áronův -> ti, kdo se bojí Hospodina (zde se

---

[115] Srov. Frank-Lothar Hossfeld – Erich Zenger, *Psalmen: 101–150*, str. 245–247.

[116] Elizabeth Hayes, The Unity of the Egyptian Hallel: Psalms 113–18, *Bulletin for Biblical Research* 9 (1999), str. 145–156.

[117] Tamtéž, str. 152–155.

[118] Erich Zenger, The Composition and Theology of the Fifth Book of Psalms, str. 82.

však objevuje o jednu skupinu více, když se oslovuje také dům Léviův ve v. 20). Další motivy, které se v žalmu objevují (jako např. výroky proti modlám) jsou zase paralelní k těm v Ž 115. Oba dva texty 135–136 tak vykazují stejnou minimálně ediční vrstvu jako náš 118. žalm a celá skupina egyptských žalmů (113–118). Společně sdílejí (ještě také s poutními žalmy 120–134) také teologickou univerzální perspektivu, když zvou Izrael a okolní pronárody k společnému chválení Hospodina na Sijónu.[119]

Právě tato teologická perspektiva odlišuje pátou knihu žalmů od knih Paralipomenon a Ezdráš-Nehemjáš, s nimiž však sdílejí určité výrazové prvky. Jednak významové používání slovesa ידה (viz kap. Žánr), jednak formuli כי לעולם חסדו (viz kap. Poetické obrazy). Ž 118 se jinak silně odvolává na Píseň moře z Ex 15, oslavnou děkovnou píseň na Hospodina za vyvedení z Egypta, pravděpodobně také komponovanou k antifonickému přednesu.[120] Ta je také formulována v ich-formě, zastupující však celý vyvedený izraelský lid, a vypravuje příběh o Božím příklonu k Izraeli, Boží záchraně. Ž 118 dokonce přebírá ve v. 14 doslovnou formulaci z Ex 15,2 a ve vv. 15–16 navazuje na vypravování o mocné Hospodinově pravici z Ex 15,6.12. V Ex 15,17 se zase objevuje náznak chrámové teologie. Ž 118 se tak jeví jako jistá aktualizace Exodu (a Exilu jakožto druhého Exodu) a oslava Hospodinových skutků v dějinách v perspektivě chrámového kultu, znovuobnoveného Sijónu.[121] Formulaci z Ex 15,2 sdílí také Iz 12,2. V celé dvanácté kapitole se objevují motivy paralelní k 118. žalmu: velebení Hospodina, vzdávání mu chvály a díků; dialektika Božího hněvu a trestu (související s teologickým pochopením významu Exilu pro Izrael) a Božího milosrdenství; univerzální zahrnutí do oslav Hospodina i okolní pronárody, celou zemi (eschatologické konotace); vypravování o Božích skutcích (Iz 12,4; srov. 118,17); člověk má Hospodina velebit zpěvem (Iz 12,5); Sijón jakožto centrum oněch oslav, střed světa. Ostatně v celé kompozici Iz 1–12 se objevují prvky, se kterými, ať už vědomě či nevědomě (spíše však vědomě, žalmista prav-

---

[119] Tamtéž, str. 99.

[120] Srov. Nissim Amzallag – Michal Avriel, Responsive Voices in the *Song of the Sea* (Exodus 15:1–21), *Jewish Bible Quarterly* 40/4 (2012), str. 211–224.

[121] Srov. Frank-Lothar Hossfeld – Erich Zenger, *Psalmen: 101–150*, str. 318–319.

děpodobně byl obeznámen s teologií prvního Izajáše), pracuje 118. žalm. Jde např. o přirovnání Exilu (tedy spíše prozatím asyrské podrobení Izraele) a budoucí vyjití z něj k egyptskému zajetí a Exodu (nejzřetelněji snad v Iz 10,24–26), o Hospodinově zasloužením trestání Izraele za svou nevěrnost, Izajáš s kritikou Izraele rozhodně nešetří, či o pochopení Sijónu jakožto ústředního místa pro komunikaci s Hospodinem nejen pro Izrael, ale také pro ostatní pronárody (především Iz 2). S takovým pochopením Sijónu v eschatologickém horizontu pracují i kapitoly 24–27, v nichž také můžeme nacházet společné motivy se 118. žalmem: vzdávání chvály a díků Hospodinu (Iz 25,1); Bůh jako zachránce před smrtí a ze smrti (Iz 25,8) či motiv příchodu spravedlivých, spravedlivého národa branami na Sijón (Iz 26,2). Spojitost našeho žalmu s Izajášem můžeme shrnout větou již výše napsanou, že 118. žalm reaktualizuje Exodus (a Exil jakožto druhý Exodus) vprostřed svátečního společenství, jež velebí Hospodina za jeho mocné skutky ve prospěch Izraele. Tento svátek se zároveň odehrává v perspektivě znovuobnoveného Sijónu jakožto ústředního místa pro celou zemi, kde dochází, a kde především v eschatologické perspektivě jednou dojde, k ryzí komunikaci mezi člověkem a Hospodinem.

