

„Sál mín heldur sér fast við þig, hægri hönd þín styður mig“

Um innrömmun sem stílbragð í Sálmi 63.2–9

Kirkjuárið 2020–2021 var ný textaröð, þriðja textaröð, lögð til grundvallar þeim ritningarlesturum og guðspjallstextum sem lesnir voru í guðspjónustum þjóðkirkjunnar.¹ Þema síðasta sunnudags kirkjuársins einkennist alla jafna af áherslu á guðsríkið handan þessa heims. Þannig kemur t.d. þráin eftir lausn frá þjáningum þessa heims og vonin um eitthvað betra í guðsríkinu fram í ritningartextum síðasta sunnudags kirkjuársins 2019–2020 sem fylgdi textaröð A. Oftar en ekki er þessi þrá sett í samhengi hugmyndarinnar um dómsdag eða hinstu tíma. Síðasta sunnudag kirkjuársins í hinni nýju þriðju textaröð 2020–2021 kvað hins vegar við nýjan og jákvæðari tón. Þá var lexía dagsins úr Slm 63, v. 2–9. Áherslan í þessum texta liggur fyrst og fremst á lofgjörð og tjáningu trúartrausts en án nokkurrar vísunar í dómsdag eða líf handan þessa heims. Reyndar veltur það á túlkun viðtakandans á v. 4a,² „miskunn þín er mætari en lífið,“ hvort talið sé að þar vísi skáldið til lífs handan þessa heims í faðmi Drottins. Að neðan verða færð rök fyrir því að svo sé ekki en ekki er útilokað að slík túlkun hafi haft áhrif á textaval perikópunefndar sem af þeim sökum hafi álitnið sálminn vera að e-u leyti í samræmi við venjubundið þema síðasta sunnudags kirkjuársins.

Við undirbúningsvinnu höfundar að prédikun út frá ritningartextum síðasta sunnudags kirkjuársins 2020–2021, þóttist hann sjá að ljóðræn bygging sálmsins í versum 2–9 væri úthugsuð, þannig að vel væri hægt að líta á v. 2–9 sem

¹ Um þróun textaraðanna í samhengi kirkjuársins og þróunar regluritasafnsins, sjá Sigurjón Árne Eyjólfsson, „Textaraðirnar og kirkjuárið í sögulegu ljósi,“ *Ritröð Guðfræðistofnunar* 48/2019, bls. 61–74. Það að perikópunefnd þjóðkirkjunnar skyldi kynna þriðju textaröðina til sögu, eftir að textaröð C hafði ekki verið notuð um árabíl, er að mörgu leyti jákvætt, m.a. vegna þess að þar með eykst fjöldi og fjölbreytileiki þeirra ritningartexta, sem söfnuðurinn fær að heyra og sem prestar fá tækifæri til að leggja út af. Þriðja textaröðin var „sett inn á heimasíðu kirkjunnar til reynslu“ „með það fyrir augum að prestar gætu kynnt sér textaröðina áður en hún kæmi til formlegrar afgreiðslu“ (Kristján Valur Ingólfsson, formaður perikópunefndar, innlegg á Facebook-síðu Prestafélags Íslands 21. apríl 2021). Biskup Íslands hefur gefið það út að allar athugasemdir um textavalið séu vel þagnar. Vandinn sem perikópunefnd stendur frammi fyrir í vali texta fyrir ákveðna textaröð felst fyrst og fremst í því að velja saman viðeigandi texta, þ.e.a.s. texta sem endurspeglar þema viðkomandi tíma í kirkjuárinu eða inntak viðkomandi sunnudags, en ekki síður að ganga svo frá málum að textarnir „tali saman“ innbyrðis, styðji hver annan í því markmiði að setja fram ákveðinn boðskap. Það er kannski helst í þessu síðastnefnda tilliti sem athugasemdir um textavalið eiga í einstaka tilvikum rétt á sér. Kristján Valur bendir á að „[a]llar perikópunefndir frá 1994 hafa fylgt þeirri meginreglu að lestraráðir þjóðkirkjunnar skuli fylgja lestraröðum nágrannakirknanna á Norðurlöndum og evangelísku [sic] kirknanna í Þýskalandi. Fyrirmyndir að textum og breytingum á þeim eru fyrst og fremst komnar þaðan.“ Til stendur að lestraráðirnar þrjár, endurskoðuð fyrsta og önnur lestraröð ásamt hinni þriðju, verði lagðar fyrir prestastefnu til umfjöllunar og afgreiðslu (sama heimild).

² Þegar talað er um v. 2a, 3b, 4c o.s.frv. stendur „a“ fyrir fyrstu setninguna í versinu, „b“ fyrir aðra setninguna o.s.frv.

sjálfstæða, samhangandi heild, bæði hvað form og innihald varðaði. Að því leyttinu til væri val þessara versa sem lexíu fullkomlega réttlætánlegt. Innihaldslegir þættir spila augljóslega stórt hlutverk í þeirri ákvörðun að láta v. 10–12 ekki fylgja með í lexíunni, því að bölbænir yfir óvinum henta tæplega sem „eftirspil“ kirkjuársins í kristinni kirkju.³ V. 2–9 mynda aftur á móti samstæða heild, sem setur fram tjáningu á trúartrausti og lofgjörð, sem er í sjálfu sér vel til fundið fyrir síðasta sunnudag kirkjuársins, því lokálnuna í v. 9 mætti túlka sem eins konar samantekt á eðli þess sambands Guðs og manns sem öll tilvera kirkjunnar hvílir á og snýst um: „Sál mín heldur sér fast við þig, hægri hönd þín styður mig.“ Hin úthugsaða bygging textans kann þar fyrir utan að gefa vísbendingu um mögulega fleiri en eitt skref í tilurðarsögu textans. Í ljósi þess að um nýjan texta í lestraröðum þjóðkirkjunnar er að ræða verður í þessari grein reynt að varpa ljósi á guðfræði textans, sér í lagi m.t.t. viðhorfs skáldsins til lífsins, eins og það birtist í v. 4 í tengslum við „miskunn“ Guðs, sem og það hvernig skáldið virðist beita stílbragði innrömmunar sem grundvallarreglu í samsetningu textans í Slm 63.2–9 sem hverfist um lofgjörð skáldsins í miðju hans.

Sálmur 63 í Biblíunni frá 2007 og bygging hans eftir ljóðlínunum

Slm 63 er þýddur með eftirfarandi hætti í biblíuþýðingunni frá 2007 (B2007):

(1 Sálmur eftir Davíð þá er hann var í Júdaeyðimörk.)

A	B
2 Drottinn, þú ert minn Guð, hold mitt þráir þig,	/ þín leita ég. Sál mína þyrstir eftir þér, / í vatnslausu landi, skrælnuðu af þurrki.
3 Þannig hef ég litast um eftir þér í helgidóminum	/ til að sjá mátt þinn og dýrð.
4 [Því að] miskunn þín er mætari en lífið.	/ Varir mínar skulu vegsama þig.
5 Þannig mun ég lofa þig á meðan ég lifi,	/ hefja upp hendurnar í þínu nafni.
6 Ég mettast eins og af feitmeti	/ og með fagnandi vörum lofar þig minnur minn
7 Þá er ég minnst þín í hvílu minni,	/ hugsa um þig á næturvökunum.
8 Því að þú komst mér til hjálpar,	/ í skugga vængja þinna fagna ég.
9 Sál mín heldur sér fast við þig,	/ hægri hönd þín styður mig.
(10 Þeir sem sækjast eftir lífi mínu	/ munu sjálfir hverfa í djúp jarðar.
11 Þeir munu verða ofurseldir sverðseggjum,	/ verða sjakölum að bráð.
12 En konungurinn mun gleðjast yfir Guði, af því að munni lygaranna verður lokað.)	/ hver, sem sver við hann, skal fagna /

³ Erich Zenger bendir á að varast þurfi að hneykslast um of á hinum ofbeldisfullu lýsingum í v. 10–12. Hafa verði í huga að þessi orð séu óskir, settar fram af sjónarhóli fórnarláms, og þar að auki setji sá sem biður sjálfan sig ekki í hlutverk geranda (Erich Zenger, *Psalmen: Auslegungen 3 — Dein Angesicht suche ich*, Freiburg, Basel og Wien: Herder, 2003, bls. 40).

Sálmurinn er 11 vers fyrir utan yfirskriftina í v. 1 og skiptist í tvo merkingarlega aðgreinda hluta, v. 2–9, þar sem skáldið setur fram trúartraust sitt og lofgjörð í ljósi eigin reynslu af hjálpræði Guðs, og v. 10–12, þar sem allt aðrir strengir eru hrærðir en þar sér sálmaskáldið fyrir sér að óvinum þess verði refsað og að þeir hljóti grimmilegan dauðdaga, sem í raun er bölbæn. Í lokaversinu er konungurinn síðan óvænt nefndur til sögu og óvinirnir í v. 10 og 11 eru skilgreindir sem „lygarar“ hverra munni verði lokað. Það er erfitt að sjá augljós innihaldsleg tengsl á milli v. 10–12 og sálmsins að öðru leyti og að neðan mun koma í ljós að formleg bygging sálmsins undirstrikar skilin á milli textahlutanna.

„Konungurinn“ í v. 12 vekur fyrst og fremst hugrenningatengsl við Davíð, sem nefndur er í yfirskrift sálmsins: „Sálmur eftir Davíð þá er hann var í Júdaeyðimörk.“ Með yfirskriftinni er sálmurinn tengdur við frásögnina í 1Sam 23 þegar Davíð flýr undan Sál konungi og leggst út ásamt mönnum sínum í óbyggðum Júda en yfirskriftin hlýtur að teljast síðar til komin en sálmurinn sjálfur að megingerð. Í augum þeirra sem álíta sögulegar aðstæður sálmsins vera réttarfarslegar, eða sjá fyrir sér að skáldið hafi leitað hælís í musterinu, tákna „konungurinn“ dómsvaldið.⁴

Ritskýring hebreskra ljóðatexta

Það hefur lengi verið samdóma álit fræðimanna að „bragfræði“ hebreskra ljóða sé byggð á grundvallarreglu „hliðstæðunnar“ eða *parallelismans*,⁵ þ.e.a.s. þeirri reglu að viss atriði í textanum kallist á, allt frá orðum upp í ljóðlínur eða jafnvel erindi. Hliðstæðurnar eru ekki endilega samstæðar að merkingu, þær geta einnig verið andstæður ellegar að þær seinni bæti upplýsingum við hinar fyrri, svo að dæmi sé tekið. Adele Berlin lítur á ramma (*inclusio*), sem nær utan um allan textann, sem eina tegund af hliðstæðu. Hún útvíkkar þannig skilninginn á hliðstæðum, sem brautryðjandinn Robert Lowth greindi fyrst og fremst í samliggjandi vershelmingum og ljóðlínnum.⁶ Hún fjallar aðeins um *inclusio* sem ramma utan um sálm í heild sinni en Wilfred Watson bendir á að innrömmun er einnig beitt til þess að ramma inn textahluta eða erindi. Hann skilgreinir *inclusio* sem eina tegund af stílbragði endurtekningarinnar sem hafi það séreinkenni að vera aðeins endurtekið einu sinni.⁷ Walter Bühlmann og Karl Scherer nefna hins vegar þrefalda endurtekningu í Am 6.1–7 sem dæmi um *inclusio*.⁸

⁴ Sjá t.d. umfjöllun hjá Zenger, *Psalmen*, og Beat Weber, *Werkbuch Psalmen I: Die Psalmen 1 Bis 72*, Stuttgart, Berlin, Köln: Verlag W. Kohlhammer, 2001.

