

**SALMO 24:**  
proposta de solução exegética através da Análise Retórica Bíblica Semítica

**PSALM 24:**  
*proposal of Exegetical Solution by the Semitic Biblical Rhetoric Analysis*

**Waldecir Gonzaga \***  
**Doaldo Ferreira Belem \*\***

**RESUMO**

O extraordinário Sl 24 é um dos mais belos textos bíblicos da liturgia judaico-cristã, e alvo de escrutínio dos estudiosos desde a Antiguidade. Não obstante, este salmo apresenta desafios a serem enfrentados: é difícil determinar sua organização literária como um todo, pois as partes componentes aparentam possuir diversidade na forma e conteúdo. Um quadro *desconcertante*, onde a Crítica Textual aponta para problemas de transmissão textual e de tradução, enquanto a Crítica da Constituição do Texto aponta para uma possível combinação de composições anteriormente dissociadas. Este estudo, portanto, propõe uma solução exegética pela Análise Retórica Bíblica Semítica para estes problemas, mas principalmente para determinar sua coesão, seu tema unificador – a integração entre adorador e adorado, numa possibilidade de que a *geração de Jacó* seja o próprio Templo no qual o Rei da Glória é convidado para tomar posse.

**Palavras-chave:** Salmo. YHWH. Exegese. Análise Retórica Bíblica Semítica.

**ABSTRACT**

*The extraordinary Ps 24 is one of the most beautiful biblical texts of the Judeo-Christian liturgy, and it's aim of scrutiny of scholars since antiquity. Albeit this psalm exhibits challenges to be envisaged: it's difficult to determinate its literary organization as a whole, for the component parts seem to possess diversity in form and content. A baffling frame, where the Textual Criticism points to problems of textual transmission and of tradition, while the Textual Constitution Criticism points to a possible combination of previously dissociated compositions. Therefore, this essay proposes an exegetical solution by the Semitic Biblical Rhetoric Analysis to these problems, but mainly to determinate its cohesion, its unifying theme – the integration between worshiper and worshiped, in a possibility that the Generation of Jacob be the Temple itself in which the King of Glory is invited to take possession.*

**Keywords:** Psalm. YHWH. Exegesis. Semitic Biblical Rhetoric Analysis.

---

\* Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália) e Pós-Doutorado pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil). Diretor e Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio, Brasil. ORCID: 0000-0001-5929-382X. E-mail: waldecir@hotmail.com

\*\* Doutorando e Mestre em Teologia Área Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, RJ, Brasil. ORCID:0000-0003-1431-0125. E-mail:doaldofb@uol.com.br.

## 1 INTRODUÇÃO

O extraordinário Sl 24<sup>1</sup>, com sua firme chamada à santidade (DUKE, 2011, p. 228), é um dos mais belos textos bíblicos da liturgia cristã – descrito por Schwantes (1982, p. 283) como uma *liturgia singular*: um salmo apropriado para o uso dominical, no Advento e na consagração de igrejas (LANGE, 2008, p. 185), visto que o mesmo conta com uma abrangência em relação a indicar o que a Igreja tem que fazer para caminhar em sua santidade (AGOSTINHO, 1997, p. 219). E além da liturgia: desde os primórdios, vários intérpretes cristãos relacionam este salmo com a ascensão de Cristo aos céus, como Justino Mártir, Irineu, Tertuliano, Atanásio, Dídimo o Cego, Gregório de Nissa, Gregório Nazianzeno, Ambrósio e Augusto, apenas para citar alguns (WILLIS, 2016, p. 1), este salmo foi ainda utilizado por Basílio para responder ao Imperador Valente quando ameaçado de banimento (LANGE, 2008, p. 187).

Não é menos importante para o judaísmo: depois que os sacrifícios foram suspensos com a destruição do Templo pelos romanos, este salmo foi incorporado às orações diárias, sendo então indicado para a leitura no primeiro dia da semana, ou seja, no domingo (APPLE, 2014, p. 114). Aliás, os Padres da Igreja, seguindo a tradução da LXX, interpretaram o Sl 24 como afirmação do Dia do Senhor Ressuscitado (ODEN, 2017, p. 262). Lido desde então como uma celebração da criação junto a um grupo de salmos conhecidos como *Tamid*, no moderno serviço sinagagal é recitado no *Shabbath* enquanto o rolo da *Torah* é devolvido à Arca – o que encontra paralelos na tradição reformada, onde os vv. 7-10 são recitados ao serem trazidos os elementos da Eucaristia à mesa (DE CLAISSE-WALFORD, 2005, p. 150).