Dějiny působení

Dějiny působení 118. žalmu jsou značně bohaté a košaté, tudíž se zde omezíme jen na jakýsi náčrt cest, kterými se text ubíral a jaké významy na nich nabýval, především v raných staletích judaismu a křesťanství. Pro důkladnější pojednání o dějinách působení lze čtenáře odkázat na práci Jutty Schrötten.[122]

Začněme *Závětí Šalomounovou*, starozákonním pseudoepigrafním „židovským" příběhem (napsán byl však zřejmě křesťanským autorem nebo alespoň křesťany značně edičně zpracován)[123] o stavbě jeruzalémského Chrámu, jenž je silně protkán soudobými lidovými představami o Šalomounovy, magičností, astrologií, angelologií a démonologií.[124] Napsán byl pravděpodobně na přelomu druhého a třetího století n. l., reflektuje však mnohé židovské představy a praktiky v Palestině 1. stol. n. l.[125] Závěť Šalomounova v 23. kapitole cituje poetický obraz o kameni z Ž 118,22. Démon Ephippas z Arábie pomáhá králi při stavbě Chrámu tak, že pozvedá těžký mohutný kámen, jímž před ním nedokázal nikdo hnout, a umisťuje jej pravděpodobně jako „klenák" do vchodu do Chrámu. Šalomoun z nadšení cituje Ž 118,22 jakožto proroctví, které se nyní vyplnilo (23,4). Vidíme, že obraz o úhelném kameni je v příběhu zasazen do kontextu budování Chrámu. Zároveň se však zde objevuje i jistá spojitost tohoto obrazu s osobou Ježíše Krista, když on je označen za anděla, jenž má nad démonem z Arábie moc.[126] Ježíš zde však není ztotožněn s oním kamenem.

V mnoha textech Nového zákona můžeme pozorovat jak nepřímé narážky na 118.

---

[122] Jutta Schrötten, *Entstehung, Komposition und Wirkungsgeschichte des 118. Psalms*.

[123] James H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudoepigrapha*, vol. 1, London: Darton, Longman & Todd, 1983, str. 943–944.

[124] Tamtéž, str. 935–987.

[125] Tamtéž, str. 942.

[126] 22,20: I (Solomon) said to him, 'By what angel are you thwarted?' He said, 'By the one who is going to be born from a virgin and be crucified by the Jews (James H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudoepigrapha*, str. 984).

žalm (srov. Sk 5,31; Ř 8,31; 1Pt 2,4; Zj 19,7; 22,14 aj.),[127] tak především jeho přímé citace (Mt 21,9.42; 23,39; Mk 11,9; L 13,35; 20,17; J 12,13; Sk 4,11; Žd 13,6; 1Pt 2,7 aj.). Zdůraznění zaslouží dva motivy žalmu, s kterými autoři Nového zákona pracují. Jednak jde o staviteli zavrhnutý kámen, jenž se stal kamenem úhelným. Tento obraz je ztotožněn s Ježíšem Kristem a jeho příběhem, kde zavrhnutí znázorňuje nepochopení Ježíšova příběhu představiteli židovského národa a jeho krajní utrpení, jemuž byl podroben. Ježíšova spásonosná oběť na kříži a jeho vzkříšení z mrtvých pak představují ústřední bod v Božích dějinách spásy, kdy Kristus jako onen úhelný kámen podpírá stvoření, člověka a dává mu naději. Význam poetického obrazu však není v Novém zákoně přeznačen pouze díky jeho ztotožnění s osobou Ježíše. Synoptická evangelia jej vkládají do perikopy o podobenství o zlých vinařích (Mt 21,33–46; Mk 12,1–12; L 20,9–19), kde je hlavní důraz položen na přirovnání oficiálních představitelů Izraele k oněm vinařům. Nedobře se chovali a chovají k Božím poslům, ba dokonce k samotnému Božímu synu, zavrhli ho jako oni stavitelé kámen. Jim tak bude odňato Boží království, jim se Ježíš nestane kamenem podpůrným, ale spíše kamenem úrazu[128] (srov. Iz 8,14; Mt 21,44; Lk 20,18), jenž usvědčí konkrétní lidi z jejich hříchu proti Bohu. Poetický obraz je tak zde přímo zasazen do eschatologického kontextu, který není v samotném žalmu přítomný. V První epištole Petrově pak na základě žalmové citace pracuje apoštol s obrazem Ježíše jakožto živého kamene, jenž člověka oživuje, dává mu duchovní život, aby se věřící mohli podílet na stavbě duchovního domu, na Božím plánu, aby spěli ke spáse (1Pt 2,1–8).

Druhou důležitou citací žalmu, s kterou pracují novozákonní evangelia, je věta z 26. verše: „Požehnaný, kdo přichází ve jménu Hospodinově/Páně“. Jednak se objevuje v perikopách o Ježíšově nářku nad Jeruzalémem (Mt 23,37–39; L 13,34–35), kde odkazuje na druhý příchod Krista a přináší perspektivu naděje v nynější žalostné situaci

[127] ZuzanaVeverková, *Žalm 118 v Novom zákone*, diplomová práce, Praha: ETF UK, 2015, str. 19–21.