⁵ Sjá t.d. Klaus Seybold, *Poetik der Psalmen*, Stuttgart: Kohlhammer, 2003; Adele Berlin, *The Dynamics of Biblical Parallelism*, Bloomington: Indiana University Press, 1985; Wilfred G.E. Watson, *Classical Hebrew Poetry: A Guide to its Techniques*, JSOT Supplement Series 26, Sheffield: JSOT Press, 1984.

⁶ Adele Berlin, *Dynamics*, bls. 132.

⁷ Wilfred G.E. Watson, *Classical Hebrew Poetry*, bls. 283. Hann notar einnig hugtakið „envelope figure“ um innrömmun, með vísun í R.G. Moulton. Hvað þetta varðar tel ég að nauðsynlegt sé að gera ráð fyrir þeim möguleika að eitt og sama orðið sé notað í fleiri en einum ramma en það virðist mér vera tilfellið í Slm 63. Það er þá ekki viðkomandi orð eitt og sér sem myndar rammann heldur í samspili með öðrum orðum. Þannig getur einn ramm samanstaðið af orðunum A+B (í setningu x) og A+C (í setningu y) en annar ramm af setningu x og setningu y, sem inniheldur einnig orðið A.

⁸ Walter Bühlmann og Karl Scherer, *Sprachliche Stilfiguren der Bibel: Von Assonanz bis Zahlenspruch — Ein Nachschlagewerk*, 2. endurbætt útgáfa, Monographien und Studienbücher, Giessen: Brunnen Verlag, 1994, bls.

„Endurtekning“ í þessu sambandi merkir ekki endilega að sama orðið eða sama setningin séu endurtekin; stundum er um merkingarlega hliðstæðu að ræða, t.d. með notkun samheitis eða sama orðstofns. En innrömmun getur einnig falist í merkingarlegri andstæðu, líkt og í Jes 38.10–20, þar sem „miðbik ævidaga minna“ í byrjun kallast á við „alla ævidaga okkar“ í lokin.⁹

Frá því að straumhvörf urðu í sálmarannsóknnum með rannsóknnum Hermanns Gunkels og kenningum hans um sálmatægingundir á grundvelli formlegra og innihaldslegra tegundareinkenna hafa sálmarannsóknir að meira eða minna leyti haft niðurstöður hans sem útgangspunkt. Hefðbundin sálmaritskýring miðar yfirleitt að því að ákvarða ljóðræna byggingu, boðskap, sálmatægingund og — ef mögulegt er — lífsaðstæður (þ. *Sitz im Leben*) sálmsins. Í þýskum sálmarannsóknnum hefur rutt sér til rúms aðferðafræðileg nálgun sem miðar að málfræðilegri og bókmenntafræðilegri greiningu og túlkun á byggingu viðkomandi sálms, merkingu og innra hlutverki einstakra hluta hans og tengsla þeirra hvers við annan, sem og tilgangi sálmsins í bókmenntalegu og sögulegu samhengi sínu.¹⁰ Þrátt fyrir að gengið sé út frá nokkuð fastmótaðri röð rannsóknarskrefa er grunnhugmynd þessarar nálgunar þó sú að nýta beri hverjar þær aðferðir eða áherslur sem hafa komið fram og kunna að koma fram í almennum málvísindum og bókmenntafræði til rannsókna á bókmenntatextum ef þær geta mögulega varpað nýju ljósi á gamlatestamentistextana. Sem dæmi má nefna notkun þess gagnlega greiningartóls sem málgjörðakenningin getur verið (e. *speech act theory*).¹¹

32. Þeir taka þrefalda endurtekningu í Am 6. 1–7 sem dæmi um *inclusio*: „In der Form einer Inclusio wird der Zusammenhang von Schuld und Geschick ironisch verdeutlicht: Die sich an der «Spitze» der Völker wissen (V. 1 b) und «Spitzenöle» beanspruchen (V. 6 b), dürfen «an der Spitze» ins Exil marschieren (V. 7 a).“

⁹ Sbr. Jón Ásgeir Sigurvinsson, Hiskijas Psalm: Ein Ausdruck des Vertrauens und Dankes des Königs als Bitte des Volkes und Grundlage der Hoffnung, doktorsritgerð í guðfræði, Hugvísindasvið Háskóla Íslands, 2019. Aðgengileg á vefnum *Opin vísindi*: <https://opinvisindi.is/handle/20.500.11815/1459>. Innrömmun sálmsins í Jes 38.10–20 með hugtökum, sem eru að hluta til andstæð, styður þann skilning Adele Berlin, að *inclusio* sé ein tegund hliðstæðu eða *parallelismus*.

¹⁰ Nálgunin sem hér er vísað til byggist á bókmenntafræðilegri aðferðafræði við ritskýringu ljóðatexta G.t. sem Hubert Irsigler hefur sett fram á breiðum grunni málfræðilegrar og bókmenntafræðilegrar ritskýringar. Hún byggist fyrir sitt leyti á og þróar bókmenntafræðilega aðferð Wolfgangs Richters (*Exegese als Literaturwissenschaft: Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1971) sem hafði frásagnar- og spámannatexta G.t. sem útgangspunkt. Sem dæmi um ritskýringu einstakra sálma á grundvelli þessarar nálgunar má nefna eftirfarandi höfundar: Hubert Irsigler, *Psalm 73: Monolog eines Weisen — Text, Programm, Struktur*, ATSAT 20, St. Ottilien: EOS Verlag, 1984; Thomas Hieke, *Psalm 80: Praxis eines Methodenprogramms — Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung mit einem Gattungskritischen Beitrag zum Klageged des Volkes*, ATSAT 55, St. Ottilien: EOS Verlag, 1997; Jón Ásgeir Sigurvinsson, Hiskijas Psalm. Á sama aðferðafræðilega grunni stendur Sigurður Örn Steingrímsson, *Tor der Gerechtigkeit: Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung der sogenannten Einzugsliturgien im AT — Ps 15; 24,3–5 und Jes 33,14–16*, ATSAT 22, St. Ottilien: EOS Verlag 1984.

¹¹ Málgjörðakenningin (e. *speech act theory*) er málheimspekikening, fyrst sett fram af John L. Austin, *How to Do Things with Words*, Oxford: Clarendon Press 1962 (2. útg. 1975), en þróuð áfram og líklegast þekktust í meðförum Johns R. Searles, *Speech Acts*, Cambridge: Cambridge University Press 1969; John R. Searle, „A Classification of Illocutionary Acts“, *Language in Society* 5/1976, bls. 1–23. Þar sem kenningin fjallar um það hvernig tungumálið er ekki aðeins notað til að miðla upplýsingum, heldur einnig til þess að framkvæma hluti (þess vegna „málgjörð“) og hafa áhrif á aðra, er hún áhugavert verkfæri til þess að reyna að greina hvaða áhrif sálmahöfundur vill hafa með setningum sálmsins. Hubert Irsigler, „Psalm-Rede als Handlungs-, Wirk-, und Aussageprozess: Sprechaktanalyse und Psalmeninterpretation am Beispiel von Psalm 13“, *Neue Wege der Psalmenforschung: Festschrift für Walter Beyerlin*, ritstj. K. Seybold og E. Zenger, (HBS 1), Freiburg i. Br., Basel, Wien: Herder, 1995, bls. 63–104, aðlagði málgjörðakenninguna að sálmatextum G.t. og flokkun hans á málgjörðum á mismunandi plönnum textans hefur verið talsvert beitt síðan þá, sér í lagi í þýskum fræðaheimi, sjá t.d. að neðan tilv. í Susanne Gillmayr-Bucher, *David*.

Í seinni tíð hefur sú mjög svo áhugaverða þróun átt sér stað að beina augum í auknum mæli að hlutverki og stöðu einstakra sálma innan Saltarans sem sálmasafns og þ.a.l. þeim boðskap sem kann að vera fólgin í samsetningu hans eins og hann stendur í lokagerð sinni með 150 sálma.¹² Á hvaða þáttum áhersluþunginn lendir í athugunum einstakra fræðimanna á einstökum sálum er hins vegar afar misjafnt og fer t.d. eftir því hvers eðlis skrif þeirra eru. Ef þau eru kaflar í *kommentar* (skýringarriti) þá skiptir máli hverjar áherslurnar í þeirri kommentararöð eru og hvort henni sé fyrst og fremst beint að fræðimönnum eða leikmönnum. Stuttar greinar í tímaritum setja mönnum augljóslega vissar skorður. Heildræn greining á texta eins meðalsálms m.t.t. til forms og innihalds er svo umfangsmikið verk og tímafrekt að það er helst að fólk ráðist í slíkt í doktorsrannsóknum. En jafnvel í slíkum tilfellum getur áherslan í rannsókninni verið aðallega á einum þætti frammar öðrum. Dæmi um slíkt er doktorsrannsókn Zbigniew Zieba á Slm 63 en þar er lögð megináhersla á greiningu á innihaldinu á grundvelli myndhverfinga og óeiginlegrar málnotkunar í sálminum og samiburði við myndmál í öðrum textum í Saltaranum og spámannaritunum.¹³

Sálmur 63 í rannsóknarsöggunni

Hermann Gunkel, faðir nútímasálmarannsókna, fannst ekki aðeins skorta tengsl á milli v. 2–9 og 10–12, heldur hefur hann umfjöllun sína um Slm 63 í skýringarriti sínu með svohljóðandi orðum: „Sá texti, sem varðveist hefur, virðist vera samhengislaus.“¹⁴ Hann bendir síðan á ýmis atriði í textanum sem aðrir ritskýrendur á undan honum höfðu einnig hnotið um. Versin og ljóðlínurnar séu illa tengdar líkt og útlimir „úr liði“ og að í textanum sé í raun ekkert sem atviksorðið „þannig“ (*kēn*) í v. 3 og 5 geti skírskotað til,¹⁵ svo að dæmi sé tekið. Gunkel kemst að þeirri niðurstöðu að v. 12a,b, sem fjallar um konunginn og er hálfgerð bæn fyrir honum, sé viðbót og þar að auki hafi nokkur vers flust til vegna mistaka afritara. Til þess að bæta úr þessari „óreiðu“ leggur hann til flutning á viðkomandi versum á sína upprunalegu staði. Úr því verður til eftirfarandi versaröð: 2, 3, 7–9, 5, 6, 4, 10, 11, 12c. Þar með eru textahlutarnir einnig settir í „réttu“ röð í samræmi við það mat Gunkels að hér sé um harmljóð einstaklings að ræða.¹⁶

Gunkel leggur rannsóknir sínar á byggingareinkennum mismunandi sálmategunda til grundvallar þegar hann tekur ákvarðanir um að breyta sálminum sem hann skilgreinir sem harmljóð einstaklings. Þó að rannsóknir hans á hebreskum sálmategundum hafi vissulega verið grundvallandi og að miklu leyti í fullu gildi hvað varðar helstu einkenni tegundanna, þá verður að teljast hæpið að grípa til svo viðamikilla aðgerða á sálmi á grundvelli þeirra líkt og Gunkel

¹² Sálmar eru 151 talsins í grísku þýðingunni Septúagintu.

¹³ Zbigniew Zieba, *Psalms 63: A Study of its Imagery and Theology in the Context of the Psalter*, Durham Theses, Durham University. Aðgengileg undir Durham E-Theses Online: <http://etheses.dur.ac.uk/577/>.