Não obstante, este salmo apresenta *quebra-cabeças* (GOULDER, 2006, p. 469), desafios a serem enfrentados, formando um salmo *desconcertante* (SUMPTER, 2014, p. 31). Este quadro *desconcertante* é amplificado pelo fato deste salmo apresentar problemas de transmissão textual: portanto, logo após a tradução, no início do trabalho, para embasar o que vem em seguida (LIMA, 2014, p. 80), é imprescindível ter um tópico de crítica textual, analisando as variantes não apenas como *simples erros*, ou até mesmo *erros grosseiros*, mas reflexo de uma história interpretativa, uma tendência moderna para elucidar tanto a tradução do texto quanto sua interpretação (JOOSTEN, 2010, p. 15-16). E, devido aos problemas levantados acerca da constituição deste salmo, será colocado em seguida um tópico relacionado à Crítica da Constituição do Texto, a qual procura “[...] analisar se uma

---

<sup>1</sup> Todas as referências da Bíblia neste artigo, exceto da Bíblia Hebraica, foram tomadas da BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2008.

dada unidade textual foi composta de uma só vez ou resultou de intervenções redacionais” (LIMA, 2014, p. 85, 102).

Esses passos, pertencentes ao Método Histórico-Crítico, embora necessários, não são suficientes (LIMA, 2014, p. 71). Não conseguem responder a perguntas que naturalmente surgem: existe uma unidade rítmica, estrófica e teológica que ligue esses elementos aparentemente desconexos? Se pertencem a diferentes fontes autônomas, o que teria levado um editor a juntá-los num único salmo (TERRIEN, 2003, p. 246)? Ao comentar sobre as tentativas de Clines para encontrar uma relevância deste salmo para os nossos dias, Landy (2003, p. 278) parece *perder a paciência* ao considerar este salmo um pouco *toló*. Portanto, este *labirinto exegético* formado deve ser enfrentado por um método que pressuponha ser este texto não *toló*, mas bem construído e coerente – ao contrário do que supõem leitores *apressados* –, e habilmente composto com suas próprias regras: a Retórica Bíblica Semítica (MEYNET, 1998, p. 176). A Análise Retórica Bíblica Semítica<sup>2</sup>, então, é utilizada neste trabalho como uma proposta de *solução exegética* para este salmo *desconcertante*, determinando seu *ponto focal*, em torno do qual encontra a sua coesão. Seu emprego para a análise deste salmo, sem ignorar o valor do Método Histórico-Crítico, justifica-se pelo fato de que a Análise Retórica Bíblica Semítica, a partir de uma visão sincrônica, realiza uma complementação adequada e ajuda a perceber os diversos *níveis* retóricos de composição de um texto e igualmente pelos *frutos* da aplicação do mesmo em cada um dos níveis de uma passagem ou livro bíblico, assim resumidos: a) *níveis ou figuras de composição de um texto*: 1) membro 2) segmento; 3) trecho; 4) parte; 5) perícopes ou *passagem*; 6) sequência; 7) seção; 8) livro; b) *frutos da aplicação da Análise Retórica*: 1) *delimitar as unidades literárias e textuais*; 2) *auxiliar na interpretação*; 3) *ler junto as diversas perícopes*; 4) *auxiliar na tradução do texto*; 5) *ajudar na crítica textus*; 6) *fornecer procedimentos e critérios científicos – de tipo linguístico – para a delimitação das unidades literárias aos diversos níveis da organização do texto* (MEYNET, 2008, 132-209)..

## 2 TRADUÇÃO E SEGMENTAÇÃO

לְרִדֹּד מְזִמּוֹר	24, 1a	De Davi. Salmo.
לְיִהוּהָ הָאָרֶץ וּמְלוֹאָהָ	24, 1b	De YHWH é a terra e sua plenitude,

<sup>2</sup> Este escrito é parte da parceria nos estudos, discussões e reflexões realizados mensalmente na PUC-Rio, nas atividades do grupo de pesquisa de Análise Retórica Bíblica Semítica, com registro no CNPq.

