

ŽALM 130

1. Historické pozadí vzniku Žl 130 a jeho kontext v Knize žalmů

Žl 130 patří do sbírky 15 tzv. „Poutních písní“ nebo „Písní výstupů“¹ (Žl 120-134). Tyto žalmy byly zřejmě historicky spjaty s poutí do Jeruzaléma, třebaže někteří badatelé kladou jejich vznik rovněž do souvislosti se závěrečným obdobím exilu a s následným návratem do Izraele. Spojení Žl 120-134 s poutí do Jeruzaléma dokládá jak jejich vztah k Siónu, tak jejich silný liturgický kolorit. Můžeme si všimnout, že Žl 120-134 vykazují mnoho společných jazykových a koncepčních rysů, které je vyčleňují v Knize žalmů jako samostatnou skupinu žalmů.² Lze se domnívat, že mnohé žalmy z tohoto poutního žaltáře vznikly jako samostatné hymny v okruhu jeruzalémského chrámu. Pro jejich krátkost se je mohli poutníci lehce naučit při pouti do Jeruzaléma. Možná, že bylo též možné si jednotlivé žalmy zakoupit v písemné podobě (na svitku papyru, popř. pergamenu nebo stříbra) při pouti do Jeruzaléma. Lze předpokládat, že soubor 15 poutních žalmů byl utvořen výběrem z většího množství existujících poutních žalmů pravděpodobně kolem roku 400 v Jeruzalémě, a to jako modlitební kniha pro rodinnou i osobní zbožnost k užívání jak při poutích do Jeruzaléma, tak i při bohoslužbách mimo Jeruzalém.

Podle rabínské tradice (*m. Mid.* 2,5; *b. Sukkah* 51b) patnácti Poutním písním odpovídalo patnáct schodů,³ které vedly ke chrámovému prostranství a na kterých zpívali chrámoví zpěváci z řad levitů. Můžeme si všimnout, že čtyři poutní písně (Žl 122; 124; 131; 133) jsou spjaty se jménem Davidovým a jedna (Žl 127) se jménem Šalomouna, zatímco u ostatních takovýto údaj chybí. Tato jména však nevypovídají ani tak o autorství příslušných žalmů, jako spíše naznačují souvislost těchto žalmů s danými osobami.⁴

Sbírka poutních žalmů vykazuje systematické uspořádání. Člení se do tří skupin po 5 žalmech: Žl 120-124.125-129.130-134. V první a třetí skupině žalmy postupují od nářku (Žl 120, popř. 130) ke chvále (Žl 124, popř. 134). Ve středu obou těchto dvou skupin se nachází dějinně-teologický žalm (Žl 122: město Jeruzalém jako střed a shromaždiště Izraele; Žl 132: Sión a chrám jako místo Boží přítomnosti). Lze pozorovat, že rovněž Žl 127, který tvoří střed druhé skupiny žalmů (Žl 125-129), evokuje tematiku „města Jeruzaléma“ (srov. Žl 122) a „Hospodinova chrámu na Siónu“ (srov. Žl 132). Rámec celé sbírky tvoří dvojice úvodních a

¹ Hebrejské vyjádření הַמְעֻלֹת הַיַּיִר bývá rozličným způsobem překládáno, „Poutní píseň“ (takto *Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona*. Nový zákon, Český ekumenický překlad, Praha: Česká biblická společnost, ³1993, 570), „Píseň stupňů“ (takto *Bible svatá*. Písmo svaté Starého a Nového zákona podle posledního vydání Kralického z roku 1613, Praha: Česká biblická společnost, 1994, 569), „canticum graduum“ (B. FISCHER – *al.* (ed.): *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ³1983, 935). Hebrejské slovo מְעֻלָּה je víceznačné. Zahnuje jednak význam „stupně/schody, které vedou k oltáři (Ex 20,26) a k chrámu (Ez 40,26) nebo k trůnu (1 Král 19,19) a do paláce (2 Král 20,9-11), a jednak je použito k vyjádření cesty z Babylonu (z exilu) zpět do země Izraele (Ezd 7,9).

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

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

⁴ J. HELLER – J. BENEŠ, *Poutní písně: Výklad žalmů 120–134*, Praha: Advent-Orion, 2001, 11 bez odkazu na židovské prameny uvádí, že podle tradice bylo všech 15 poutních písní složeno králem Chizkiášem za jemu přidaných 15 let života.

závěrečných žalmů: v Žl 120-121 uvedené hledání místa bezpečí a ochrany uprostřed nepřátelského světa nachází své naplnění v kultickém společenství na Siónu (Žl 133-134).