¹⁴ Hermann Gunkel, *Die Psalmen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968 (1. útg. 1929), bls. 266.

¹⁵ Sem er reyndar ekki rétt, sjá að neðan í megintexta.

¹⁶ Zieba, *Psalms 63*, bls. 231, bendir einnig á að Hans Schmidt og Luis Jacquet hafi hliðrað ljóðlínunum sálmsins.

gerir í tilfelli Slm 63.¹⁷ Uppveðraðir yfir hinum nýju uppgötvunum, sem leiddu í ljós að hver sálmattegund hafði sín tegundareinkenni sem hægt var að setja fram á kerfisbundinn hátt, má segja að Gunkel og fleiri hafi kannski gengið of langt í því að ákveða hvað heyrði og heyrði ekki til hverri sálmattegund fyrir sig, svo að ekki sé minnst á þá lensku sumra gamlamenteisfræðinga á 19. og fyrri hluta 20. aldar að fella fagurfræðilega palladóma um „góðan“ og „slæman“ kveðskap.¹⁸ Efasemdir Gunkels varðandi v. 12a.b eru hins vegar, að mati höfundar, réttlætanager. Það er ekki fráleitt að ímynda sér að ritstjórinn, sem bætti við yfirskriftinni, hafi einnig bætt þeim setningum við.¹⁹ Hvort bölbænin, sem beðin er óvinunum í v. 10.11.12c sé einnig viðbót við v. 2–9, er ómögulegt að staðhæfa. Fyrir þeim sem halda á lofti því sjónarmiði að sálmurinn sé tjáning manns, sem leitað hafi hælís í musterinu undan ofsóknum ellegar hafi haft betur í dómsmáli — mögulega þar sem hann var borinn röngum sökum, sbr. v. 12c — eru v. 10–12 vísbendingin um raunverulega ástæðu þess að skáldið leitar Guðs í musterinu og lofar hann síðan fyrir veitta hjálp. Það mælir hins vegar á móti slíkri túlkun að lýsingin á þrengingum skáldsins í v. 2 er almenn og inniheldur engar vísbendingar um óvini, dómsmál eða rangar sakargiftir.

Hugmyndir Gunkels o.fl. um „lýtaaðgerðir“ á Slm 63 hafa almennt ekki fengið hljómgrunn meðal fræðimanna enda eru þær byggðar á veikum grunni og — í tilfelli Gunkels — á fyrirframgefni hugmynd um tegund sálmsins og uppröðun textans í samræmi við hana. Þar með er girt fyrir þann möguleika að sálmurinn sé í raun og sann sérstakur, ekki vegna afritunarmistaka heldur kannski vegna þess að hann sé tiltölulega ungur og gagnert saminn sem hluti af því tilbeiðslu- og íhugunarriti sem Saltarinn varð á endanum en ekki fyrir tiltekna sögulegar aðstæður í musterinu í Jerúsalem, hvort sem er fyrir eða eftir herleiðingu (6. öld f.Kr.). Í samhengi slíkrar „sviðsmyndar“ væri ekki fráleitt að ímynda sér að v. 2–9 mynduðu upphaflega heild í anda þakkar- og lofgjörðarsálma einstaklings. Við þann sálm hefði síðan bölbæninni í v. 10.11.12c verið bætt og að lokum, þegar sálmurinn var tekinn upp í sálmasafn tileinkað

¹⁷ Þetta er skólalabókardæmi um hættuna, sem því getur fylgt að gefa sér textategundina fyrirfram.

¹⁸ Sbr. t.d. umfjöllun Rudolfs Smends um Bernhard Duhm: Rudolf Smend, *Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhunderten*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1989, bls. 125. Þar tekur hann dæmi um gildishlaðinn dóm af hálfu Duhms. Í skýringarriti sínu við Jeremía kemst Duhm að þeirri niðurstöðu að Jer 31.31nn geti ekki verið höfundarverk spámansins sjálfs en ekki nóg með það, heldur gerir hann lítið úr textanum á grundvelli stíls höfundarins, sem hann metur þannig: „schlechter, schleppender, unpräziser Stil“ („lélegur, þunglamalegur og ónákvæmur stíll“): Bernhard Duhm, *Das Buch Jeremia*, Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament 11, Tübingen, Leipzig: J.C.B. Mohr (P. Siebeck), 1901. Smend tekur fram að gildishlaðið mat Duhms hafi ekki fengið góðan hljómgrunn. Í ritskýringu á sálmunum var Duhm jafnvel enn miskunnarlausari í dómum sínum. Smend vitnar í „illræmdan“ dóm Duhms um Slm 119 sem „innihaldslausustu afurð sem nokkurn tíma hefur litað pappir svartan“. Þessi hlið á Duhm sem ritskýranda hafi m.a. orðið til þess að enski biblíufræðingurinn Arthur Samuel Peake skrifaði um hann: „Where a biblical writer is not lucky enough to please him, he may be so occupied with scolding him for his incompetence, his bad Hebrew, his slipshod style, his odious feelings, or his objectionable ideas, that he almost forgets to expound the text he has in front of him“ (Smend, *Deutsche Alttestamentler*, bls. 126). Hermann Gunkel á það einnig til að kveða upp dóma um hversu vel sálmar séu kveðnir. Það leiðir hann í tilfelli Slm 63 til þeirrar niðurstöðu að textinn, eins og hann stendur, sé svo samhengislaus að hann geti ekki hafa verið saminn þannig sem ein, upprunaleg heild.

¹⁹ Zenger, *Psalmen*, bls. 37, veltir upp þeim möguleika að v. 12ab megi rekja til ritstjóra sem þannig hafi viljað skapa tengsl við Slm 61.7n.

Davíð („Davíðssaltara“), hafi yfirskriftinni og v. 12a.b verið bætt við og sálmarinn með því móti lagður Davíð í munn á flótta undan Sál í óbyggðum Júda og honum bætt við annan Davíðssaltarann, Slm 51–72.

Í skýringarritum leggja menn þó ógjarnan í slíka bókmennta- og/eða ritstjórnarrýni²⁰ í tilfelli einstakra sálma enda oft á litlu að byggja og rýmið til umfjöllunar sem skýringarrit (þ.e. *kommentarar*) veita lítið en öðru máli gegnir um fræðirit sem helguð eru rannsókn á aðeins einum sálmi (e. *monography*). Það veltur þó vissulega á útgangspunkti rannsóknarinnar af hálfu ritskýrandans sjálfs hvort hann er meðtækilegur fyrir slíkum bollaleggingum eða ekki. Og sá útgangspunktur getur hvort sem er verið fræðilegur eða jafnvel trúarlegur.²¹ Frá fræðilegum sjónarhóli væri hægt að segja að forsendurnar fyrir ritstjórnarrýni í tilfelli stutts sálmatexta væru einfaldlega of veikburða til þess að það hefði eitthvað upp á sig að setja fram slíkar tilgátur, sbr. gagnrýnina á nálgun Gunkels hér að framan. Það er margt til í því en á móti mætti benda á að vandinn felist kannski fyrst og fremst í ótímabærum ályktunum sem byggjast á of veikum forsendum en ekki því að ómögulegt sé að greina einstaka þætti í tilurðarsögu sálmatexta. Bókmenntarýni ljóðatexta er hins vegar vandasamari en bókmenntarýni frásagnartexta þar sem samhengi og flæði textans, tvítekningar og breyting á sjónarhorni og umfjöllunarefni geta gefið skýrar vísbendingar um það hvar textaheild byrjar og endar, hvar um innskot er að ræða o.s.frv. Í hefðbundinni aðferðafræði ritskýringar G.t. er byrjað á því að ákvarða viðfangsefnið á grundvelli textarýni²² og í kjölfarið á grundvelli bókmenntarýni.²³ Í tilfelli ljóðatexta hefur reynsla höfundar sýnt að ekki er hægt að líta á niðurstöður texta- og bókmenntarýnnar sem endanlegar fyrr en nákvæm greining á ljóðrænni byggingu hefur farið fram því að sú greining getur leitt í ljós misfellur í textanum sem eru augunum huldar við hefðbundinn lestur og hafa ekki komið í ljós við samanburð á lesháttum.²⁴

Greining ritskýrenda á ljóðrænni byggingu Sálmis 63

Afar mismunandi er hvernig ritskýrendur nálgast það verkefni að ritskýra Davíðssálma í skýringarritum en það fer í raun eftir þeim línunum sem lagðar eru í útgáfu hvernar ritskýringarraðar fyrir sig, enda getur tilgangur skýringarritanna verið afar misjafn; þótt fræðimenn séu markhópur einnar ritraðar og efnistöð hennar miðist við fræðilega umfjöllun um frumtextann á málvísindalegum

²⁰ Bókmenntarýni = þ. *Literarkritik*; e. *literary criticism*; ritstjórnarrýni = þ. *Redaktionskritik*; e. *redaction criticism*.

²¹ Trúarlegur útgangspunktur væri t.d. sá að trúa því og ganga út frá því sem vísu, þrátt fyrir vísbendingar um hið gagnstæða, að Davíð konungur væri höfundur sálmannanna sem honum eru eignaðir og að yfirskrift sálms, líkt og í tilfelli Slm 63, lýsi raunverulegum sögulegum aðstæðum höfundarverksins. Slíkir hugmyndafræðilegir fjótrar útiloka vissar niðurstöður fyrirfram.

²² Textarýni (þ. *Textkritik*) felst í því að ákvarða þann texta sem til rannsóknar er með því að rannsakandinn tekur afstöðu til mismunandi leshátta í handritum eða fornum þýðingum sem og til tillagna fræðimanna um breytingar á textanum þar sem hann virðist á e-n hátt skaddaður.

²³ Bókmenntarýni (þ. *Literarkritik*) felst m.a. í því að ákvarða hvar textaheild byrjar og endar og hvort það gæti ósamræmis í textanum sem bent geti til þess að hann sé samsettur, þ.e.a.s. ekki afurð eins og sama höfundar upphaflega, sbr. Georg Fohrer o.fl., *Exegese des Alten Testaments: Einführung in die Methodik*, Heidelberg, Wiesbaden: Quelle & Meyer, 1993 (6. útg.), 45nn.

²⁴ Sbr. Jón Ásgeir Sigurvinsson, Hiskijas Psalm.

grunni, kann tilgangur annarrar ritraðar að vera sá að „gera boðskap biblíu-textans lifandi svo að hugur nútímalesenda megi uppljómast og trú þeirra dýpka“.²⁵

Ekki er nokkur leið að fá yfirsýn yfir allt það efni sem ritað hefur verið um Davíðssálma²⁶ en gott dæmi um hefðbundna nálgun á sögurýna ritskýringu þeirra í ritskýringarröð á ensku er að finna í röðinni Word Biblical Commentary (WBC).²⁷ Byrjað er á því að setja fram þýðingu á textanum í samræmi við skiptingu hans í ljóðlínur ásamt bragfræðilegri skilgreiningu (skv. henni eru flestar ljóðlínur Slm 63 3+3, þá samanstendur ljóðlínan af tveimur vershellingum sem hafa hvor um sig þrjú áhersluatkvæði).²⁸ Við þýðinguna eru settar fram athugasemdir (e. *notes*) um textarýni, þ.e. um leshætti, sem og örstuttar athugasemdir um ýmis setningarfræðileg eða merkingarfræðileg álitamál í textanum sem hafa áhrif á þýðinguna. Þar á eftir kemur kafli um form, byggingu og samhengi sálmsins (e. *form/structure/setting*) en honum fylgir kafli með ítarlegri athugasemdum um hvert vers sálmsins (e. *comment*). Loks lýkur ritskýringunni á því sem á að vera heildræn útskýring (e. *explanation*) á eðli sálmsins, tegund og boðskap, gjarnan með samanburði við aðra texta, sem og tilgátu um sögulegar aðstæður hans. Það gefur augaleið að ritskýrandinn hefur ekki mikið rými til þess að kafa í öll smáatriði eða lýsa byggingu flókens ljóðatexta á sex blaðsíðum, líkt og settar eru undir ritskýringu Slm 63 í WBC. Greining á ljóðrænni byggingu miðast aðallega við greiningu á fjölda áhersluatkvæða í ljóðlínunum og hvernig þær skiptast í helminga eða hluta.