תָּבֵל וַיִּשְׁבִּי בָהּ:	24, 1c	o mundo e os que habitam nele.
כִּי־הוּא עַל־יַמִּים יִסְדָּה	24, 2a	Pois Ele sobre os mares estabeleceu-a,
וְעַל־נְהָרוֹת יִכּוֹנְנָהּ:	24, 2b	e sobre os rios firmou-a.
מִי־עֲלָה בְהַר־יְהוָה	24, 3a	QUEM sobe ao monte de YHWH,
וּמִי־יָקוּם בְּמִקּוֹם קִדְשׁוֹ:	24, 3b	e QUEM permanece no seu Santo Lugar?
נָקִי כַפַּיִם	24, 4a	o limpo de mãos
וּבֶרֶךְ־לֵבָב	24, 4b	e o puro de coração;
אֲשֶׁר לֹא־נִשְׂא לִשְׂוֵא נַפְשִׁי	24, 4c	aquele que não levanta à falsidade sua vida,
וְלֹא נִשְׁבַּע לְמַרְמָה:	24, 4d	e nem jura ao engano.
יִשָּׂא בִרְכָה מֵאֵת יְהוָה	24, 5a	Que se levante uma bênção da parte de YHWH,
וְצִדְקָה מֵאֱלֹהֵי יִשְׁעוֹ:	24, 5b	e justiça do Deus de sua salvação!
זֶה הַדּוֹר (הַרְשִׁיו) [הַרְשִׁיו]	24, 6a	Esta é a geração dos que o procuram,
מִבִּקְשֵׁי פָנֶיךָ יַעֲקֹב סֵלָה:	24, 6b	dos que buscam tua face: Jacó! (selah)
שָׂאוּ שַׁעְרֵיכֶם   רִאשֵׁיכֶם	24, 7a	Levantai, portões, as vossas cabeças,
וְהַנְּשָׂאוּ פִתְחֵי עוֹלָם	24, 7b	sejam levantadas, portas eternas:
וַיָּבֹא מֶלֶךְ הַכְּבוֹד:	24, 7c	que entre o Rei da Glória!
מִי זֶה מֶלֶךְ הַכְּבוֹד	24, 8a	QUEM é este Rei da Glória?
יְהוָה עֲזוֹז וְגִבּוֹר	24, 8b	YHWH, poderoso e valente!
יְהוָה גִּבּוֹר מִלְחָמָה:	24, 8c	YHWH, valente de guerra!
שָׂאוּ שַׁעְרֵיכֶם   רִאשֵׁיכֶם	24, 9a	Levantai, portões, as vossas cabeças,
וְשָׂאוּ פִתְחֵי עוֹלָם	24, 9b	levantai, portas eternas:
וַיָּבֹא מֶלֶךְ הַכְּבוֹד:	24, 9c	que entre o Rei da Glória!

מִי הוּא זֶה מֶלֶךְ הַכְּבוֹד	24, 10a	QUEM é Ele, este Rei da Glória?
יְהוָה צְבָאוֹת	24, 10b	YHWH dos Exércitos:
הוּא מֶלֶךְ הַכְּבוֹד סֵלָה:	24, 10c	Ele é o Rei da Glória! (selah)

### 3 CRÍTICA TEXTUAL E COMENTÁRIO DA TRADUÇÃO

No primeiro versículo do Sl 24, a Septuaginta acrescenta ao título *τῆς μιᾶς σαββα, τον*, refletindo o uso litúrgico posterior deste salmo; e tanto a Septuaginta quanto a Peshitta acrescentaram o correspondente do hebraico כל ao termo וְיִשְׁבִּי, implicando na leitura *todos os que habitam*. Entretanto este acréscimo tanto é carente de suporte dos manuscritos hebraicos – como mostram os fragmentos de Naḥal Ḥever (2010), por exemplo – quanto é desnecessário, como atesta a mesma expressão em Sl 98,7 (CRAIGIE, 2004, p. 210). Possivelmente os tradutores desejaram enfatizar o domínio universal exclusivo de YHWH, sem compartilhá-lo com nenhum outro poder, num protesto contra qualquer forma cultural que se opusesse a uma compreensão purista do monoteísmo – como o dualismo persa e o trinitarianismo cristão (APPLE, 2014, p. 116).