[128] Jiří Mrázek, *Evangelium podle Matouše*, Praha: Centrum biblických studií / Česká biblická společnost, 2011, str. 363.

hlavního města izraelského kultu,[129] jednak ji provolává lid (nebo učedníci) při příjezdu Ježíše na oslátku do Jeruzaléma (Mt 21,9; Mk 11,10; L 19,38; J 12,13). Vůbec v celkovém vykreslení Ježíšova příjezdu, jenž je koncipován na základě vize proroka Zacharjáše (Za 9,9), můžeme vidět odkazy na poetickou představivost 118. žalmu. Ježíš přijíždí do Jeruzaléma na svátek Pesach, při němž byla v judaismu, jak jsme zjistili v předchozích kapitolách, liturgicky používána skupina halelských žalmů 113–118, pracujících s motivem Exodu, na nějž svátek upomíná. Ježíš přijíždí na oslátku jako pokorný král, mesiáš (Za 9,9). Zároveň svým triumfálním příjezdem (Mt 21,8–9) paroduje obdobné příjezdy římských vojevůdců.[130] Zástupy prostírají na cestu pláště a *ratolesti* (srov. Ž 118,27) a vítají Ježíše slovy „požehnaný, jenž přichází ve jménu Hospodinově" (Ž 118,26), tedy liturgickou formulí, vítající spravedlivé při oslavách Hospodina na Sijónu. Zde je fráze opět ztotožněna s Ježíšem, s mesiášskými konotacemi, ale i oslavou jeho příjezdu do hlavního města izraelského kultu, kde dojde k finální komunikaci mezi Bohem a člověkem. Zástupy provolávají také *hosana* – הושׁיעה נא, „prosím, zachraň" (viz Ž 118,25). V kontextu Ježíšova příjezdu jde o volání prosby o spásu, jež přichází s Ježíšem. Zároveň jde však také o označení ratolestí, které se používaly a používají v židovské sváteční liturgii spolu s provoláváním *hosana*[131] a které na pozadí oslavného hymnického žalmu 118 předznamenávají a vybízejí k oslavám Hospodina. Tak lze interpretovat také ono *hosana*, které volají zástupy při vjezdu do Jeruzaléma. Jde tedy jak o volání k Hospodinu, tak o oslavu Hospodina.

Z přímých i nepřímých citací 118. žalmu v Novém zákoně můžeme pozorovat jeho značný vliv na představy novozákonních autorů, ačkoliv přeznačené příběhem Ježíše Krista a zničením Chrámu v roce 70. V Ježíšově příjezdu do Jeruzaléma můžeme pozorovat obdobný pohyb od vnějšího k vnitřnímu, jako se objevuje v 118. žalmu, cestu od bran do Božího domu, z periferie do centra. Erich Zenger upozorňuje, že i následná perikopa očištění Chrámu (u Mt se zde objevuje také volání *hosana*) jakožto místa spra-

[129] Srov. Tamtéž, str. 395–396.

[130] Tamtéž, str. 348.

[131] Ja'akov Newman – Gavri'el Sivan, *Judasimus: od A do Z*, Praha: Sefer, 1998, str. 48.

vedlnosti a Boží přítomnosti, kde Ježíš uzdravuje slepé a chromé, nabízí jim jistou podobu záchrany z jejich soužení, koresponduje s teologickými motivy žalmu 118.[132]

V novozákonních apokryfech se citace a narážky na 118. žalm objevují ve *Skutcích Petrových*, [133] v polemice apoštola Petra se Šimonem na římském fóru, kde Petr ztotožňuje Ježíše s úhelným kamenem, v *Tomášově evangeliu*,[134] kde Ježíš není ztotožněn s úhelným kamenem,[135] ale jeho výrok o onom kameni je řazen vedle příběhu o zlých vinařích obdobně jako v Novém zákoně, a v *Nikodémově evangeliu*, v jeho obou částech – jak v *Aktech Pilátových*, tak v *Kristově sestupu do pekel*.[136] Zde se jednak rekapituluje scéna Ježíšova příjezdu do Jeruzaléma s ratolestmi a voláním *hosana* a „požehnaný, jenž přichází ve jménu Páně", jednak toto volání (požehnaný, kdo přichází ve jménu Hospodinově) zpívají svatí (praotcové, proroci a všichni spravedliví), které Ježíš zachránil a přivedl do ráje poté, co sestoupil do pekel. Vidíme, že novozákonní apokryfy přejímají motivy 118. žalmu obdobným způsobem, jakým to dělali novozákonní kanonické spisy, Ježíš je ztotožněn jak s úhelným kamenem, tak s oním požehnaným, jenž přichází v Božím jménu. Můžeme zde pozorovat tedy literární závislost spíše na Novém zákoně než na žalmu.

Raná církev přejala mesiášské motivy Ježíšova příjezdu do Jeruzaléma, jak se objevují v citacích Ž 118,25n, i do své liturgie, konkrétně do hymnické písně *Sanctus*, v níž shromážděný lid spolu se všemi anděly a svatými zpívá chválu Hospodinu a jeho Synu, oslavuje je. Jde o chvalozpěv se silnými eschatologickými konotacemi před vysluhováním Večeře Páně, před zpřítomňováním Ježíšova spásonosného činu a jistým podílením se na prolamování Božího království do současného světa, teď a tady. *Sanctus* je jako součást

---

[132] Frank-Lothar Hossfeld – Erich Zenger, *Psalmen: 101–150*, str. 334.

[133] SkPt 72, srov. Ž 118,22.

[134] TmEv 66, srov. Ž 118,22.