Í öðrum skýringarritum leggja ritskýrendur áherslu á greiningu sálmsins í erindi eða kafla (þ. *Strophe; Stanza*) auk greiningarinnar í ljóðlínur og ljóðlínuhelminga/-hluta. Beat Weber, svo að dæmi sé tekið, skiptir sálminum í fjóra kafla (I = v. 2–3; II = v. 4–6; III = v. 7–9; IV = v. 10–12).²⁹ Hann leggur áherslu á þá sannfæringu sína, sem taka má undir, að hin ljóðræna bygging sé

²⁵ Robert L. Jr. Hubbard og Robert K. Johnston, „Foreword“, *Psalms, Understanding the Bible Commentary Series*, Grand Rapids, MI: Baker Books, 2012, bls. xii.

²⁶ Zieba, *Psalms 63*, gefur þó mjög gott yfirlit yfir helstu rannsóknir, sér í lagi *kommentara*.

²⁷ Marvin E. Tate, *Psalms 51–100*, Word Biblical Commentary 20, Dallas: Word, Incorporated, 1998, bls. 123–129.

²⁸ Slík greining kallast „áherslugreining“ (þ. *akzentuierende Analyse*; e. *accentual analysis*).

²⁹ Beat Weber, *Werkbuch Psalmen I: Die Psalmen 1 Bis 72*. Stuttgart, Berlín, Köln: Verlag W. Kohlhammer, 2001, bls. 281. Hann bendir á að margir vilja skipta sálminum í þrjú erindi í samræmi við greiningu A.R. Cereskos (v. 2–5; 6–9; 9–12) og er þá staðsetning orðsins „sál mín“ túlkuð sem merki um skiptingu textans en á annan hátt en Weber gerir sjálfur (*napš* kemur þá fyrir tvisvar í v. 6–9, í upphafs- og lokaversi þess hluta, og rammur þá í raun þann hluta inn; sjá Zieba, *Psalms 63*, bls. 234, sem andmælir greiningu Cereskos og færir fyrir því innihaldsleg rök að v. 6 eigi heima í kaflanum 3–6). Susanne Gillmayr-Bucher, „David, Ich und der König“, *Horizonte biblischer Texte: Festschrift für Josef M. Oesch zum 60. Geburtstag*, ritstj. Andreas Vonach og Georg Fischer, OBO 196, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, setur fram mjög áhugaverða skiptingu á sálminum í fjóra kafla á grundvelli flokkunar H. Irsiglers á málgjörðum (sbr. nmgr. 10 hér að ofan) þannig að hún verður lítillga frábrugðin þeirri sem Weber setur fram (I = v. 2–4a; II = v. 4b–6; III = v. 7–9; IV = v. 10–12). J.P. Fokkelman, *The Psalms in Form: The Hebrew Psalter in its Poetic Shape*, Leiden: Deo Publishing 2002, bls. 71, skiptir hins vegar sálminum í sex erindi í framsetningu sinni: I = v. 2–3; II = v. 4–5; III = v. 6–7; IV = v. 8–9; V = v. 10–11; VI = v. 12. Fokkelman hefur nokkuð til síns máls. Það er mjög algengt í hebreskum sálum að tvær ljóðlínur myndi ljóðlínupar sem er ein eining bæði hvað ljóðræna byggingu og innihald áhrærir. Greining Fokkelmans á ýmsum sálum leiðir þetta t.a.m. í ljós (sbr. Slm 14; 15; 19; 20; 64 m.a.) en gott dæmi um sál sem byggist á þessu grunnlögmáli er sálmur Hiskía konungs í Jes 38.10–20, sbr. Jón Ásgeir Sigurvinsson, Hiskijas Psalm. Ef Slm 63.2–9 er skipt í ljóðlínupör án þess að taka v. 10–12 með í reikninginn má út úr því sjá spegilmynstur þar sem lofgjörðin í v. 5 stendur ein sem miðja textans: „Þannig mun ég lofa þig á meðan ég lifi, / hefja upp hendurnar í þínu nafni.“

ekki aðeins fagurfræðilegs eðlis heldur einnig merkingarberandi.³⁰ Undir yfirskriftinni „Poesie und Struktur“ setur hann fram athugasemdir um ýmis atriði sem hafa áhrif á ljóðræna byggingu hvers sálms, svo sem leiðarstef, myndmál og endurtekningar. Aðalleiðarstef textans er að hans mati *napsī*, „sál mín“, sem komi einu sinni fyrir í hverjum kafla sálmsins og bindi þannig textann saman. Hann bendir einnig á samtenginguna *ķī*, sem kemur þrisvar fyrir, og skapar að hans mati tengsl á milli lofgjörðar Drottins annars vegar og hins vegar lokun lygamunnanna (v. 12) — sem sé þá mótsögn við hana. Hann bendir réttilega á þá athyglisverðu staðreynd að sex af þrettán ljóðlínunum hefjist á k-hljóði og skapi þannig hálfgerðt upphafsrim.³¹ Þá má hins vegar einnig benda á þá staðreynd að þetta upphafsrim er bundið við þann hluta sálmsins sem í þessari grein er reynt að sýna fram á að myndi sjálfstæða, innrammaða heild, þ.e. v. 2–9. Weber bendir á fjölmargt annað, líkt og endurtekningar orða og hljóðlíkingar, sem skapar tengsl í textanum og bindur hann saman. Hins vegar er sá galli á framsetningu hans að hann notar ekki myndræna framsetningu af nokkru tagi en það er alltaf til bóta fyrir lesandann til þess að hann geti áttað sig á því hvernig tengslin á milli þáttanna sem um ræðir virka í textanum. Weber sér endurtekningarnar réttilega fyrir sér eins og nagla sem tengja nýtt erindi eða kafla við undanfarandi erindi eða kafla. Hann greinir aðeins einn ramma í textanum, sem nær utan um allan sálminn, frá v. 2 til v. 12, ramma sem að hans mati samanstendur af guðsheitinu *'elohīm* í v. 2 og 12 sem og hljóðlíkingunni á milli sagnanna *šāhar*, „leita“, í v. 2 og *sākar*, „stoppa“, „troða upp í“, og *šāqer*, „lygi“, í v. 12.³² Ekki er ástæða til þess að draga úr því að þessi rammi sé úthugaður. Það má hins vegar spyrja sig hvort sami höfundur sé bæði að v. 2 og 12. Ljóðræn bygging Slm 63 hefur verið túlkuð og greind á svo óteljandi vegu að ómögulegt er að gefa tæmandi yfirlit þar um á þessum vettvangi.³³ Í þessari grein mun verða sýnt fram á að í textanum séu fleiri rammar en að framan greinir, nánar tiltekið um og í þeim hluta sálmsins sem nær yfir v. 2–9 en eftir því sem höfundur best veit hefur slík túlkun ekki verið sett fram með viðlíka hætti áður — en vissulega er hún aðeins ein af mörgum mögulegum.

Innrömmun: Grundvallarregla í byggingu Sálms 63.2–9?

Innrömmun (og/eða endurtekningar) í framangreindum skilningi er að mínu mati meginregla í byggingu Slm 63.2–9; þannig má merkja formlega og merkingarlega þætti í textanum sem kallast á yfir skemmri eða lengri veg í textanum og mynda ramma um hann í heild eða vissa hluta hans. Formleg

³⁰ Weber, *Werkbuch*, bls. 19.

³¹ Weber, *Werkbuch*, bls. 282.

³² Pierre Auffret, „A l'ombre de tes ailes je crie de joie: Nouvelle étude structurelle du psaume 63,“ *Biblische Zeitschrift* 50/2006, bls. 90–98, túlkar einnig *'elohīm* í v. 2 og 12 sem ramma; hann lítur á v. 2 sem eins konar inngang að v. 3–12 sem hann hlutar niður í 3–6, 7–9 og 10–12. Hann sér krossbragð að verki gegnumgangandi í öllum sálminum. Sem dæmi má taka að hann sér krossbragð í því að í 8a er sögnin „vera“ í 2.p.et., „þú ert“ *hāyitā*, en 9b endar á „hægri hönd þín“ *y'minekā*, þ.e. „hönd“ + viðskeytt eignarforafn í 2.p.et.

³³ Nokkuð greinargott yfirlit, en þó hvergi nærri tæmandi, er að finna hjá Zieba, *Psalms 63*, bls. 230nn. Hann vísar fyrst og fremst í höfunda saltarakommentara og hvernig þeir skipta sálminum í erindi eða kafla.

einkenni, eða hrein endurtekning, styðja hina innihaldslegu röksemdafærslu. Mynstrið, sem þannig má sjá í textanum, er sérstakt að því leyti að það er nánast eins og rússnesk „babúska“ þar sem hver ramminn fellur inn í annan. Vissulega má setja spurningarmerki um réttmæti þess að kalla allar þær endurtekningar sem kallast á innrömmun, því að orðið „innrömmun“ felur í sér að það sem er rammað inn, myndi einhvers konar heild, sem hefur einhver sameiginleg sér-einkenni, sem aðgreina hana frá því sem er utan rammans. Það er ekki endilega alltaf raunin í tilfalli endurtekninga; þær geta t.d. haft þann tilgang að tengja saman tvo eða fleiri textahluta sem eru ólíkir að innihaldi eða gefa vísbendingu um orsakatengsl. Þetta má kannski segja um notkun atviksorðsins *ken*, „þannig“, í Slm 63, sem í báðum tilfellum er notað til að lýsa gjörðum skáldsins, sem beinast að Guði, annars vegar hvernig hann leitar samfélags við Guð í helgidóminum, hins vegar hvernig hann mun um alla framtíð lofa hann en hið síðarnefnda má skilja sem afleiðingu af hinu fyrrnefnda. Andstæðan, sem felst í þorstanum í v. 2b annars vegar og mettuninni í v. 6a hins vegar undirstrikar ólík áhrif lífs án Guðs og með Guði.

Þó að sumir ritskýrendur myndu kannski ekki taka undir að kalla allar þær endurtekningar sem hér er að finna innrömmun heldur höfundur sig við að nota það hugtak vegna þess að það er lýsandi fyrir það mynstur sem kemur í ljós þegar endurtekningarnar eru skoðaðar. Það verður því að taka notkun hugtaksins „innrömmun“ með þeim fyrirvara. Hér í framhaldinu mun því sjónum fyrst og fremst verða beint að þeim endurtekningum sem saman mynda margfaldan ramma um lofgjörð skáldsins í v. 4b–7. Það er í raun staðsetning *kei*, „því að“, í v. 8a **á eftir** orðinu *špātayim*, „varir“, í v. 6b en **ekki á undan** því, sem veldur því að endurtekningarnar sem um ræðir raðast þannig upp að þær mynda misstóra ramma sem síðan raðast hver innan í annan líkt og „babúska“. Stóra spurningin sem er ómögulegt að svara með fullri vissu er hins vegar sú hvort skáldið hafi gert þetta meðvitað eða hvort rammarnir sem myndast vegna staðsetningar *kei* séu tilviljun.³⁴ Eftir því sem mynstrið sem kemur í ljós er margþættara og reglulegra, má þó ætla að líklegra sé að ætlun skáldsins liggja þar að baki. Í öllu falli má líta svo á að greinilegt mynstur sem viðtakandinn greinir sé vísbending um vandlega samda, samloðandi textaheild.