No v. 2 a Septuaginta, juntamente com as recensões de Símaco e Teodocião, omitem o correspondente grego da partícula introdutória כִּי. Entretanto a Peshitta, a Vulgata e os fragmentos de Naḥal Ḥever atestam esta partícula. Ainda neste versículo a *Biblia Hebraica Stuttgartensia* sugere a variante no *qatal* no lugar do *yiqtol* יִכּוֹנֵן. Craigie (2004, p. 210) argumenta que esta variante seria preferível, em virtude do uso do *qatal* na linha paralela precedente. Mas a alternância entre o *qatal* e o *yiqtol* serve justamente como recurso estilístico para adicionar profundidade ao evento apresentado (NICCACCI, 2006, p. 259).

No v. 4 observa-se o primeiro grande desafio de transmissão textual deste salmo. No códice Leningradense há a presença do *qere* נִפְשִׁי, em contraposição ao *ketib* נַפְשִׁי. Há apoio maciço à última leitura: a maioria dos manuscritos hebraicos, incluindo da *genizah* do Cairo e de Naḥal Ḥever, além da Septuaginta, Vulgata e Peshitta. Isto harmoniza com o restante do salmo, que segue sempre na terceira pessoa. Entretanto os comentaristas rabínicos preferiram a leitura do *qere*, na qual o salmista transfere a Deus sua questão, como faz Rashi ao traduzir *meu nome* ao invés de *minha alma* (BAKON, 2012, p. 63-64). Isto poderia refletir uma referência ao Decálogo, e o uso indevido do Tetragrama Sagrado, onde Deus advertiria para não *levantar minha alma ao engano*, com o substantivo נַפְשִׁי substituindo נַפְשִׁי (BOTH, 2012, p. 116).

2009, p. 537). Talvez seja melhor entender o sufixo *yod* não como primeira pessoa do singular, e sim resquício de uma antiga forma da terceira, conforme atestado no fenício (DAHOO, 2008, p. 151). Para destacar o substantivo  $\psi\text{נָּ$ , convém traduzir *que não levanta à falsidade sua vida*.

Ainda no final do v. 4 a Septuaginta acrescenta  $\tau\hat{\omega}$   $\pi\lambda\eta\sigma\acute{\iota}\omicron\nu$   $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ , o que se coaduna com qualificações ético-morais do pretendente a subir ao monte de YHWH, tema este vinculado *ao empenho moral* que o salmista precisa ter ao desejar subir o monte e estar na presença de YHWH (RAVASI, 1997, p. 449). A questão na verdade envolve o ato de adoração: levantar sua alma para a falsidade ( $\text{אִשָּׁר}$ ) pode ser melhor entendido como referência à idolatria (BOTH, 2009, p. 539) tanto quanto o abstrato  $\text{מְרִמָּה}$  (*fraude*), pois a mesma sequência de ideias adorar / fazer juramento encontra-se em Sl 16, 4 (DAHOO, 2008, p. 151; SPANGENBERG, 2011, p. 751). Segundo Corbajosa,  $\text{אִשָּׁר}$  realmente fica melhor traduzido por “[...] falsidade ou vaidade, pois identifica com frequência os ídolos” (2018, p. 151). A ênfase recai então não em confiar em deuses falsos e nulos, e sim naquilo que é substancial, como em Sl 25, 1 (DUKE, 2011, p. 220). Por isso, a tradução adequada, que propomos aqui, é “aquele que não levanta à falsidade sua vida e nem jura ao engano”, ou seja, aquele que é incapaz de causar *dolo* algum a seu irmão (AGOSTINHO, 1997, p. 220). Para Ravasi, faz-se a passagem da dimensão *vertical*, toda voltada para Deus, para entrar na dimensão *horizontal*, voltada para o próximo, de tal forma que o Sl 24 “[...] revela uma síntese essencial de moral religiosa e de moral social” (1997, p. 459-460).

No v. 5, a Septuaginta acrescenta no início  $\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$ , possibilitando a tradução *ele/este receberá...* A Vulgata (menos no *Saltério Galicano*) e a Peshitta igualmente acrescentaram um pronome para obter a mesma tradução, e desde então sistematicamente as versões nas mais diversas línguas têm adotado essa leitura. Isto exigiria no hebraico a presença de  $\text{הוּא}$ , o que não encontra respaldo em nenhum manuscrito hebraico. Seria uma forma de enunciar a certeza da recompensa para o adorador qualificado no versículo anterior. Porém, há aqui um segmento com *yiqtol* inicial, o que segundo Niccacci (2002, p. 88) aponta para uma função volitiva, e não indicativa. Se inicialmente restringia essa observação à prosa (NICCACCI, 2002, p. 174), posteriormente mudou de opinião e compreendeu que as funções das formas verbais na poesia são basicamente as mesmas da prosa. Mais especificamente, a posição inicial do *yiqtol* por si só define seu caráter jussivo, mesmo que sua vocalização não seja distintamente jussiva (NICCACCI, 2006, p. 247-252). Um argumento adicional: a tradução *celebrizada* pela tradição implicaria numa subordinação entre os vv. 4-5, o que contraria o caráter segmental da poesia hebraica, onde segmentos de informação são