[135] Zavržený kámen, jenž se stal kamenem úhelným, může v gnostickém pochopení TmEv obrazně znamenat „vnitřního člověka, božskou podstatu člověka, kterou svět nepřijímá" (*Novozákonní apokryfy I: Neznámá evangelia*, Praha: Vyšehrad, 2001, str. 132).

[136] APil I,3–4 (srov. Ž 118,25nn); DesChr VIII,1 (srov. Ž 118,26).

církevních bohoslužeb prokazatelně doložen od 6. stol. n. l.[137]

Církevní otcové interpretují motivy v 118. žalmu jako podněty k tomu, aby se věřící nebáli (v. 6) během pronásledování církve tak, jako se Ježíš nebál smrti. Zároveň se Hospodin ukazuje jako ochránce utlačovaných (vv. 5–12), jenž je mocnější a silnější než satanské nástrahy nepřátel a dává člověku sílu vzdorovat veškeré nepřízni. Člověk se má utíkat k Hospodinu, být učedníkem ukřižovaného Ježíše, nepídit se po pomíjející slávě vyšších společenských vrstev (vv. 8–9). Utrpení a strádání, které se věřícím však dostává (vv. 13–18), může mít i edukativní charakter, aby oni poznali Boží vůli, jeho nařízení a úsudky. Hospodin trestá věřící lid, aby jej očistil, a nenechal jej tak trpět případnými věčnými mukami v pekle. Chce zachovat jeho život, nevydat ho smrti. Bůh si přeje, abychom mu vyznali své hříchy a abychom jej velebili a oslavovali, abychom se podíleli na jeho věčné slávě (vv. 1–4). Jde o eschatologické očekávání Božího království, jež se s osobou a příběhem Ježíše Krista věřícím přiblížilo.[138] Pro ranou církev byl důležitým motivem z Ž 118 především moc a síla, s níž Hospodin zachraňuje a ochraňuje bezbranné, ty, kteří k němu volají z úzkosti a ve víře. Zároveň však chápou žalm jako chvalozpěv (viz *Sanctus*) na Hospodina, na jeho jedinečnost, jemu se mají vzdávat díky a chvála, a předjímat tak eschatologické naplnění v Božím království, jež se věřícím otevírá díky spásonosnému činu Ježíše Krista. Již v žalmu se odehrává dialektika utrpení a vzkříšení. Ježíš je zavrhnutým mesiášem, oním požehnaným (v. 26), jenž přišel a znovu přijde ve jménu Páně. Žalmové motivy slavícího společenství (vv. 19–28) jsou pak chápany jako eschatologická předjímka a ztotožněny s osobou Ježíše Krista.

V rabínském judaismu nenese 118. žalm tak silnou eschatologickou perspektivu jako v rané křesťanské církvi. Žalm je zde chápán v kontextu egyptských halelských žalmů (Ž 113–118), jež byly a jsou v synagoze recitovány nejen při svátku Pesach, ale také Sukot, Šavuot či při jiných svátečních příležitostech. Je chápán jako oslavné vzdávání díků Hospodinu za jeho náklonost ke svému lidu, jež se projevovala v dějinách mnohými

---

[137] Frank-Lothar Hossfeld – Erich Zenger, *Psalmen: 101–150*, str. 336.

[138] Quentin F. Wesselschmidt (ed.), *Psalms 51–150* (Ancient Christian Commentary on Scripture 8), Downers Grove: InterVarsity Press, 2007, str. 299–304.

mocnými Božími skutky, z nichž jedním z nejvýznamnějších byl Exodus Izraele z egyptského zajetí, jež Ž 113–118 připomínají.[139]

Jelikož jsou dějiny působení 118. žalmu rozsáhlé a v práci, která se věnuje ucelenému výkladu tohoto textu, není dostatek místa pro jejich podrobnější rozpracování, musíme se spokojit s výše načrtnutými cestami, kterými se žalm, jeho významy a interpretace vydaly. Vhodné by bylo ještě zajisté zmínit alespoň Luthera, jenž nazývá 118. žalm krásným vyznáním (něm. das schöne Confitemini), jeho nejmilejším a označuje ho za svůj žalm, jenž je mu útěchou v dobách vlastní úzkosti.[140] Poreferovat o jeho interpretaci žalmu by však znamenalo zasadit jeho výklad do kontextu dalších středověkých a reformačních komentářů (bylo by zapotřebí zmínit přinejmenším Petra Lombardského, Husa,[141] Kalvína,[142] Rašiho[143] a některé další), což zůstane úkolem pro jinou práci.

---

[139] Více k dějinám působení Ž 118 v rabínském judaismu viz Therese Hansberger, „Die Männer Jerusalems sagen von innen: Gesegnet, der Kommt im Namen Adonais": Zur rabbinischen Rezeption von Psalmen als poetischen und rituellen Texten am Beispiel von Psalm 118, in: Erich Zenger (ed.), *Ritual und Poesie: Formen und Orte religiöser Dichtung im Alten Orient, im Judentum und im Christentum*, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2003, str. 251–264.

[140] Martin Luther, *Das schöne Confitemini: Der 118. Psalm*, Neukirchen: Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1957, str. 5–6.

[141] Jan Hus, *Magistri Iohannis Hus Ennaratio Psalmorum*, Turnhout: Brepols, 2013.