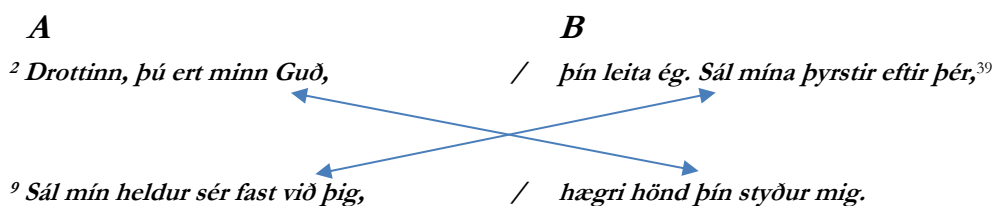
1. rammi: V. 2a–c ← (6a) → 9

Oft má sjá áberandi innrömmun heils ljódatexta í G.t. með því að fyrsta og síðasta vers kallast á á einhvern hátt, jafnvel með því að setja fram andstæður. Eins og að framan greinir hefur verið bent á slíka innrömmun alls sálmsins í v. 2 og 12. Slík „alltumlykjandi“ innrömmun er að mati höfundar enn frekar til staðar í v. 2–9. Fyrsti og stærsti ramminn umfaðmar allan textann, nær á milli v. 2 og v. 9, og stillir upp **andstæðri stöðu skáldsins og tengslum hans við**

³⁴ Skapandi túlkun lesandans/ritskýrandans er áhrifaþáttur sem hlýtur alltaf að vera til staðar sbr. kenningar um hlutverk lesandans í því að ljá bókmenntaverki merkingu (e. *reader response criticism*).

Guð. Formlegt einkenni rammans felst í því að „sál mín“ (*naps̄i* = „ég“³⁵) er frumlag, „þú“ (= Guð) andlag sagnarinnar í v. 2c og 9a. Hér til viðbótar kemur notkun *naps̄i* í v. 6a: „Ég mettast eins og af feitmeti“ sem er eins og varða á miðri leið í átt að niðurstöðunni. Ef við höldum okkur við hugtakið „innrömmun“ má segja að hér sé um tvöfaldan ramma að ræða og snertipunktur hans eru við upphaf, miðju og lok sálmsins og mynda líkt og tvo boga. Þessi „rammi“ styrkist enn fyrir þá sök að ^ʼ*šah arekkā*, „ég leita þín“, í 2b kallast fyrir tilstilli hljóðlíkinda, bæði samhljóða og sérhljóða, á við ^ʼ*aharekā* í „sál mín heldur sér fast við þig“³⁶ í 9a.³⁷

Staðsetning orðasambandsins „sál mín“, *naps̄i*, í ljóðlínunni, annars vegar í v. 2, þar sem það kemur fyrir í vershelmingi³⁸ B en hins vegar í v. 9, þar sem það kemur fyrir í vershelmingi A, styrkir enn frekar tilfinninguna fyrir ramma utan um v. 2–9:



Mynstur á borð við þetta kallast krossbragð („khíasmi“ eftir gríska bókstafnum *κβί, χ*). Jafnvel þó svo að merking samhengisins í 2. og 9. versu sé öndverð, þ.e.a.s. neikvæð í byrjun en jákvæð í lokin, þá kallast hlutarnir A ↔ B og B ↔ A á, ekki aðeins hvað *naps̄i* varðar, heldur einnig að því leyti að hlutarnir kallast á merkingarlega. Þetta kemur enn betur í ljós ef merking hebreska textans er skoðuð nánar. Hebreski textinn í 9a felur í sér hreyfingu, að fylgja e-m svo fast eftir að maður missi ekki af viðkomandi, líklega með því að halda í hann. Það kemur til af því að sögnin *DBQ* stendur þar með forsetningunni ^ʼ*ahar*, „á eftir“. Í samræmi við það, segir strangt til tekið í 9b: „Hægri hönd þín grípur í mig“, *bī tomkā(h) y^mmīnekā*. Þessi lýsing er mun líflegri en það sem næst að tjá með þýðingunni í B2007, hún er „aktíf“ en ekki „passíf“. Sú staðreynd undirstrikar jafnframt hliðstæðuna við 2b þar sem skáldið leitar Guðs; í 9a hefur það fundið Guð og heldur sig fast við hann. *DBQ* + ^ʼ*ahar* setur jafnframt fram þá mynd af Guði að hann sé á ferð, enda grípur hann í skáldið, til þess að tryggja að þeir verði ekki viðskila.

³⁵ Orðið *nepes̄* vísar í raun til veru manneskjunnar sem heildar, líkama og anda. Í raun er notkun Hallgríms Péturssonar á orðinu „sál“ í „þurfamaður ert þú mín sál“ sömu merkingar.

³⁶ Orðrétt: „Sál mín fylgir á eftir þér“ (^ʼ*aharekā*).

³⁷ J.P. Fokkelman, *Psalms in Form*, bls. 163, bendir á hvernig v. 2 og v. 9 kallast þannig á. Þetta er — vel að merkja — mun sterkari hljóðlíking en sú sem Weber gerir ráð fyrir á milli ^ʼ*šaharekkā, yissākēr* og *šāqer* í v. 2 og 12 þar sem hann hefur í huga að hljóðum samhljóðanna í orðstofnunum svipar hverjum til annars.

³⁸ „Vershelmingur“ vísar hér til hluta ljóðlínú, ekki bíblíuvers (sbr. þ. *Kolon* ← lat. *colon* ← gr. *κόλον*).

³⁹ Sbr. Fokkelman, *Psalms in Form*, bls. 71, sem lætur „þín leita ég“ fylgja seinni vershelmingnum.

Í upphafi er ljóðmælandinn að leita Guðs, örmagna og þyrstur og hjálparlaus (2a–c).



Hann finnur Guð í helgidóminum og mettast (6a).



Í lokin kemur niðurstaðan: hann hefur fundið Guð og heldur sér fast við hann og Guð styður hann (9).

2. rammi: V. 2c ↔ 8b

Efnislega heyra annar og fyrsti rammi saman en annar ramminn samanstendur nánar tiltekið af **staðarákvörðunum sem lýsa mismunandi stöðu skáldsins**. Jafnframt felst lýsing á stöðu og sambandi Guðs og manns í myndmálinu „í skugga vængja þinna“. Í því sambandi er Guð í stöðu ungamóðurinnar en maðurinn í stöðu unganna. Ungarnir eiga tilvist sína og viðgang að öllu leyti undir móðurinni:

Í upphafi er hann í vatnslausri eyðimörk, þ.a.l. í lífshættu vegna steikjandi sólarbreyskju (2c).



Í lokin hefur hann fundið skjól í skugga vængja Drottins (8b).

3. rammi: V. 4a ↔ 8

Þriðji ramminn nær á milli v. 4 og v. 8 og setur, með orsakarsamtengingunni *kei*, fram ástæðu eða rökstuðning fyrir því að skáldið leiti eftir sambandi við Guð og lofi hann, annars vegar með guðsdýrkun í helgidóminum (v. 3), hins vegar með íhugun, lofgjörð og bæn heima í rúmi sínu (v. 7). Samtengingin *kei* kemur tvisvar fyrir í v. 2–9, nokkurn veginn jafn langt frá upphafi og frá enda textans. Því miður er samtengingunni „því að“ sleppt í v. 4 í B2007 en það verður að ganga út frá henni í útlekkingunni hér. Orsökina sem v. 4 gefur fyrir því að ljóðmælandinn leitar Guðs í musterinu er gæska Guðs og sú staðreynd að skáldið hefur persónulega fengið að reyna hjálp hans. Orðið *hesed* sem í B2007/1981 er þýtt sem „miskunn“ merkir í raun „gæska, elska, góðvild Guðs“, **eins og hún birtist í áþreifanlegum góðverkum hans** gagnvart einstaklingum, hópum og á endanum Ísrael sem þjóð.⁴⁰ Gæska Drottins birtist þannig í sköpunarverkinu og í hjálpræðisverkum sem setja afgerandi mark á sögu Ísraels og er forsenda tilurðar þjóðarinnar og áframhaldandi viðhalds hennar, svo sem í frelsuninni úr þrældóminum í Egyptalandi sem og í lögunum sem Drottinn færði Móses að gjöf á Sínaí. Þannig er gæska Drottins, skv. þessum skilningi, forsenda þess að hlutirnir gangi upp yfirleitt, hvort sem er í samhengi sögunnar eða náttúrunnar. Þess vegna verður það skiljanlegt af hverju skáldið gefur gæsku Guðs upp sem ástæðuna fyrir því að hann leitar

⁴⁰ Sbr. H-J. Zobel, „תִּפְּחֵ“, *Theologisches Wörterbuch Zum Alten Testament* 3, Stuttgart, Berlin, Köln; Mainz: Verlag W. Kohlhammer, 1982, bls. 60.

Guðs eins og örþrota maður.⁴¹ V. 4a og 8a má segja að séu að vissu leyti kjarnasetningar í textanum að því leyti að í þeim er sett fram ástæðan og hvatinn að baki því að maðurinn snýr sér í lofgjörð að Guði: Orðið *hesed* í v. 4a vísar til hjálpræðisverka Guðs í sögu Ísraels en í 8a er því aftur á móti lýst hvernig *hesed* Guðs birtist á áþreifanlegan hátt í lífi sálmaskáldsins:

Gæska/miskunn Guðs = hjálpræðisverk Guðs í sögu Ísraels (4a).

↑

Gæska Guðs = reynsla skáldsins af hjálp Guðs (8).