2. Problematika literárního druhu, tradice a redakce Žl 130

Žl 130, jenž je jedenáctou „Poutní písní“ (Žl 120-134), je obvykle z hlediska literárního druhu řazen mezi tzv. individuální žalozpěvy/nářky nebo prosebné modlitby o pomoc. Opětovně bývá upozorňováno na původní jednotu Žl 130 a na jeho zakotvení v prostředí kultu. Verše Žl 130,1-6 jsou považovány za vyznání vin jednotlivce před komunitou a následující verše Žl 130,7-8 jsou chápány jako slova vybídnutí s příslibem spásy adresované komunitě. Na jednotu žalmu 130 bývá poukazováno s odkazem na lingvistické prvky. Spojení Žl 130,1-6 se závěrečnými verši Žl 130,7-8 je dokládáno jednak zopakováním výrazů וַיָּפֶן „vina“ (Žl 130,3.8) a יִחַי „doufat“ (Žl 130,5.7) a jednak podobným syntaktickým užitím předložky וַיֵּן „u, s“ (Žl 130,4.7), a to v obou případech v souvislosti se sdělením stěžejního rysu Boha. Nakonec se upozorňuje na skutečnost, že přechod od individuálního ke komunitnímu pohledu je charakteristickým prvkem Písní výstupů (srov. Žl 121-124; 129; 131). Na základě jazykových, strukturálních a obsahových prvků nicméně vychází zřetelně najevo, že verše Žl 130,7-8 je třeba spíše považovat za pozdější redakční doplnění k Žl 130,1-6. Tuto skutečnost dosvědčuje několik pozorování: 1) Přechod od individuální (já) ke kolektivní (Izrael) perspektivě není sice stěžejní indicií redakčního doplnění, avšak v souvislosti s dalšími skutečnostmi zastává svou důležitost. 2) Lze pozorovat, že zatímco se v Žl 130,1-6 toužebně očekává jen odpuštění, v Žl 130,7-8 je očekávání spojeno nejen s projevem milosrdenství, ale i s vykoupením. 3) Můžeme vidět, že zatímco v Žl 130,3-4 jde o všeobecný vztah mezi Bohem a člověkem, v Žl 130,7-8 jde o vztah mezi Hospodinem a Izraelem. 4) Působí nezvykle použití odlišné předložky se slovesem יִחַי „čekat“ (v Žl 130,5 s předložkou וַיֵּן; v 130,7 s předložkou וַיָּפֶן). Primární verze žalmu (Žl 130,1-6) zřejmě vznikla v poexilní době, a to v prostředí, které bylo ovlivněno jak mudroslovnou literaturou (srov. Žl 130,3-4 s antropologií v Job 4,17; 14,4; 15,14; 25,4-6), tak kněžským kultem (srov. kající modlitby v 1 Král 8,46-53; Ezd 9,5-15; Neh 9,6-37). Redakční rozšíření Žl 130,7-8 lze klást do souvislosti s kompozicí sbírky Poutních písní asi kolem roku 400 v Jeruzalémě (viz výše: 2.1. „Poutní písně“ – „Písně výstupů“ [Žl 120-134]), jak je patrné z následujícího Žl 131, kde individuální modlitba obsahuje rovněž zaměření na Izrael pomocí stejné výzvy: „Čekej Izraeli na Hospodina“ (Žl 131,3a).

3. Datace a prostředí vzniku Žl 130

Obvykle je vznik Žl 130 kladen do období poexilního,⁵ a to především s odkazem na jeho literární a teologické charakteristiky. V Žl 130 se setkáváme s výrazovými prostředky, které se objevují v pozdních starozákonních knihách: קָשָׁה „pozorný“ (Žl 130,2), který se vyskytuje dále toliko v 2 Kron 6,40; 7,15, a סְלִיחָה „odpuštění“ (Žl 130,4), se kterým se ve SZ setkáváme již jen v Neh 9,17 a Dan 9,9. Kromě toho si lze všimnout určité blízkosti Žl 130 s kajícími modlitbami v 1 Král 8,46-53; Ezd 9,9-15 a Neh 9,6-37. Z obsahového hlediska Žl 130 vykazuje podobnosti s teologií smíření/odpuštění v 3. knize Mojžíšově a s antropologií knihy Job (srov. Job 4,17; 14,4; 15,14; 25,4-6). Na základě literárních a teologických prvků, které jsou přítomny v textu Žl 130, se lze domnívat, že tento žalm vznikl v poexilní době, a to pravděpodobně v mudroslovně-kněžském prostředí.

⁵ H.-J. KRAUS, *Psalmen*, Bd. II: 60–150 (BK 15/2), Düsseldorf: Neukirchener Verlag, ⁷2003, 1048. Naproti tomu M. DAHOOD, *Psalms*, III. 101-150, AncB 17A, New York: Doubleday, 1970, 235 datuje Žl 130 do období předexilního a na základě terminologických paralel Žl 130 s Žl 86 a domnívá se, že v Žl 130 promlouvá izraelský král.

4. Text a jeho stavba

¹ *Poutní píseň.*

Z hlubin bezedných tě volám, Hospodine,

² *Panovníku, vyslyš můj hlas!*

*Kéž tvé ucho pozorně vyslechne
moje prosby.*

³ *Budeš-li mít, Hospodine, na zřeteli nepravosti,
kdo obstojí, Panovníku?*

⁴ *Ale u tebe je odpuštění;
tak vzbuzuješ bázeň.*

⁵ *Skládám naději v Hospodina,
má duše v něho naději skládá,
čekám na jeho slovo.*

⁶ *Má duše vyhlíží Panovníka
více než strážní jítro,
když drží stráž k jitru.*

⁷ *Čekej, Izraeli, na Hospodina!
U Hospodina je milosrdenství,
hojné je u něho vykoupení,*