[142] Jan Kalvín, *Johannes Calvins Auslegung der Heiligen Schrift in deutscher Übersetzung*, Neukirchen: Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1930.

[143] Mayer I. Gruber (ed.), *Rashi's Commentary on Psalms*, Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2007.

Závěr

Žalm 118 zve čtenáře do důvěrného vztahu s Hospodinem, jediným a jedinečným Bohem, ke komunikaci s Hospodinem, k jeho opěvování, děkování mu za jeho přízeň, vzdávání mu chvály vprostřed jím zachráněných a ospravedlněných lidí (ve smyslu Bohem učiněných spravedlivých, tzn. těch, kteří se nacházejí ve stavu jistého oprávnění žít v ryzím upřímném vztahu s Hospodinem, žít podle Hospodinova nároku na člověka, např. v podobě Božího zákona, vprostřed Božího lidu), snad i všech svatých a andělů (srov. *Sanctus*), s dřívějšími i budoucími generacemi. Tato práce, která si klade za cíl podat ucelený výklad tohoto textu pro dnešního člověka, přistupuje k žalmu z několika různých, navzájem se však doplňujících, perspektiv.

Nejdříve bylo zapotřebí zorientovat se v samotném textu žalmu. Vycházeli jsme z hebrejského masoretského znění, jež se po konfrontaci s dalšími textovými tradicemi v kap. Textové varianty ukázalo jako znění, které se nejvíce přibližuje možnému původnímu textu žalmu, takovému, jenž se používal v liturgii raného judaismu v období druhého Chrámu. Srovnávání různočtení probíhalo především se LXX, jež je podstatným (a často odlišným) svědkem starozákonního textu. I když by v našem žalmu mohla zachovávat některá původnější znění veršů (např. v. 8 nebo 12), jeví se jako celek více edičně zpracovaným textem. Mnohá místa harmonizuje (např. vv. 2–4) a umenšuje napětí, která v sobě nese hebrejské znění (vv. 10–12; 15–16). Jindy se však LXX objevuje v pozici zastánce masoretské varianty textu vůči jiným různočtením (např. v. 27). V následující kap. Překladové poznámky jsme pak nabídli hlubší vhled do gramatických a syntaktických jevů starozákonní hebrejštiny a položili jsme tak prvotní základy k porozumění textu samotnému.

Žalm však není vhodné vnímat jako text s jasnými jazykovými strukturami, ale spíše jako báseň, která tyto struktury může narušovat. Proto jsme se v kap. Stylisticko-poetický rozbor pokusili nalézt jistou logiku žalmu, jakým způsobem text logicky a poeticky plyne. Objevili jsme dílčí vrcholy textu (vv. 15–16, 25, 28) či mudroslovný výrok (vv. 8–9) jakožto jisté shrnutí ve formě přísloví celé dialektiky lidského soužení a Boží záchrany ve vv. 5–12(18). Našli jsme v žalmu poetické a stylistické prvky, ať už se jednalo o různé

paralelismy, zvukomalebné figury či responsivní fráze. Na základě tohoto rozboru jsme mohli poukázat na strukturu žalmu, jak je koncipován, co sděluje a jak to sděluje.

V takové chvíli bylo zapotřebí přistoupit k určení žánru žalmu, které by nám následně napomohlo i při výkladu jednotlivých motivů a poetických obrazů v textu obsažených. Otázka zněla, zda jde o děkovnou píseň či hymnus, chvalozpěv. Přestože se novodobé bádání kloní spíše k první variantě, uvědomili jsme si (i na základě poetického rozboru), že žalm jako báseň či jednohlasá píseň je značně kostrbatý. Nejen jeho orámování, ale i celková kompozice (i s participiálními frázemi) se jeví být hymnickou, ba dokonce hudebně strukturovanou v dvojhlasé antifoně, komponovanou pro přednes. Poukazují na to doslovná opakování určitých frází i určitá komplementarita jednotlivých půlverší, jež byla recipročně zpívána pravděpodobně dvěma lévijskými sbory. Žalm počítá se svátečním procesím (vv. 24, 27), oslavujícím Hospodina za jeho přízeň k izraelskému lidu, za jeho záchranu a mocné činy. K takovéto oslavě patří vzdávání chval (i díků), zpěv i tanec. K takovéto oslavě text zve a nabádá.

Nyní jsme se mohli pustit do výkladu jednotlivých motivů a obrazů, které žalm čtenáři a slavícímu společenství předkládá, které rozpracovává a na kterých lze pozorovat jeho teologické rozvrhy. Výklad tak navazuje na kroky učiněné v předchozích kapitolách práce. Poté, co jsme žalm pochopili jako text i jako báseň se svou logicko-poetickou strukturou, lze se zaobírat, prozkoumávat a interpretovat obsahy a významy motivů, které se v žalmu skrývají, s kterými pracuje. K obrazu textové struktury jsme tak získali i obraz významové struktury.