4. rammi: V. 4b ↔ 6b.7

Miðja textans hefur ákveðin einkenni hvað varðar form og innihald. Hún fjallar öll um lofgjörð skáldsins og átta af sjö umsögnum eru forskeytisbeygingar, *yiqtol*, en aðeins ein viðskeytisbeyging, *qatal*. Það er nánast ómögulegt að fullyrða um hvaða tíðarskírskotun er að ræða í forskeytisbeygingunum, hvort hún er bundin við nútíðina, hvort hún vísar til framtíðar eða tjáir vilja. Hinn pragmatíski veruleiki sálmatungutaksins er hins vegar sá að um leið og einstaklingur eða söfnuður tjáir þá ætlun sína að lofa Drottin, eða gefur fyrirheit þar um (þ. *Lobgelübde*), þá er viðkomandi þegar byrjaður að lofa hann. Hérna er oft erfitt að draga skýr mörk á milli; oft virðast þetta bara vera eins konar blæbrigði stílsins. V. 7a, „þá er ég minnst þín í hvílu minni,“ er í raun skilyrðissetning: „Ef ég minnst þín í hvílu minni, [...]“ Skáldið er ekki að vísa til fortíðar, til einhvers sem hefur gerst, heldur er hann að staðhæfa að hann muni óaflátanlega lofa Drottin hér eftir og minnst hans jafnvel um nætur, sem hann telur næsta víst að muni gerast. Þetta er í samræmi við 5a: „Þannig mun ég lofa þig á meðan ég lifi“. Þessi miðja textans er fyrir sitt leyti römmuð inn með orðinu *šepātāyim*, „varir“, og sögnum sem tjá lofgjörð, *šabah*, „vegsama“, og *hālal*, „lofa“:

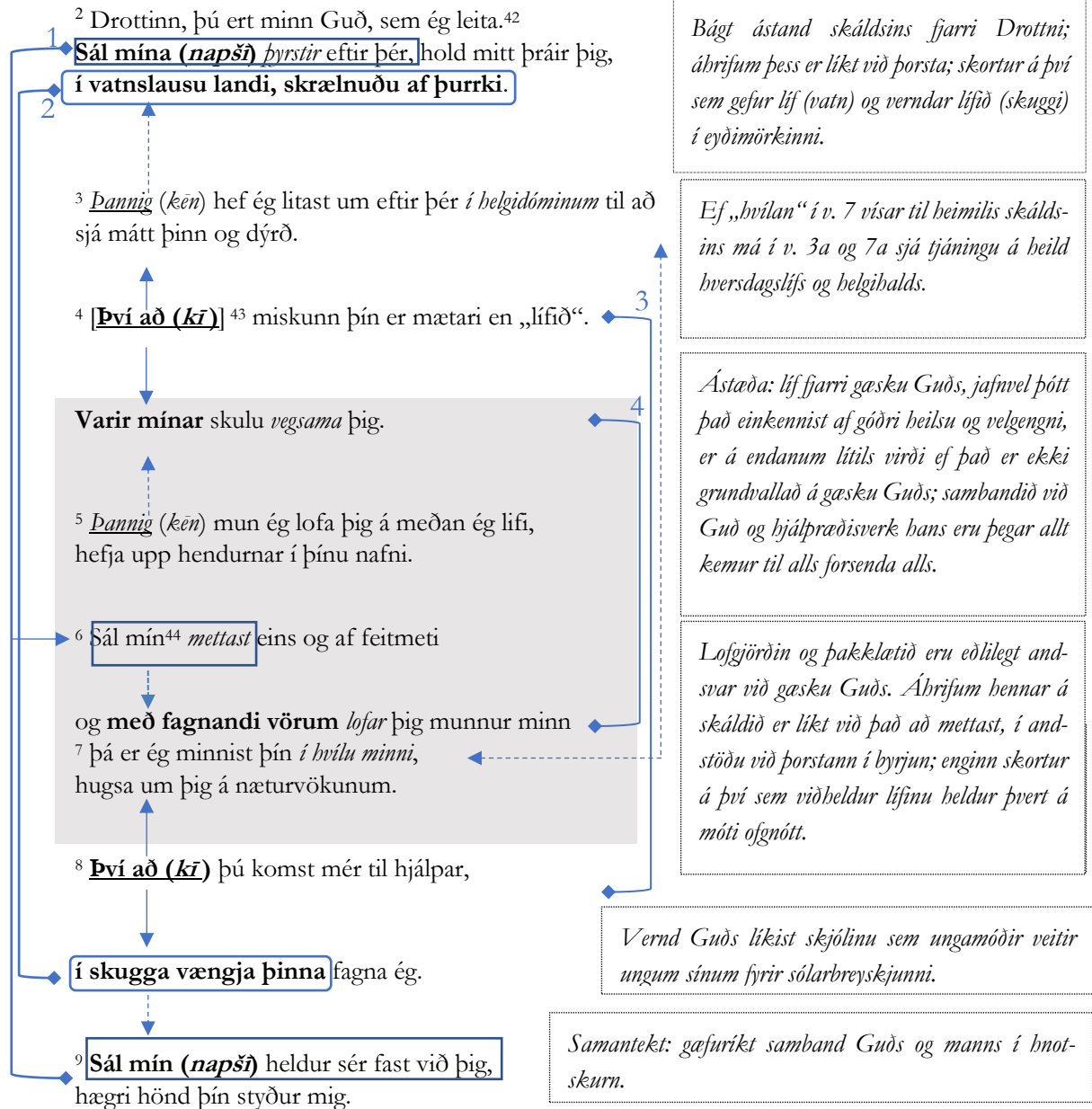
Skáldið lofar Guð = varir sem vegsama (4b).

↑

Skáldið lofar Guð = varir sem fagna og lofa (6b).

Á eftirfarandi mynd er reynt að setja fram með myndrænum hætti hvernig textinn hangir saman með vísunum fram og aftur í textann og hvernig hann speglast þannig um miðju sína, lofgjörðina, sem hefur gráan bakgrunn á myndinni. Vel sést hvernig rammi er myndaður um textann með annars vegar lýsingu á neikvæðu ástandi og hins vegar lýsingu á jákvæðu ástandi:

⁴¹ Það er þessi gæska sem söfnuðurinn er hvattur til að minnst og fluga í helgihaldinu, sbr. Slm 48.10: „Vér ígrundum, Guð, elsku þína (*hasdeka*) í musteri þínu.“

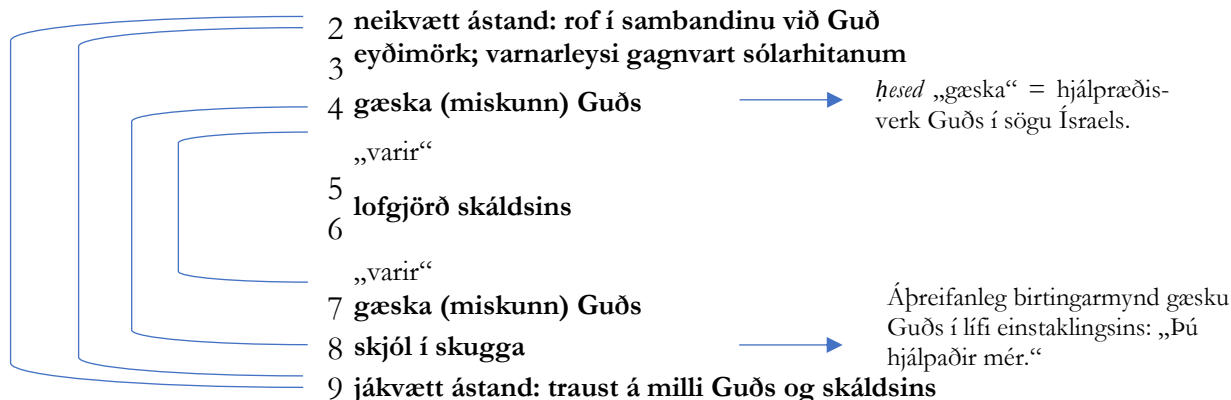


Ef við einblínum aðeins á ofangreinda ramma sem slíka og setjum þá myndrænt fram sést hvernig má einnig líkja byggingu textans í Slm 63.2–9 við „babúsku“ þar sem kjarninn er lofgjörðin:

⁴² Mögulega ótengd tilvísunarsetning, „sem ég leita,“ sbr. Wolfgang Richter, *Biblia Hebraica transcripta (BH): Psalmen*, ATSAT 33.11, St. Ottilien: EOS Verlag, 1993; Marvin E. Tate, *Psalms 51–100*, Word Biblical Commentary 20, Dallas: Word Incorporated, 1998, bls. 124; um slíkar setningar, sjá Friedrich Wilhelm Gesenius, *Gesenius' Hebrew grammar*, útg. af E. Kautzsch og Arthur Ernest Cowley, 2. útg. á ensku, Oxford: Clarendon Press, 1910, bls. 487. Túlkun þessa atriðis ætti ekki að hafa áhrif á hvort setningin tilheyrir vershelmingi A eða B.

⁴³ Það er óskiljanlegt að orsakarsamtengingin *kī* skuli ekki vera þýdd hér í B2007 því að það er ekki að ástæðulausu að hún er til staðar í frumtextanum. Hér er sett fram ástæðan fyrir þrá skáldsins eftir samfélaginu við Guð.

⁴⁴ Orðrétt stendur „sál mín“ í hebreska textanum, líkt og í v. 2. Til að gæta samræmis hefði B2007 þurft að þýða eins hér, eða öfugt, ekki síst vegna þess að skáldið er líklega meðvitað að skapa andstöðu á milli „að þyrsta eftir“ og „að mettast“.



Niðurstaða skáldsins: Án guðhræðslu eru velgengni og heilsa einskis virði

Í upphafi líkir skáldið ástandi sínu við ástand manns sem ráfar um í vatnslausri eyðimörk. Eyðimörkin verður þannig táknmynd fyrir þrengingar lífsins, þá tíma þegar manneskjan upplifir sig eina og yfirgefna og vanmáttuga gagnvart aðstæðum sínum, gagntekna af þrá eftir lífgefandi sambandi við Guð sinn, þrá sem sálmurinn lýsir sem kveljandi þorsta hins örmagna manns sem er við það að þorna upp í steikjandi sólarhitanum og leitar því Guðs eins og væri hann að leita að vin í eyðimörkinni. Þessa vin og sambandið við Guð finnur skáldið í helgidóminum.

Þegar skáldið segir „þannig hef ég litast um eftir þér í helgidóminum“ (í þýðingu B2007) er eins og það búist við því að sjá Guð berum augum í musterinu en það er vitanlega ekki raunin. Þetta orðalag er hér notað um trúarlega skynjun sem fæst með trúarlegri upplifun og atferli og hefur í för með sér skilning á dásemdarkerkum Guðs eða „mætti hans“ og „dýrð“ eins og það er orðað. Sögnin *ḥāzā* er notuð um spámannlegar sýnir en þó er líklega strangt til tekið ekki verið að tala um slíkt hér en samt sem áður trúarlega skynjun og/eða skilning.⁴⁵ Sögnin *raʿā(h)*, „að sjá“, sem kemur í kjölfarið („til að sjá mátt þinn og dýrð“), er algengasta sögnin notuð um sjónræna skynjun í G.t. en jafnframt hefur hún mjög breiða merkingarskírskotun. Hún kallast t.d. mjög oft á við

⁴⁵ Sbr. Francis Brown, Samuel Rolles Driver og Charles Augustus Briggs, *Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1977, bls. 302.: „1. see, behold ... 2. see as a seer in the ecstatic state, with acc. of the vision seen ... 3. see, perceive: a. with the intelligence, abs. Jb 34:32 Pr 24:32; acc. rei Is 48:6; Yahweh in his temple ψ 63:3“; Ludwig Koehler og Walter Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament 1*, Leiden, Boston, Köln: Brill 2001, bls. 301, flokka Slm 63.3 sem tilfelli af hinni bókstaflegu merkingu 1: „að horfa og sjá með augunum“ en Brown, Driver og Briggs flokka sögnina aftur á móti í þessu tilfelli sem dæmi um merkinguna „að sjá með vitsmununum“. Þessi síðarnefnda túlkun er að mínu viti aughljóslega hin rétta og má í því sambandi vísa til merkingar sagnarinnar í Slm 27.4, sem í HALOT er sögð samsvara merkingunni „að reyna“ eða „upplifa“: „Eins hef ég beðið Drottin, það eitt þrái ég, að ég fái að dveljast í húsi Drottins alla ævidaga mína til þess að horfa á (*ḥāzā*) yndisleik (*noʿam*) Drottins og leita svara í musteri hans.“ Ludwig Koehler og Walter Baumgartner, *Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament (HALOT)*, Leiden, Boston, Köln: Brill, 2001. *Yndisleikur Drottins* gæti hér merkt „vinsemd Drottins“, sbr. þýðingu í *Einheitsübersetzung (EÜ)* og notkun sagnarinnar *nʿm* með fors. *ל* í 2Sam 1.26 þar sem hún þýðir hugsanlega „að vera e-m kær“ (sbr. B2007 og meirihluta erlendra þýðinga; EÜ: „Du warst mir sehr lieb.“) en gæti einnig merkt í þessu samhengi „að vera góður við e-n“ (sbr. Genfarþýðinguna frá 1560: „very kinde hast thou bene unto me;“ *New King James Version*: „You have been very pleasant to me.“). Hvað svo sem skáldið á við með *yndisleik Drottins* þá bendir samhengið til þess að sögnin *ḥāzā* lýsi einhvers konar innri sýn, skynjun eða skilningi.