⁸ *on vykoupí Izraele
ze všech jeho nepravostí.*

Žl 130 se člení do čtyř oddílů po dvou verších. První dva oddíly (Žl 130,1-2.3-4) se obrací na Hospodina v druhé osobě „ty“, zatímco další dva (Žl 130,5-6.7-8) se zmiňují o Hospodinu ve třetí osobě.⁶ Kromě toho si lze všimnout, že jak první dva, tak rovněž druhé dva oddíly spojuje společná tematika: 1) prosba adresovaná Hospodinu: o pomoc ve stavu nouze (Žl 130,1-2) a o konec stavu nouze (Žl 130,3-4); 2) skládání naděje v Hospodina: důvěra v Hospodinovo vyslyšení (Žl 130,5-6) a Hospodinovo spásné jednání (Žl 130,7-8). Na základě obsahu a tématu lze však vidět též strukturální uspořádání žalmu do čtyř oddílů ve schématu aba'b'. V prvním (Žl 130,1-2) a třetím oddílu (Žl 130,5-6) hovoří modlíci se o své činnosti (volat; doufat/čekat), zatímco druhý (Žl 130,3-4) a čtvrtý (Žl 130,7-8) oddíl obsahují výpovědi o Božím jednání (odpuštění hříchů, vysvobození z provinění). Nakonec lze pozorovat, že i když Žl 130 předpokládá jednotlivce jako modlíciho se (Žl 130,1-6), jeho završení s vybudnutím Izraele v Žl 130,7-8 vypovídá o kolektivní perspektivě.⁷ Takto je poukázáno na skutečnost, že zkušenost jednotlivce s Hospodinem slouží jako model pro chápání vztahu Hospodina ke komunitě. Úzkou spojitost mezi Žl 130,1-6 a 130,7-8 potvrzuje obraz Hospodina, který je znázorněn jednak jako „odpuštění“ (Žl 130,4a) a jednak jako „milosrdenství“ (Žl 130,7b) a „vykoupení“ (Žl 130,7c), a který odpovídá sebepředstavení Hospodina v Ex 34,6 a prosbě Mojžíše v Ex 34,9.

5. Výklad textu

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

Žalm začíná metaforickým údajem místa, jímž žalmista charakterizuje svou situaci nouze. Výraz מְעַמְקִים „hlubiny“, který se v hebrejském textu SZ objevuje již jen čtyřikrát (Žl 69,3.15; Iz 51,10; Ez 27,34), a to pokaždé ve významu „vodní hlubiny“, znamená chaotické

⁶ S. L. TERRIEN, *The Psalms: Strophic Structure and Theological Commentary*, Grand Rapids, MI – Cambridge: Eerdmans, 2003, 838 člení text žalmu na tři strofy: 130,1b-3.4-6.7-8.

⁷ Podobný přechod od individuální ke kolektivní perspektivě se objevuje též v Žl 129.

síly, které ohrožují lidský život zničením a z kterých se člověk není schopen sám zachránit. Jaké trápení tyto hlubiny vod konkrétně představují, není blíže specifikováno. Otázka v Žl 130,3 nicméně dává najevo, že „hlubiny“ mají souvislost s hříšností žalmisty (srov. Žl 32; 51). Jsou obrazem velikého neštěstí a bídy. Možná, že hlubiny zde odkazují na „podsvětí“ (srov. Jon 2,3: לְשׂוֹלַיִם), které je symbolem oblasti smrti a tudíž vzdálenosti od Boha a od jeho spásného působení. V Žl 130,1b tedy předkládá obraz vzdálenosti/nepřítomnosti Boží ve vertikálním obrazu světa, tj. zcela dole, daleko od Hospodina, jenž trůní v nebi.⁸ Je pozoruhodné, že stav nouze je popsán tak obecným a stručným způsobem pomocí jednoho výrazu, třebaže ve většině modliteb nářků ve Starém zákoně je mu věnován velký prostor (srov. Žl 69,15-16; 88,7). Tato skutečnost činí žalm ideálním pro přednášení ze strany nuzného/trpícího nehledě na bližší stav jeho těžkostí.⁹

Úpěnlivým a naléhavým שְׁמַעֲנִי „vyslyš“ (Žl 130,2a) se obrací žalmista na Boha, který jediný jej může zachránit ze stavu, ze kterého není schopen se sám dostat.¹⁰ Svým voláním dává žalmista najevo, že nehledě na svou situaci nouze/vzdálenosti od Boha, spoléhá se na to, že Bůh nejen uslyší jeho volání o pomoc, ale rovněž je vyslyší.¹¹ Volání o vyslyšení v Žl 130,2, které odpovídá formulacím v individuálních prosbách (srov. např. Žl 86,6; 140,7; 143,1), je שְׁמַעֲנִי „úpěnlivou prosbou o slitování/projevení přízně“ (Žl 130,2c). V tomto žalmu není ve skutečnosti žádáno nic konkrétního od Hospodina, nýbrž pouze projev jeho přízně, což smí být známka toho, že jestliže tuto přízeň někdo od Hospodina obdrží tak, pak jeho činnost bude následovat. Svou úpěnlivou prosbou žalmista dává najevo svůj postoj bezmezné důvěry vůči Bohu. Na Boha, kterého vzývá jako יְיָ „Hospodin“ (Žl 130,1b.3a.5a.7a.b), se žalmista rovněž obrací třikrát vyjádřením אֱלֹהֵי „Pane“ (Žl 130,2a.3b.6a). Toto oslovení se nesmí jednoduše interpretovat jako titul Boha „Pán“ nebo jako variace tetragrammatonu, avšak je třeba na ně pohlížet jako na osobní oslovení ve smyslu „můj pane“, které vyjadřuje zvláštní osobní vztah k Hospodinu ve shodě s jeho použitím v žalozpěvech a ve slovech vyznání důvěry.