Jelikož jsme si v průběhu práce všimli hudebních konotací, které žalm nese, bylo nutné se důkladněji zaobírat i touto složkou, která není v samotném textu přímo obsažená, ale pomocí jeho různých náznaků, souvislosti s jinými pravděpodobně zpívanými biblickými texty a kontextu hudebních zvyklostí ve Starověkém Orientu, ji lze předpokládat. Silné rytmické složky si můžeme všimnout i v prosté recitaci žalmu.[144] Došli jsme k zajímavému zjištění, když právě uvědomění si hudební struktury žalmu nám napomůže při

[144] Srov. např. Qual era a denominação de Jesus?, *Salmos 118 em Hebraico (Psalms Chapter 118 in Hebrew)*, https://www.youtube.com/watch?v=ZQsLJl-MpN0 [cit. 7. 6. 2016].

výkladu některých textových a významových nesnází. Názorně to lze pozorovat na vv. 13 a 18, které jsou formulovány značně paradoxně. Na čtenáře dopadá až jistý schizofrenní duch těchto veršů. Pokusili jsme se je interpretovat pomocí jejich významové blízkosti s teologickým pochopením babylónského zajetí jakožto Božího trestu, které se objevuje především v prorockých látkách Hebrejské bible (srov. Iz 1–12; Ez 4–24). Tím však osvětlíme motivy k napsání těchto veršů, ne jejich paradoxnost. Tu lze pochopit, když si uvědomíme, že žalm byl zpíván v dvojhlasé antifoně. Obě dvě fráze, jak ve v. 13, tak ve v. 18, zpívaly recipročně dva různé hlasy, jež se navzájem doplňují a komplementárně vykreslují určitý obraz Hospodina.

Dalším důležitým krokem ve výkladu žalmu bylo poukázání na jeho intertextuální souvislosti jednak s okolními žalmy, jednak s knihami celé Hebrejské bible. Zasadit jej do kontextu. Kromě literární spřízněnosti s Ž 116 a s celou kompozicí egyptských halelů (Ž 113–118) je žalm značně spřízněn s Písní moře z Ex 15, s oslavnou děkovnou písní na Hospodina za jeho vyvedení izraelského lidu z Egypta, a s motivy prorocké knihy Izajáš. Žalm pojednává (obdobně jako celá kompozice Ž 113–118) o Exodu jakožto Boží záchraně, při níž se projevila Hospodinova moc a jeho milosrdenství. Proto jsou také egyptské halely dodnes liturgicky používány v judaismus při svátku Pesach, ale také Sukot, Šavuot i jiných. 118. žalm se však dotýká také Exilu a vyvedení exulantů z Babylóna jakožto druhého Exodu. S pozdními biblickými knihami (Paralipomenon, Ezdráš-Nehemjáš) má pak společné jisté výrazové prvky a zaměření na Sijón, které je však teologicky jinak uchopeno než v těchto knihách.

Probrali jsme žalm jako text, jako báseň a jako píseň. Zbývalo se zaměřit na žalm jakožto svědectví Hospodinovy slávy, které působilo a stále ještě působí jak v judaismu, tak v křesťanství. V důsledku značné bohatosti dějin působení jsme se omezili jen na načrtnutí základních cest, kterými se žalm a jeho interpretace vydaly. Zmínili jsme pseudoepigrafní spis *Závěť Šalomounovu*, citace a narážky v Novém zákoně, novozákonní apokryfní spisy a základní pochopení žalmu v rané církvi a v rabínském judaismu. Křesťanství přejalo z žalmu především dva základní poetické obrazy (úhelný kámen a požehnaného, jenž přichází ve jménu Páně), které ztotožnilo s osobou a příběhem Ježíše Krista. Judaismus zase pracuje s žalmem jako se sváteční liturgickou součástí

celkové kompozice Ž 113–118. Křesťanství prohloubilo a zesílilo eschatologickou perspektivu žalmu, která se v něm nacházela jen latentně. Judaismus ji zase trochu potlačil, když chápe žalm především jako jakési reaktualizování příběhu o vyvedení Izraele z Egypta.

Jako se v žalmu objevuje pohyb od vnějšího k vnitřnímu, tak se i náš výklad pohybuje od vnějšího k vnitřnímu, ačkoliv by se na první pohled mohlo zdát, že je tomu přesně naopak, když se zabýváme nejdříve „surovým" jádrem textu a postupně přibalujeme další, čím dál vzdálenější, významové perspektivy. Zaobírání se samotným textem je důležité, samo o sobě nám však moc neřekne. Začínáme zvnějšku a teprve když přibalujeme další perspektivy a významové roviny, synchronní i diachronní pohledy, dospíváme k pochopení žalmu, k tomu, co nám chce říct. Bez tohoto pohybu bychom se k jádru nedostali. A co je tímto jádrem? Hospodin je zachráncem, ochráncem, ke kterému se člověk může utíkat. Hospodin nás zachraňuje před smrtí či spíše ze smrti, jak to křesťanům bylo ostatně zjeveno v jeho synu Ježíši Kristu. Může nás trestat, pokud se proti němu proviňujeme. Chce nás totiž osvítit, nasměrovat na správnou cestu, vždyť jeho milosrdenství je věčné. K Hospodinu stejně jako žalmista můžeme volat v naší úzkosti, jako i Ježíš volal na kříži (*Eloi, Eloi, lema sabachtani?*). Hospodin je panovníkem nad celou zemí, není Bohem jenom Izraele či církve. Je Bohem každému (viz v. 4), kdo s ním vstupuje do vztahu. V takové chvíli se žalm jeví jako svědectví proti silám nenávisti a chaosu.[145] Hospodin je dobrý, má smysl jej oslavovat, vzdávat mu díky a slávu. K tomu žalm zve. *Spojte sváteční procesí s ratolestmi*, tancujte, *zpívejte*, *plesejte*, *radujte se* a snad i předjímejte budoucí eschatologické naplnění v Boží náruči.