sögninni *yāda* ‘ „vita“, „átta sig á“, í boðhætti. Í slíkum tilfellum fær sögnin í raun merkinguna „skilja“ rétt eins og hún getur gert í ensku (*I see!*).⁴⁶ Jafnvel þótt hún standi ekki með sögninni *yāda* ‘ getur *rā`ā(h)* merkt „skilja“ eða „upplifa“.⁴⁷

Í setningarfræðilegu samhengi textans vísar atviksorðið *ken*, „þannig“, aftur til sagnanna í v. 2, „leita“, „þyrsta“, „þrá“.⁴⁸ Hvernig hefur skáldið reynt að skynja Guð í helgidóminum (og gerir enn) til þess að upplifa mátt hans og dýrð? Jú, eins og maður í eyðimörk, aðframkominn af þorsta í sólarbreyskjunni, við það að fá sólsting. Ástand og þrá slíks manns eftir vatni og skjóli í skugga finnst skáldinu lýsa best sínu eigin ástandi og þrá þegar hann kemur í helgidóminn að leita Guðs.

En af hverju stafar þessi þrá eftir sambandi við Guð? Hvað er það sem rekur skáldið í þrengingum sínum til þess að leita svölunar hjá Guði en ekki í e-u öðru? Því svarar það sjálft með svohljóðandi orðum: „Því miskunn þín er mætari en lífið.“ Og eðlilegt andsvar við þessari játningu er að lofa Guð: „Varir mínar skulu vegsama þig.“

Margir staldra eflaust við þegar þeir heyra þessa játningu: „Miskunn þín er mætari en lífið.“ Hvað á skáldið eiginlega við? Hvernig rímar þetta við þá trú að Guð sé skapari lífsins og að hann hafi skapað allt til þess að það lifði, eins og segir í SSal 1.14? Það hlýtur að teljast ólíklegt að í þessari setningu felist lífsfjandsamleg afstaða eða þrá eftir því að leggja að baki mæðu þessa heims í því skyni að öðlast betri vist í faðmi Guðs. Ekkert gæti verið fjær hebreskri hugsun og væri þar að auki útilokað ef sálmurinn er frá því fyrir herleiðingu. Staðreyndin er sú að túlkun hebreska textans er ansi vandasöm og „líf“ getur allt eins merkt farsælt líf, velgengni og góða heilsu, rétt eins og lífsneistann sem skilur á milli þess að vera lífs eða líðinn. Og miskunn, eða öllu heldur gæska, Guðs vísar í Gamla testamentinu ávallt til einhvers áþreifanlegs: dásendarverka sköpunarinnar eða gæfuríkra atvika í sögu einstaklings og þjóðar.

Nafnorðið *ḥayy* (í flt. *ḥayyim*) þýðir „líf“ í merkingunni að vera lifandi en ekki dauður en sama orðmynd getur einnig verið lýsingarorð, „lifandi“. Fyrir sitt leyti getur lo. verið notað sem no., „sá sem lifir“, „hinn lifandi“. *Ḥayyim* gæti þannig þýtt „hinir lifandi“, „þeir sem lifa“.⁴⁹ Setningin gæti því þýtt „betri er gæska Guðs en þeir sem lifa“ en þetta er þó ekki líklegur möguleiki því að líklegra væri að skáldið hefði notað orðið *’noš* eða *’zš*, „maður“, ef það hefði

⁴⁶ Þess vegna getur Davíð sagt orðrétt við Sál í 1Sam 24.12: „vittu og sjáðu að ég hef hvorki illt né uppreisn í huga.“

⁴⁷ Sjá Ludwig Koehler og Walter Baumgartner, *Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament (HALOT)*, Leiden, Boston, Köln: Brill, 2001, bls. 1159. Jafnvel þótt maður samþykki ekki að sögnin *ḥāzā* fái setningarfræðileg einkenni sagnar sem tjáir hugarástand eða tilfinningar (þ. *Affekt-Verb*; átt er við þá setningarfræðilegu túlkun á *qatal*-forminu að það tjái nútíð líkt og ástands- og tilfinningasagnir gera) þá er sá möguleiki fyrir hendi að túlka sagnformið sem núliðinn atburð eða ástand sem enn er í fullu gildi (sbr. *New American Bible: Revised Version*: „I look to you in the sanctuary to see your power and glory;“ *New Revised Standard Version*: „So I have looked upon you in the sanctuary“) en enn önnur möguleg túlkun á *qatal*-forminu *ḥāzā* í v. 3a væri sú að það tjáði ætlun mælanda (s.k. *perfective of resolve*, sbr. Bruce K. Waltke og M. O’Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1990, bls. 849).

⁴⁸ Þetta er í andstöðu við það sem Hermann Gunkel heldur fram en það er að *ken* í merkingunni „þannig“ eigi sér ekkert viðfang í textanum eins og hann er varðveittur, sbr. að ofan.

⁴⁹ Sbr. t.d. Jes 38.11b, *’eres ḥayyim* = land lifenda.

viljað tjá andstæðuna samfélag með Guði annars vegar og samfélag með mönnum hins vegar.⁵⁰

Fleirtölumyndin *hayyim* hefur einnig sérstakar merkingar, ólíkar eintölunni, í raun afleiddar. Þannig getur það merkt „líf“, eins og et., en einnig „líftími“, „(það sem veitir) lífsgleði“, „góð heilsa“⁵¹ eða „lífshamingja“, í raun „farsælt líf“.⁵² Gott dæmi er Okv 6.23 þar sem í B2007 er þýtt: „Því að fyrirmæli eru lampi og viðvörðun ljós, **og hvatning og handleiðsla leið til lífsins**“ en ætti líklegast að vera „og hvatning og handleiðsla leið til farsæls lífs“. Í Préd 9.9 er prýðilega þýtt í B2007: „njóttu lífsins með konunni, sem þú elskar,“ þar sem orðrétt stendur „sjáðu (= upplifðu) líf með ...“. „Líf“ merkir hér „hamingju- ríkt líf“.

Það er ljóst að skáldið beitir ofhvörfum; sama hvað *hayyim* merkir, þá er yfirlýsing skáldsins yfirdrifin og ýkt. Ýktust er hún ef það er raunverulega að segja að það sé betra að njóta gæsku Guðs og deyja en njóta hennar ekki en vera þó lifandi. Það er vissulega ekki útilokað; það væri einfaldlega skáldleg, dramatísk leið til að segja að líf án gæsku Guðs sé einskis virði. Það er samt eitthvað einkennilegt við það að í sálmi þar sem Guð er í raun lofaður fyrir lífgefandi vernd hans sé því haldið fram að gæska hans (sem birtist í sögulegum máttarverkum hans og verndinni „í skugga vængja“ hans) sé betri en lífið sjálft, það að vera lifandi.

Hinn möguleikinn er að skáldið meini að gæska Guðs sé betri en farsælt líf í almennum, veraldlegum skilningi, að efnaleg velgengni sé lítils virði án elsku Guðs. Skáldið er hér að mati höfundar að leggja áherslu á þá trú sína að jafnvel þótt fólk njóti velgengni og góðrar heilsu, þá sé það lítils virði ef þakklætið fyrir sköpunarverkið og allt hið góða sem hendir okkur í lífinu, er ekki til staðar. Í huga skáldsins ætti þakklæti og lofgjörð að vera hið eðlislæga svar mannsins við dásendarverkum Guðs, enda segir í 4b.5a: „Varir mínar skulu vegsama þig. Þannig mun ég lofa þig á meðan ég lifi.“ Í ljósi þess að „gæska Guðs“ felur í sér vísun í söguleg máttarverk Guðs og stuðning hans, þá er skáldið einnig að segja að hvorki einstaklingur né þjóð fái staðist ógnir heimsins af **eigin rammleik** — það sé nauðsynlegt að leita ásjár hjá Guði. Praktísk birtingarmynd slíkrar afstöðu væri lífernir sem legði áherslu á guðhræðslu og góða siði og fylgd við boð Guðs eins og þau birtast í ritningunni. Þetta er að mati höfundar líklegasta merking 4a.

Þrátt fyrir óvissu varðandi tíðarskírskotun umsagnanna í sálminum⁵³ er ljóst að í honum er lýst breytingu á ástandi og aðstæðum, jafnvel þótt við gerum

⁵⁰ Eins og í Jes 38.19.

⁵¹ Skv. hebreskum skilningi hafa hugtökin *lif* og *dauði* ekki eins þrönga skírskotun og hjá okkur; þess vegna getur *hayyim* merkt „líf við góða heilsu“ og þess vegna getur maður sem er alvarlega veikur lýst sjálfum sér sem þegar dauðum því sá sem er alvarlega veikur er á valdi dauðans.

⁵² Sbr. *HALOT* 1, bls. 308. Sbr. einnig Jón Ásgeir Sigurvinsson, *Hiskijas Psalm*, bls. 289. Sjá Helmer Ringgren, „הַיִּים“, *Theologisches Wörterbuch Zum Alten Testament*, ritstj. G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren og Heinz-Josef Fabry, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Verlag W. Kohlhammer, 1977, bls. 885: „4. *hāyāh* heißt also nicht nur 'am Leben sein oder bleiben' sondern auch ein vollwertiges, reiches und glückliches Leben führen. Oft heißt es einfach 'gesund und kräftig sein'.“

⁵³ Tulkun og ritskýring hebreskra ljódatexta er vandasöm að ýmsu leyti. Eitt hið erfiðasta við hebreska ljóðlist er að ákvarða tíðarskírskotun og horf sagnformanna, þ.e.a.s. fyrst og fremst viðskeytisbeygingar (*qatal*) og

ekki endilega ráð fyrir að skáldið sé stött í musterinu til að leita réttar síns heldur höfum alla möguleika opna varðandi félagslegar aðstæður sálmsins (*Sitz im Leben*). Frá og með v. 3 er skáldið ekki lengur stött í vatnslausri eyðimörk, örmagna af þorsta, heldur í helgidóminum þar sem skáldið finnur skjól í skugga vængja Drottins. Þar upplifir skáldið ekki þorsta heldur fær notið „veislumáltíðar“ (feitmeti = bestu, næringarríkustu bitarnir), örugglega í yfirfærðri merkingu en myndin er sótt í neyslu kjötsins af heilla- eða þakkarfórninni sem fólk bar fram í musterinu og því ekki útilokað að bókstafleg merking sé einnig fólgin í þessu orðalagi.⁵⁴ Þannig er helgidóminum, sem tákni um samfélagið við Guð og vernd hans, stillt upp sem andstæðunni við eyðimörkina, sem er tákni fyrir lífsaðstæður þar sem einstaklingnum finnst sér ógnað á einhvern hátt. Í þeim aðstæðum kviknar þrá hans eftir vernd Guðs. Og þessi þrá er svo sterk að hún kemur fram sem líkamleg þörf fyrir samfélagið við Guð. Augljóslega getum við hugsað til Guðs sem skapara og þess sem úthlutar öllum lífverum lífsviðurværi (sbr. Slm 104. 13–15)⁵⁵ en í ljósi samhengisins er ekki ólíklegt að með setningunni „hold mitt þráir þig“ sé beinlínis verið að tjá þörfina fyrir líkamlega nærveru við Guð í helgidómi hans. Gæska/miskunn Guðs verður skáldinu tilefni til lofgjörðar, ekki aðeins hér og nú, heldur hér eftir, í öllu lífi þess. Það má færa fyrir því rök að v. 4b–7 leiði eðlilega af v. 4a: Gæska Guðs og lofgjörð mannsins, sem lýst er í miðju textans í v. 4b–7, heyrja óhjákvæmilega saman að mati skáldsins, lofgjörðin er hið eðlilega andsvar þess manns /samfélags sem upplifir allt hið góða í sköpun og sögu sem birtingarmynd á gæsku Guðs.