5.2. Proba o konec stavu nouze (Žl 130,3-4)

Žalmista se ve svém stavu nouze neodvažuje přímo formulovat svou konkrétní prosbu. Místo toho se však zmiňuje pomocí rétorické otázky (Žl 130,3b), jež je uvedena podmínkovou větou ve 3. osobě (Žl 130,3a), o všeobecné hříšnosti člověka¹² a tím o jeho existenciální situaci před Bohem (srov. Žl 51,7; 143,2).¹³ K vyjádření hříšnosti je použit výraz יָוֵץ, který je ústředním termínem pro lidské provinění v exilní a poexilní době a který pohlíží na hřích jako přivozené neštěstí, které s sebou nese hrozivé následky. Viny zde nejsou blíže specifikovány. Použitý plurál v textu zdůrazňuje velké množství hříchů, kterými je člověk vinen a které nejsou Hospodinu skryty.

⁸ Srov. Žl 120, kde podle horizontálního obrazu světa je vzdálenost/nepřítomnost Boží evokována pobytem modlícího se „na konci“ světa (Mešech se nachází v blízkosti Kaspického moře; kmeny Kédarců sídlí na arabském poloostrově).

⁹ L. C. ALLEN, *Psalms 101–150* (WBC 21), Waco, Tex.: Word Books, 1983, 195: „The description of calamity in such general and brief terms made the psalm ideal for recitation whatever the precise trouble of the sufferer might have been.“

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

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

¹² Ve verši Žl 130,3 se setkáváme s narážkami na motiv soudního procesu: 1) „uchovávat viny“, tj. vést o nich záznam v registru zločinců; 2) „obstát“, tj. pravděpodobně ve smyslu předem prohraného soudního procesu (srov. Žl 76,8; Jer 49,19; 50,44).

¹³ Viz také Gn 6,5.11-12; 8,21; Job 4,17; 14,4; 15,14; 25,4-5; Př 20,9; Kaz 7,9.

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

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

Výpověď ve verši Žl 130,4b není zcela jednoznačná, jelikož uvozující spojovací částice לְמַעַן může mít jak účelový význam,¹⁴ tak rovněž účinkový význam.¹⁵ Pasivní tvar slovesa יָרָא (nifal) „být obávaný“ bývá rozličným způsobem interpretován. Mnozí badatelé se domnívají, že účelem odpuštění je pobídka k uctívání Boha (srov. Dt 10,20),¹⁶ a tak se zvětšuje počet ctitelů Boha. Dále bylo navrženo, že účelem odpuštění je pobídka k bohabojnosti, tj. pobídka k lítosti a předsevzetí se polepšit.¹⁷ Jako nejvhodnější se jeví interpretace s účinkovým významem výrazu לְמַעַן, podle které odpuštění vede k pravému poznání Boha (srov. Ez 16,59-63; Řím 2,4: „Boží dobrota tě vede k pokání“). Boží odpuštění, které je nevídaně vzácným a nesmírným darem, vzbuzuje v člověku, který je zakusil, uctívou bázeň. Bohabojnost je důsledkem odpouštění. Skrze odpuštění Bůh tvoří víru, jelikož bázeň ve Starém zákoně je charakteristickým rysem vztahu člověka k Bohu a tak synonymem k pojmu „víra“. Náležité chování toho, kdo má bázeň před Hospodinem, je důvěra v něj a jeho spásné jednání. Skutečnost, že spojovací částici לְמַעַן v Žl 130,4b je zapotřebí chápat ve významu účinkovém, vychází zřetelně najevo s následujícími verši Žl 130,5-6, které objasňují bohabojnost jako postoj důvěřivého skládání naděje v Hospodina.

¹⁴ Srov. *Bible*. Překlad 21. století, vedoucí projektu A. Flek, Praha: Biblion, 2009, 762: „aby tě lidé v úctě chovali“.

¹⁵ Srov. *Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona*. Nový zákon, Český ekumenický překlad, Praha: Česká biblická společnost, ³1993, 571: „tak vzbuzuješ bázeň“.

¹⁶ F. NÖTSCHER, *Die Psalmen*, Würzburg: Echter, 1947, 282: „Die gnädige Verzeihung fördert die Gottesehrung“.

¹⁷ R. KITTEL, *Psalmen*, KAT 13, Leipzig: D. Werner Scholl, ⁵⁻⁶1929, 402.

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

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

Verš Žl 130,6 znovu jako předchozí slova žalmu zdůrazňuje postoj důvěřivého a odevzdaného upnutí se žalmisty na Hospodina, od kterého očekává spásné jednání. Titul *אֲדֹנָי* „Pán“ (Žl 130,6a) vyjadřuje stejně jako v přecházejících verších (Žl 130,2a.3b) zvláštní osobní vztah žalmisty k Hospodinu. Intenzita očekávání spásného Hospodinova jednání ze strany žalmisty je vyjádřena obrazným příměrem o strážnících, kteří v temnotě nebezpečné noci vyhlíží svítání, které s naprostou jistotou nastane a které tak noc ukončí. Tento obraz připomíná rozličné starozákonní tradice. V první řadě může odkazovat na události, kdy ráno Hospodin projevil své spásné jednání ve prospěch svého lidu (Ex 14,24; Žl 46,6). Kromě toho smí činit narážky na zvyklost, podle které bylo ráno časovým okamžikem, kdy se konalo soudní shromáždění a kdy byla vynesena právní rozhodnutí (2 Sam 15,2; Jer 21,12). V neposlední řadě se hodí zmínit, že obraz jitra jako konce noci, může čerpat ze zvyklosti chrámových pobožností jako projevů soukromé zbožnosti, kdy modlíci se ve svatyni očekávali ranní červánky jako znamení Hospodinova zjevení (srov. Žl 57,9; 108,3).