[145] Srov. Frank-Lothar Hossfeld – Erich Zenger, *Psalmen: 101–150*, str. 336.

Seznam zkratek

APil	Akta Pilátova
B21	Bible: překlad 21. století
BHS	Karl Elliger – W. Rudolph (eds.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990.
BKR	Bible Kralická
ČEP	Český ekumenický překlad
ČSP	Český studijní překlad
DesChr	Kristův sestup do pekel
EBR	Hans-Josef Klauck (ed.), *Encyclopedia of the Bible and its Reception*, Berlin: Walter de Gruyter, 2009–
HALOT	Ludwig Koehler – Walter Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, I–IV, Leiden: Brill, 1994–1999
HThKAT	Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament
KJV	King James Version
LUT	Lutherbibel
LXX	Septuaginta
m.Pesachim	Mišna, traktát Pesachim
m.Suka	Mišna, traktát Suka
MT	Masoretský text
NAS	The New American Standard Bible
RSV	Revised Standard Version of the Bible
SkPt	Skutky Petrovy
t.Pesachim	Talmud, traktát Pesachim
TLOT	Ernst Jenni – Claus Westermann, *Theological Lexicon of the Old Testament*, I–III, Peabody: Hendrickson, 1997
TmEv	Tomášovo evangelium

VUL	Vulgáta
Q, ni, pi, hitp, pu, hi, ho	Hebrejské slovesné kmeny

Seznam literatury

Primární literatura

- *A New English Translation of the Septuagint*, New York: Oxford University Press, 2009[2]
- *Bible: Český studijní překlad*, Praha: KMS, 2009
- *Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona*, Praha: Česká biblická společnost, 2008
- *Bible: Překlad 21. století*, Praha: Biblion, 2009
- *Bible Kralická šestidílná: kompletní vydání s původními poznámkami*, Praha: Česká biblická společnost, 2014
- *Biblia sacra: iuxta vulgatam versionem*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994
- *Die Bibel: nach der Übersetzung Martin Luthers*, Berlin: Evangelische Haupt-Bibelgesellschaft, 1991
- Karl Elliger – W. Rudolph (eds.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990
- James H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudoepigrapha*, vol. 1, London: Darton, Longman & Todd, 1983
- Jacob Neusner, *The Mishnah: A New Translation*, New Haven: Yale University Press, 1988
- *New American Standard Bible*, East Brunswick, New Jersey: International Bible Society, 1977.
- *Novozákonní apokryfy I: Neznámá evangelia*, Praha: Vyšehrad, 2001
- *Novozákonní apokryfy II: Příběhy apoštolů*, Praha: Vyšehrad, 2007
- *Pesachim* (The Schottenstein Edition Talmud Bavli), New York: Mesorah Publications, 2005
- Alfred Rahlfs – Robert Hanhart, *Septuaginta: id est vetus testamentum graece iuxta LXX interpretes: duo volumina in uno*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006
- *The Holy Bible: Revised Standard Version Containing the Old and New Testament*, New York: Thomas Nelson & sons, 1953

- *The Holy Bible Containing the Old and New Testaments: King James Version*, New York: American Bible Society, 1985
- Eugene Ulrich (ed.), *The Biblical Qumran Scrolls: Transcription and Textual Variants*, Leiden/Boston: Brill, 2010

Sekundární literatura

- Leslie C. Allen, *Psalms 101–150* (World Biblical Commentary), Waco: Word books, 1983
- Nissim Amzallag, Praise or Antiphonal Singing? The Meaning of להודות revisited, *Hebrew Studies* 56 (2015), str. 115–128
- Nissim Amzallag, The Musical Mode of Writing of the Psalms and its Significance, *Old Testament Essays*, 27/1 (2014), str. 17–40
- Nissim Amzallag – Michal Avriel, Responsive Voices in the *Song of the Sea* (Exodus 15:1–21), *Jewish Bible Quarterly* 40/4 (2012), str. 211–224
- F. I. Andersen, Biconsonantal Byforms of Weak Hebrew Roots, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 82 (1970), str. 270–275
- Lloyd M. Barré, Halĕlû yāh: A Broken Inclusion, *The Catholic Biblical Quarterly* 45 (1983), str. 195–200
- J. Blau, Studies in Hebrew Verb Formation, *Hebrew Union College Annual* 42 (1971), str. 133–158
- Andrew C. Brunson, *Psalm 118 in the Gospel of John: An Intertextual Study of the New Exodus Pattern in the Theology of John*, Tübingen: Mohr, 2003
- Mayer I. Gruber (ed.), *Rashi's Commentary on Psalms*, Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2007
- Hermann Gunkel, *Die Psalmen übersetzt und erklärt*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1926[4]
- Suzanne Haïk-Vantoura, *La musique de la Bible révélée: sa notation millénaire aujourd'hui décryptée*, Paris: Robert Dumas, 1976 (ang. překlad *The Music of the Bible Revealed: The Deciphering of a Millenary Notation*, Berkeley: Bibal Press, 1991)