Með því að tengja þannig *hesed*, gæsku Guðs, og lofgjörðina saman í eina heild sem einkennir líf hins trúaða, og ef við túlkum *hayyim* sem líf sem einkennist af velgengni, farsælt líf í veraldlegum skilningi, þá verður niðurstaðan sú að skáldið sé að stilla upp sem andstæðum tvenns konar lífsmáta: annars vegar lífsmáta þess sem gerir sér grein fyrir gæsku Guðs, nauðsyn hennar og þakkar fyrir hana, hins vegar lífsmáta þess sem gerir það ekki. Og jafnvel þótt sá síðarnefndi njóti velgengni og góðrar heilsu, þá er slíkt líf síðra lífi hins fyrrnefnda, og það má draga þá ályktun að það gildi jafnvel þótt sá hinn sami sé fátækur eða heilsulaus. Miðjukafllinn í v. 4b–7 með lofgjörð/ lofgjörðarheitum skáldsins undirstrikar þetta viðhorf.

forskeytisbeygingar (*yiqtol*). Vandinn sem við er að eiga er sá að ekki eru enn öll kurl komin til grafar varðandi hlutverk sagnformanna sem slíkra og sérstaklega verða mörkin á milli þeirra óljós í ljódatextum. T.d. í v. 2 og 3a, þar sem í frásögn væri eðlilegt að þýða sagnformið *qatal* eins og um einstakan atburð í fortíð væri að ræða, er um sagnir að ræða sem tjá líkamlegt ástand („þyrsta“), hugarástand eða tilfinningar („þrá“ og „horfa“ = „skynja/skilja“). Þegar um slíkt er að ræða getur *qatal*-formið vel haft nútíðarskírskotun, sérstaklega þegar um talað mál/ræðu er að ræða; sbr. Hubert Irsigler, *Einführung in das Biblische Hebräisch 1: Ausgewählte Abschnitte der althebräischen Grammatik*, ATSAT 9/1, St. Ottilien: EOS Verlag, 1981, bls. 161; Christo H.J. van der Merwe o.fl., *A Biblical Hebrew Reference Grammar*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000, bls. 144.

⁵⁴ Sbr. t.d. 3Mós 17 þar sem þeir hlutar fórnardýrsins sem koma í hlut prestanna eru skýrt skilgreindir, sem og það sem færa skal fram sem brennifórn. Það sem eftir var af fórnardýrinu skyldi sá sem bar fram fórnina borða samdægurs eða í síðasta lagi daginn eftir.

⁵⁵ „Þú vökvar fjöllin frá hásl þínun og af ávexti verka þinna mettast jörðin. Þú lætur gras spretta handa fénaðinum og jurtir sem maðurinn ræktar svo að jörðin gefi af sér brauð og vín sem gleður mannsins hjarta, olíu sem lætur andlit hans ljóma og brauð sem veitir honum þrótt“ (Slm 104.13-15).

Niðurlag

Þrátt fyrir það sem segir að framan um að ljóðræn bygging sálmsins kunnir að gefa vísbendingu um möguleg stig í tilurðarsögu textans, ber að undirstrika að kaflaskipting sálma eftir innihaldi er ekki ein og sér mælikvarði þess hvort þeir teljist vera samhengislausir eða ekki og þ.a.l. ein upprunaleg heild. Það er þvert á móti einkenni á vissum tegundum hebreskra sálma að í þeim koma fyrir andstæð mótíf sem tjá mótsagnakenndar tilfinningar. Dæmi um slíkt eru þakkar-sálmar einstaklinga sem lofa Drottin og þakka auðsýnda gæsku hans en innihalda jafnframt tjáningu á harmi skáldsins á formi tilvitnunar í harmakvein hans og bænarákall í fortíðinni. Í doktorsritgerð sinni um Slm 63 vitnar Zbigniew Zieba í Edward J. Kissane, sem í sálmakommentar sínum leggur áherslu á að tjáning trúartraustsins í Slm 63 komi ekki síst fram í v. 10–12,⁵⁶ þar sem skáldið setur fram vissu sína um að óvinir þess muni hljóta réttlátan dóm en sem málgjörð (e. *speech act*) er sú staðhæfing í raun ósk skáldsins um ófarir þeirra. Athugasemdunum, sem settar eru fram í þessari stuttu grein, er ætlað að benda á ákveðna þætti í ljóðrænni byggingu sálmsins, sem höfundur veit ekki til að hafi verið með sama hætti gefinn sérstakur gaumur í rannsóknnum á textanum hingað til, en ekki að setja fram óyggjandi rökstuðning fyrir því að v. 2–9 annars vegar og v. 10–12 hins vegar heyri ekki upprunalega saman.

Í þessari grein hefur hins vegar verið sýnt fram á hvernig textinn í Slm 63.2–9 virðist meðvitað saminn með þeim hætti að láta textahluta í fyrri helmingi hans kallast á við textahluta í seinni helmingi hans á grundvelli merkingar og inntaks og mynda misstóra ramma utan um textann og inni í honum og leggja þannig áherslu á lofgjörð skáldsins í miðjunni. Meðvituð staðsetning og notkun samtengingarinnar „því að“ (*כי*), orðsins „varir“ (*שׁפָּאָתַיִם*) og orðasambandsins „sál mín“ (*נַפְשִׁי*) styðja ennfremur þessa greiningu á innihaldinu. Niðurstöður greiningarinnar mæla fyrir sitt leyti gegn þeirri niðurstöðu Hermanns Gunkels o.fl. að textinn sé svo samhengislaus að hliðra þurfi til versum til þess að fá botn í hann; þvert á móti staðfestir hún að í það minnsta v. 2–9 standa fullkomlega fyrir sínu sem ein, úthugsuð og samloðandi textaheild.

Um tilurðarsögu textans er vissulega ekki hægt að staðhæfa neitt á grundvelli ofangreindra athugana en úthugsuð bygging Slm 63.2–9 gefur að mati höfundar „áþreifanlega“ ástæðu til þess að útiloka ekki þann möguleika að í sinni núverandi mynd hafi sálmurinn orðið til í a.m.k. tveimur skrefum, þ.e.a.s. að v. 2–9 annars vegar og v. 10–12 hins vegar eigi sér hugsanlega ekki sama uppruna heldur hafi hlutunum tveimur verið skeytt saman af ritstjóra, sem þannig annaðhvort endurnýtti efni sem hann hafði við höndina eða samdi sjálfur viðbótina.⁵⁷

⁵⁶ Zieba, *Psalm 63*, bls. 239.

⁵⁷ Sbr. t.d. Gillmayr-Bucher, „David ...“, bls. 86, sem bendir á þann möguleika að fyrir utan yfirskriftina kunnir útvíkkun sjónarhornsins frá einstaklingnum til konungsins og allra sem treysta á Jahve að vera vísbending um ritstjórnarsögu textans (á þýsku „Fortschreibung“, þ.e.a.s. það að bæta við, halda áfram að semja texta sem er fyrir hendi). Hún setur fram það athyglisverða sjónarmið að líklegustu skilin á milli frumtexta og viðbótar væru á milli v. 10 og v. 11 en v. 2–10 einkennist af því að þar er einblínt á aðstæður og reynslu hins innbyggða

Sú staðreynd að bæði „sál mín“ (*napsî*) og „því að“ (*kei*) koma fyrir í v. 10–12, breytir ekki þeirri tilfinningu að v. 10–12 komi eins og skrattinn úr sauðarleggnum hvað innihald varðar og heldur ekki þeirri staðreynd að v. 12 sker sig úr bragfræðilega í samhengi sálmsins, með þrjá vershluta í stað tveggja.⁵⁸ „Dreifing“ (eða staðsetning) *napsî* og *kei* er fullkomlega regluleg í v. 2–9 en öll slík regla fer aftur á móti úr lagi þegar v. 10–12 eru lesin með. Samhverf bygging v. 2–9 í heild sinni gerir það einnig að verkum að v. 10–12 falla utan við þá byggingu en erfitt er að sjá að þau vers séu á nokkurn hátt innrömmuð fyrir sitt leyti. Það breytir því þó ekki að eins og sálmurinn stendur í heild sinni gæti hann verið hugsaður sem „bæn og tjáning trúartrausts fyrir fólk, sem upplifir sig yfirgefið og ofsótt frá öllum hliðum, fólk sem er bókstaflega að þrotum komið — og fyrir hvert hugsunin um Guð er síðasta vonin um hjálpræði.“⁵⁹

Jafnvel þótt lítið sé svo á að allur Slm 63.2–12 sé ein samloðandi heild og höfundarverk eins og sama sálmaskálds, þá dregur það ekki úr gildi þeirrar greiningar á ljóðrænni byggingu textans, sem hér hefur verið sett fram. Í því tilfelli sýnir hún að skáldið notar markvisst bragfræðileg verkfæri endurtekn-ingarinnar og innrömmunarinnar til þess að undirstrika skiptingu hans í meginhluta annars vegar í v. 2–9 og niðurlag hins vegar í v. 10–12. Innihald og form fara saman. Í ljósi þess er því vel réttlætjanlegt að nota v. 2–9 sem sjálfstæðan lofgjörðarsálm og tjáningu á trúartrausti í kirkjulegu samhengi, líkt og gert er í þriðju lestraröð fyrir síðasta sunnudag kirkjuársins.

höfundar, sem er „ég“ („des lyrischen Ich“; reyndar koma í v. 10 allt í einu „þeir“ sem sækjast eftir lífi „mínu“ til sögu). V. 11 væri þá eins konar útlekking á v. 10 sem leiddi yfir í v. 12. Í slíku tilfelli væri líklegasti ritunartími viðbótarinnar herleiðingartíminn eða skömmu eftir herleiðingu.

⁵⁸ Lokasetning sálmsins, „af því að munni lygaranna verður lokað“, sem stingur í stúf bragfræðilega við annað í textanum, gæti verið tilraun ritstjóra til að tengja viðbótina við meginhluta textans, með því að láta „af því að“ (*kei*) kallast á við hin tvö tilvik samtengingarinnar. Hið sama má segja um „lífi mínu“ (*napsî*) í v. 10 sem tengist hinum tveimur tilfellum *napsî*. Zieba, *Psalms 63*, bls. 236, bendir m.a. á Gunkel og P. Boylan sem dæmi um fræðimenn sem líta á v. 12 sem viðbót.

⁵⁹ Zenger, *Psalmen*, bls. 37.