5.4. Pobídka adresovaná Izraeli (Žl 130,7-8)

Žalmista, který s veškerou vroucností a odevzdaností skládá neoblomně svou naději v Hospodina a s dychtivostí očekává jeho spásné jednání (Žl 130,5-6), se v Žl 130,7a obrací na Izrael a vybízí ho, aby se stejným postojem jako on „čekal na Hospodina“. Tato výzva je odůvodněna dvěma výpověďmi o základních charakteristikách Hospodina ve formě substantivního spojení, které poukazují na stálou platnost těchto jeho příznačných rysů. První výpověď charakterizuje Hospodina slovem *חֶסֶד* (Žl 130,7b). Základní význam tohoto výrazu je vzájemná věrnost/loajalita smluvních partnerů. Tento termín dává najevo, že mezi Hospodinem a Izraelem existuje vztah sounáležitosti, na který se Izrael může zcela důvěřivě spolehnout. Jedná se o vztah milosrdné, laskavé a shovívavé lásky (srov. Žl 103,8) Hospodina vůči Izraeli, který jej nabádá k patřičné odpovědi (srov. např. Mich 6,8). Druhá výpověď, která charakterizuje Hospodina slovem *פְּדוּת* „vykoupení“ (Žl 130,7c), zřetelně objasňuje, v čem se osvědčuje Hospodinova láska vůči Izraeli. Sloveso *פָּדָה* „vykoupit“ se ve Starém zákoně objevuje jednak v souvislosti s „vykoupením z otroctví“ (srov. Ex 21,8; přeneseno na vykoupení Izraele z egyptského otroctví: Dt 7,8; 9,26; 13,6; 15,15; 21,8; 24,18; 2 Sam 7,23; Mich 6,4) a jednak ve spojitosti s vyplacením „odstupného/vyrovnaní“ místo očekávaného trestu smrti (srov. např. Lv 27,27-29; Ž. 49,8-9.16). Pozoruhodné je, že zájem v Žl 130,7-8 není soustředěn ani na výši výkupné částky a ani jejího příjemce, nýbrž je zaměřen na

původce vykoupení¹⁸ a na výsledek jeho mocného jednání. Hospodin tedy „ze své milosrdné lásky“ (Žl 130,7b) osvobozuje Izrael ze všech „jeho provinění/nepravostí“ (Žl 130,8b). Nakonec si lze všimnout určité gradace v textu žalmu: Hospodin není pouze připraven odpustit hříchy minulosti (Žl 130,4), nýbrž je rovněž připraven projevit milosrdnou lásku v budoucnosti a vysvobodit Izrael z otroctví veškerých jeho hříchů a pohrom, které jsou s nimi spojeny (Žl 130,8). Žádný hřích, žádná překážka nebude nikdy stačit k tomu, aby Boží lid byl oddělen od nesmírné Boží přízně a jeho věrné lásky (srov. Řím 8,38-39).

6. Žl 130 v Matoušově evangeliu

Nový zákon sice neobsahuje žádnou doslovnou citaci Žl 130, nicméně lze v něm objevit několik míst, která činí narážku na jeho text. Dodatek „Loci citati vel allegati“ řeckého vydání Nového zákona Nestle-Aland, který obsahuje seznam citovaných nebo spřízněných míst Starého zákona v Novém zákoně, uvádí celkem pět novozákonních míst, která obsahují narážku na Žl 130. Verš Mk 2,7 je kladen do souvislosti s Žl 130,4, verš Řím 3,24 je spojován s Žl 130,7 a ve vyjádřeních v Mt 1,21, Tt 2,14 a Zj 1,5 je spatřován odkaz na Žl 130,8.¹⁹ Naproti tomu lze pozorovat, že verze řeckého Nového zákona „Greek New Testament“ v seznamu narážek a slovních paralel starozákonních míst v Novém zákoně uvádí pouze dva texty Nového zákona, které odkazují na Žl 130, a to verše Tt 2,14 a Zj 1,5, které obsahují narážku na Žl 130,8.²⁰ Naše pozornost se nyní zaměří na použití Žl 130 v Matoušově evangeliu. Z výše uvedené statistiky se dovídáme, že Matoušovo evangelium obsahuje pouze jeden výslovný odkaz na Žl 130, a to ve verši Mt 1,21, kde je učiněna narážka na jeho závěrečný verš Žl 130,8.

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

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

¹⁸ Začátek verše Žl 130,8 obsahuje emfatické waw: וַיְהִי „a on je to, kdo“.

¹⁹ B. ALAND – al. (ed.): *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ²⁷2001, 789.

²⁰ B. ALAND – al. (ed.): *The Greek New Testament*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ⁴1998, 896.