- Therese Hansberger, „Die Männer Jerusalems sagen von innen: Gesegnet, der Kommt im Namen Adonais“: Zur rabbinischen Rezeption von Psalmen als poetischen und rituellen Texten am Beispiel von Psalm 118, in: Erich Zenger (ed.), *Ritual und Poesie: Formen und Orte religiöser Dichtung im Alten Orient, im Judentum und im Christentum*, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2003
- Elizabeth Hayes, The Unity of the Egyptian Hallel: Psalms 113–18, *Bulletin for Biblical Research* 9 (1999), str. 145–156
- Friedrich Horst, Die Kennzeichen der hebräischen Poesie, *Theologische Rundschau* 21 (1953), str. 97–121
- Frank-Lothar Hossfeld – Erich Zenger, *Psalmen: 101–150* (HthKAT), Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2008
- Jan Hus, *Magistri Iohannis Hus Ennaratio Psalmorum*, Turnhout: Brepols, 2013
- Ernst Jenni – Claus Westermann, *Theological Lexicon of the Old Testament*, I–III, Peabody: Hendrickson, 1997
- Jan Kalvín, *Johannes Calvins Auslegung der Heiligen Schrift in deutscher Übersetzung*, Neukirchen: Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1930
- Page H. Kelley, *Biblical Hebrew: An Introductory Grammar*, Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1992
- Hans-Josef Klauck (ed.), *Encyclopedia of the Bible and its Reception*, Berlin: Walter de Gruyter, 2009–
- Ludwig Koehler – Walter Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, I–IV, Leiden: Brill, 1994–1999
- Thomas O. Lambdin, *Introduction to Biblical Hebrew*, London: Darton, Longman and Todd, 2014
- Joel M. LeMon, Cutting the Enemy to Pieces: Ps 118,10–12 and the Iconography of Disarticulation, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 126/1 (2014)
- H. G. Liddell – R. Scott, *Greek–English Lexicon: with a revised supplement*, Oxford: Clarendon Press, 1996
- Pieter van der Lugt, *Cantos and Strophes in Biblical Hebrew Poetry III: Psalms 90–150 and Psalm 1*, Leiden: Brill, 2014

- Martin Luther, *Das schöne Confitemini: Der 118. Psalm*, Neukirchen: Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1957
- Martin Mark, *Meine Stärke und Mein Schutz ist der Herr: Poetologisch-theologische Studie zu Psalm 118*, Würzburg: Echter Verlag, 1999
- M. Millard, *Die Komposition des Psalter: Ein formgeschichtlicher Ansatz*, Tübingen: Mohr, 1994
- Sigmund Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, Grand Rapids/Cambridge: William B. Eerdmans, 2004
- Jiří Mrázek, *Evangelium podle Matouše*, Praha: Centrum biblických studií / Česká biblická společnost, 2011
- Ja'akov Newman – Gavri'el Sivan, *Judasimus: od A do Z*, Praha: Sefer, 1998
- Blahoslav Pípal, *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*, Praha: Kalich, 2006
- Martin Prudký, *Cvičebnice biblické hebrejštiny*, Praha: Kalich, 2014
- Regina Randhofer, Singing the Songs of Ancient Israel, *Journal of Musicological Research* 24 (2005), str. 241–264
- Gary A. Rendsburg, The Psalms as Hymns in the Temple of Jerusalem, in: James H. Charlesworth (ed.), *Jesus and Temple: Textual and Archaeological Explorations*, Minneapolis: Fortress Press, 2014, str. 95–122
- Rolf Rendtorff, *Hebrejská bible a dějiny: Úvod do starozákonní literatury*, Praha: Vyšehrad, 2000
- S. Safrai, *Die Wallfahrt im Zeitalter des Zweiten Tempels*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1981
- Katharine D. Sakenfeld (ed.), *The New Interpreter's Dictionary of the Bible* II, Nashville: Abingdon Press, 2007
- Jutta Schrötten, *Entstehung, Komposition und Wirkungsgeschichte des 118. Psalms*, Weinheim: Beltz, 1995
- Petr Sláma, *Tanu Rabanan: Antologie rabínské literatury*, Praha: Vyšehrad, 2010
- J. A. Smith, Which Psalms Were Sung in the Temple?, *Music & Letters*, 71/2 (1990), 167–186

- Willem A. VanGemeren (ed.), *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis* III, Carlisle: Paternoster Press, 1997
- ZuzanaVeverková, *Žalm 118 v Novom zákone*, diplomová práce, Praha: ETF UK, 2015
- Cas J. A. Vos, The Psalms as Hymns in a Liturgical Context, *Hervormde Teologiese Studies* 65/1 (2009), str. 8–13
- Bruce K. Waltke – M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1990
- Quentin F. Wesselschmidt (ed.), *Psalms 51–150* (Ancient Christian Commentary on Scripture 8), Downers Grove: InterVarsity Press, 2007
- Erich Zenger, The Composition and Theology of the Fifth Book of Psalms: Psalms 107–145, *Journal for the Study of the Old Testament* 80 (1998), str. 77–102

Internetové odkazy

- Qual era a denominação de Jesus?, *Salmos 118 em Hebraico (Psalms Chapter 118 in Hebrew)*, https://www.youtube.com/watch?v=ZQsLJl-MpN0 [cit. 7. 6. 2016]