²¹ Židovská teologie ví o tajuplném jmenování jména Mesiáše před stvořením světa. Srov. H. L. STRACK – P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, I, München: C. H. Beck 1922, 64.

textem Žl 130,8, jak vychází najevo z podobnosti obou formulací. Pokud pak jde o jejich vzájemné rozdílnosti, ty je třeba připsat redakční činnosti evangelisty Matouše.²²

V první řadě si můžeme všimnout, že Matouš nahrazuje sloveso λυτρώομαι „vykoupit; osvobodit, zachránit“ slovesem σῶζω „zachránit; vysvobodit“ (srov. Sdc 13,5), aby tak vytvořil užší spojení s významem jména Ἰησοῦς.²³ Evangelista předpokládá znalost významu jména Ἰησοῦς v jeho hebrejské podobě u svých čtenářů, jak dokládá výraz γάρ.²⁴ Adresátem Matoušova evangelia byli patrně křesťané v oblasti Syrské Antiochie, kteří pocházeli zejména ze židovství. Skutečnost, že etymologie jména Ἰησοῦς byla známa mimo Palestinu, dosvědčuje Filón Alexandrijský (asi 20 př. Kr. – po roce 40 po Kr.), který podává výklad tohoto jména následujícím způsobem: Ἰησοῦς δὲ σωτηρία κυρίου (*De mutatione nominum* 121). Překvapivě však působí tvrzení týkající se obsahu spásy, kterou tento syn Marie, jenž byl evangelistou Matoušem představen jako Syn Davidův (Mt 1,1) a Kristus/Mesiáš (Mt 1,1.16.17.18), přinese. Skutečnost, že očekávaný Mesiáš bude vysvoboditelem svého lidu, bylo rozšířenou nadějí v židovském národě. Neobvyklá je však výpověď, že spasí členy lidu „z jejich hříchů“. Třebaže by bylo možné spojit dokonce toto s národně-politickým osvobozením, evangelista Matouš a čtenáři jeho evangelia nemohli vytvářet snadno tuto asociaci po roce 70, kdy byl dobyt Jeruzalém a zničen chrám. Židovské texty hovoří o tom, že Mesiáš odstraní hříchy (Žšal 17,22-25) nebo je bude soudit (1 Hen 62,2; 69,27-29), avšak ne o tom, že hříchy odpustí. Mesiánská doba může, ale nemusí být chápána jako doba, která je prosta hříchu.²⁵ V židovské literatuře srovnatelnými texty jsou pouze T. Levi 18,9, kde za očekávaného kněžského Mesiáše ustanou hříchy, 11 QMelch 2,6-8, kde smíření a zbavení viny nastane skrze Melchizedecha, a 1 Hen 10,20-22, kde archanděl Michael dostává za úkol očistit zemi od veškeré nespravedlnosti a špatnosti. Očekávané vysvobození z hříchů, o kterém hovoří text Mt 1,21, tedy přesahuje veškerá židovská mesiánská očekávání a zahrnuje hlubší význam. Můžeme pozorovat, že evangelista Matouš používá několikrát sloveso σῶζω, aby ukázal naplnění tohoto významu. Záchrana, kterou Ježíš zprostředkovává v Matoušově evangeliu, se může týkat vysvobození z fyzického nebezpečí, a to jak utonutí (Mt 8,25: utišení bouře; Mt 14,30: Petr kráčí po vodě), tak nemoci (Mt 9,21-22: žena trpící krvotokem). Lze si všimnout, že na tento spásný charakter Ježíšovy činnosti odkazuje tvrzení v Mt 27,42. Ve verši Mt 1,21 je však andělem ohlášena záchrana explicitně „z hříchů“. Takto Matouš hned na začátku svého evangelia představuje Ježíše s působivou mocí, která je vyhrazena pouze Bohu. Tuto charakteristiku pak dále rozvíjí v evangeliu. Ve vyprávění o uzdravení ochrnutlého (Mt 9,1-8) je Ježíš představen, jak nejen uzdravuje nemocného, ale též mu odpouští hříchy (Mt 9,6: „abyste však věděli, že Syn člověka má moc na zemi odpouštět hříchy“; srov. Žl 130,4). Hodná povšimnutí je skutečnost, že evangelista Matouš v tomto příběhu uzdravení vynechává tvrzení, že hříchy může odpouštět jenom sám Bůh (Mk 2,7; Lk 5,21). Touto redakční činností se chce vyhnout jakémukoliv myšlenkovému vyvozování, že Ježíš není Bůh a tudíž nemůže odpouštět hříchy. Zatímco v Žl 130,8 je to Hospodin, kdo bude jednat jako vysvoboditel z hříchů, v Mt 1,21 je tato Boží spásonosná aktivita vztažena na Ježíše. Uvedením výrazu αὐτός v emfatické pozici na začátku věty Mt 1,21b evangelista Matouš vyzdvihuje, že je to Ježíš a nikdo jiný, kdo zachrání svůj lid. On, který je představen jako „Bůh s námi“ v Mt 1,23, je Bohem, který není staticky přítomen, nýbrž je Bohem, který je přítomen ve své spásonosné aktivitě. Dále pak Matouš ve svém evangeliu nabízí objasnění, jak se konkrétně uskuteční tato spása od hříchů. Toto odpuštění je provedeno skrze Ježíšovo sebedarování v smrti nabídnuté

²² D. A. HAGNER, *Matthew 1-13*, WBC 33A, Dallas: Word Books, 1993, 19 se domnívá, že evangelista Matouš zde možná používá targumickou verzi textu Žalmu.

²³ S paronomázií, což je hromadění nebo alespoň opakování téhož slovního základu ve výrazech těsně nebo i volněji k sobě patřících, se setkáváme rovněž v souvislosti se jménem Šimona Petra v Mt 16,18.

²⁴ V řeckém textu Sir 46,1 můžeme pozorovat, že stejná etymologie je vztažena na Jozua.

²⁵ STRACK – BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, 73-74.

jako výkupné oběti za hříšníky (srov. Mt 20,28), jak dokládají slova ustanovení eucharistie při poslední večeři (Mt 26,28: „má krev... prolévá se za mnohé na odpuštění hříchů“).

Mezi další redakční úpravy textu Žl 130,8 patří nahrazení vyjádření τὸν Ἰσραήλ formulací τὸν λαὸν αὐτοῦ „svůj lid“ v Mt 1,21b. Mnozí exegeté zastávají názor, že se zde vyjádření „svůj lid“ vztahuje k Izraeli, ke starozákonnímu lidu Božímu,²⁶ jak by mohl naznačovat rodokmen v Mt 1,1-17, avšak lze se spíše domnívat, že jak evangelista Matouš, tak rovněž čtenáři jeho evangelia spatřují v této výpovědi hlubší smysl, který zahrnuje jak židy, tak i pohany, tj. lid mesiánského krále, který je jak synem Davida, tak synem Abraháma (srov. Mt 1,1). Tento pohled potvrzuje v první řadě prohlášení o přenesení Božího království na nový lid, které nechává evangelista zaznít na adresu velekněží a starších lidu (Mt 21,23): „Vám bude Boží království odňato a bude dáno národu, který ponese jeho ovoce“ (Mt 21,43). Dále pak si lze všimnout, že tato interpretace odpovídá specifické tendenci odkazů evangelisty Matouše na Ježíšovu církev (Mt 16,18) a na království Ježíše, Syna člověka (Mt 13,41; 16,28; 20,21). Nakonec můžeme pozorovat, že evangelista Matouš přenesením motivu „odpuštění hříchů“ z Janova křtu pokání na slova ustanovení eucharistie (viz Mt 3,2: „Obraťte se, neboť se přiblížilo nebeské království“; Mt 26,28: „neboť toto je má krev smlouvy, která se prolévá za všechny na odpuštění hříchů“)²⁷ dává najevo, že Ježíšovi učedníci vytváří jeho lid, který je zachráněn od svých hříchů a který nyní zahrnuje rovněž pohany.²⁸

Nakonec zasluží pozornost dvě redakční úpravy evangelisty Matouše v samotném závěru textu Žl 130,8. Navzdory skutečnosti, že výraz πᾶς náleží mezi oblíbená slova Matoušova evangelia (Mt 129; Mk 68; Lk 158),²⁹ evangelista jej z Žl 130,8 nepřebírá. Kromě toho výraz ἀνομία „nezákonost, protizákonný čin, nepravost“ v Žl 130,8 je nahrazen slovem ἁμαρτία „hřích, provinění“. Tyto změny smí prozrazovat použití tradice, která je obsažena rovněž v Lk 1,77: τοῦ δοῦναι γυνῶσιν σωτηρίας τῷ λαῷ αὐτοῦ ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν αὐτῶν „dát jeho lidu poznání spásy v odpuštění jejich hříchů“. Použití výrazu ἁμαρτία může být též ovlivněno formulacemi raných křesťanských vyznání (1 Kor 15,3; 1 Petr 3,18). Kromě toho je toto slovo vhodnějším výrazovým prostředkem než slovo ἀνομία, které se v Matoušově evangeliu objevuje v polemickém kontextu (Mt 7,23; 13,41; 23,28; 24,12). Výraz ἁμαρτία „hřích“ tedy jasným způsobem vymezuje, čeho se týká vysvobození, které přinese Ježíš, syn Marie.

7. Význam

Žl 130 je mezi křesťany známý pod označením „*De profundis*“, což jsou jeho úvodní slova v latinském překladu. Jedná se o šestý ze sedmi kajících žalmů církve (Žl 6; 32; 38; 51; 102; 130; 143), jenž je užíván v liturgii zvláště v obřadech za zemřelé.³⁰ Toto církevní seskupení žalmů má původ v 6. století a je spjato s Cassiodorem, který ve svém díle *Expositio in Psalmos*, jež má charakter velkého vědeckého komentáře, jako první sedm kajících žalmů zřetelně označil za zvláštní skupinu (CCh.SL 97,71,43-47). Žl 130 se těšil mimořádné vážnosti již v patristické době. V první řadě lze jmenovat Augustina, jehož zájem o Žl 130 dosvědčuje jak jeho výklad v díle *Enarrationes in Psalmos* (PL 37,1696-1703), tak jeho filosoficko-autobiografický spis *Confessiones* (2,3,5), kde činí opětovně narážky na něj (PL

²⁶ Srov. A. SAND, *Das Evangelium nach Matthäus*, RNT 1, Regensburg: Pustet, 1986, 48; U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, Bd. I (EKK I/1), Zürich – Neukirchen: Benziger – Neukirchener, 2002, 149.

²⁷ Srov. paralelní texty: Mk 1,4: „Když Jan Křtitel vystoupil na poušti, hlásal křest pokání na odpuštění hříchů.“; Mk 14,24: „A řekl jim: „Toto je má krev smlouvy, která se prolévá za všechny“; Lk 3,3: „Šel do celého okolí Jordánu a hlásal křest pokání na odpuštění hříchů.“; Lk 22,20: „Stejně tak vzal i kalich, když bylo po večeři, a řekl: „Tento kalich je nová smlouva potvrzená mou krví, která se za vás prolévá.“

²⁸ Srov. Např. W. D. DAVIES – D. C. ALLISON, Jr., *I (ICC)*, London – New York: T & T Clark, 1988, 210; D. A. HAGNER, *Matthew 1-13*, 19-20.

²⁹ Srov. dále U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, 69-70.

³⁰ „Dřívější pravidlo“ sv. Františka (1221) mimo jiné uvádí, že klerici (bratři) mají denně za zemřelé bratry recitovat *De Profundis* (Žl 130) s modlitbou Otčenáš.

32,677). Kromě toho můžeme uvést Řehoře Velikého (kolem r. 540 – 604), jednoho ze čtyř západních učitelů církve a jedné z největších postav na papežském stolci, který se podrobně zabývá Žl 130 ve svém díle *In septem psalmos poenitentiales expositio* (PL 79,630-641). Zájem o Žl 130 v období středověku dokládá anglický filozof Alkuin (734 – 804), zakladatel a organizátor středověkého školství, který ve svém spisu *Enchiridion seu expositio pia ac brevis in Psalmos Poenitentiales, in Psalmum CXVIII et Graduales* (PL 100,569-640) poskytuje dvakrát výklad k Žl 130 (PL 100,592-594 a 632-633). Rovněž v době reformace se Žl 130 těšil popularitě. Tento žalm patřil k nejoblíbenějším žalmům Luthera. Podle Žl 130 složil svůj proslulý kající hymnus „Aus tiefer Not schrei ich zu dir“.³¹ Martin Luther nazval žalmy 32, 51, 130 a 143 jako „pavlovské žalmy“, a to kvůli jejich teologické blízkosti k listu Římanům (zvláště Řím 3 a 5). O Theodorovi Bezovi se říká, že zemřel (13. října 1605) se slovy verše Žl 130,3 na rtech. Pozornost rovněž zaslouží receptce Žl 130 v hudbě. Cantata no. 38, „Aus tiefer Not schrei ich zu Dir“, jejímž autorem je německý hudební skladatel a virtuózní houslista Johann Sebastian Bach (1653 – 1706), který je považován za jednoho z největších hudebních génů všech dob, je rozšíření hymnu zkomponovaného Lutherem, jenž parafrázuje Žl 130. V římskokatolické písňové tradici lze Žl 130 zaslechnout ve známé písni „Z hlubokosti své těžkosti“. V protestantské tradici české se ozývá v bratrské písni „Voláme z hlubokosti“ od Jana Blahoslava.³² Žl 130 inspiroval nejen básníky období humanismu, kteří jej parafrázovali (např. Sir Thomas Wyatt [1503 – 1542], lyrický básník, dvořan a diplomat ve službách Jindřicha VIII.), ale poskytl titul přinejmenším dvěma literárním dílům moderní doby. Významný irský spisovatel a básník Oscar Wilde (1854 – 1900) je autorem díla *De Profundis*, které zahrnuje zápisky z jeho vězení a jeho intimní korespondenci z roku 1897 (dílo bylo publikováno po autorově smrti v roce 1905). Jedná se o Wildeovu zповěď i obranu, proti nespravedlnosti a nelidskosti anglických zákonů a celému trestnímu systému, který ho za homosexualitu odsoudil k dvouletému vězení.³³ Autorem druhého díla s titulem *De Profundis*, které obsahuje úvahu nad událostmi fašismu (vzniklo v roce 1944 ve Friuli), je italský žurnalista a spisovatel Salvatore Satta (1902 – 1975).³⁴

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

8. Otázky

1. Které jsou tzv. „poutní písně/žalmy“ nebo „písně výstupů/stupňové žalmy“? Proč se takto nazývají? Kolik jich je? Jakou roli tato číslovka zastává ve SZ?
2. Jak je možné chápat výraz „hlubiny“ v Žl 130,1?
3. Jak lze interpretovat vyjádření „u tebe je odpuštění“ v Žl 130,4a? V jakých souvislostech se objevují výrazy „odpuštění“ a „odpustit“ ve SZ?
4. Jaký význam má Žl 130 pro Nový zákon (kde se s ním v něm setkáváme)?
5. Jaký je význam Žl 130 mezi křesťany? Které významné osoby dějin se Žl 130 zabývaly, popř. které významné osoby dějin se tímto žalmem nechaly inspirovat?

³¹ V roce 1524 Luther vydal zpěvník náboženských písní pro zpěv ve sboru s 23 hymny, k nimž náleží „Aus tiefer Not schrei ich zu Dir“.

³² Srov. J. HELLER – J. BENEŠ, Jiří: *Poutní písně*, 102.

³³ O. WILDE, *De profundis: Zápisky ze žaláře v Readingu a čtyři listy*, z německého a anglického vydání přeložil Antonín Starý, Olomouc: Votobia, 1995.

³⁴ S. SATTA, *De profundis*, Milano: Adelphi, 2003.