dispostos em linhas paralelas mais do que *pedaços* de informação conectados numa sequência linear (NICCACCI, 2006, p. 266). Conseqüentemente, há uma mudança radical de tradução, *que se levante uma bênção...*, e de interpretação: não se exprime uma certeza, e sim um desejo que uma bênção se levante – o que parece aludir à impetração da bênção sacerdotal como encontramos em Nm 6, 24.

No v. 6 encontra-se o segundo grande desafio de crítica textual deste salmo. O *ketib* do manuscrito Leningradense traz *הִרְשִׁי*, enquanto o *qere* traz *הִרְשִׁי*. O *ketib*, desconsiderando a vocalização, implica no imperativo, enquanto o *qere* implica no particípio sufixado (DAHOOD, 2008, p. 152). Preferível entender o *ketib* como singular coletivo – o que explicaria o *qere* – ou ainda uma escrita defectiva (ALONSO-SCHÖKEL; CARNITI, 1996, p. 389). Mas é na expressão *מִבְּקָשֵׁי פְּנִיָּךְ יַעֲקֹב* o grande debate: parece ser entendida como *os que buscam a tua face, Jacó!*. Entendendo *buscar a face* como ato de adoração (cf. 1 Cr 16, 11; 2 Cr 7, 14; Sl 27, 8; 105, 4), dois manuscritos hebraicos, as versões a Septuaginta, a Vulgata (com exceção do *Saltério Galicano*) e a Peshitta corrigem para *a face do Deus de Jacó*, para se conformar à construção mais típica *Deus de Jacó* em Gn 49, 24; Ex 3, 6 (DUKE, 2011, p. 221; CORBAJOSA, 2018, p. 151). Kraus (1993, p. 477) segue as versões, corrigindo o texto massorético; porém é mais adequado ler *Jacó* como vocativo explicando quem é a *geração* dos que buscam e *פְּנִיָּךְ* como reportando-se à face de YHWH, alvo da adoração (BOTHA, 2009, p. 539): “[...] esta é a geração do que buscam a tua face: Jacó!”

No v. 9, poucos manuscritos leem *וְהִנָּשְׂאוּ*, harmonizando com o v. 7. Mas o uso incomum de duas conjugações distintas da mesma raiz num mesmo versículo – ou versículos próximos, como nesta passagem – visa uma variação puramente estilística, presente igualmente em Sl 29, 5; 38, 3 (ALONSO-SCHÖKEL; CARNITI, 1996, p. 390; DAHOOD, 2008, p. 152). Entretanto, é preferível manter traduções distintas – *sejam levantadas* para o *nifal* do v. 7 e *levantem-se* para o *qal* dos vv. 7 e 9 – a fim de realçar essa opção do hagiógrafo.

#### 4 CRÍTICA DA CONSTRUÇÃO DO TEXTO

Existem as mais variadas opiniões acerca da composição deste salmo: é difícil determinar sua organização literária como um todo, pois as partes componentes aparentam possuir diversidade na forma e conteúdo (CRAIGIE, 2004, p. 211). Uma diversidade que apontaria, segundo não poucos estudiosos, na combinação de três composições anteriormente dissociadas (BOICE, 2005, p. 216; WEISER, 1994, 167), numa justaposição

de temas díspares (criação, vv. 1-2; *Torah* e santuário, vv. 3-6; guerreiro divino e santuário, vv. 7-10) formando um salmo *desconcertante* (SUMPTER, 2014, p. 31).

Insistindo na unicidade, Willis (2016, p. 2) ainda defende uma autoria autenticamente davídica, tendo como ocasião algum evento da vida do grande rei: sua unção real, ou a captura de Jerusalém, quando um poeta da corte – ou até mesmo o próprio rei, segundo Goulder (2006, p. 473) – teria composto para uma espécie de procissão. No outro extremo, Treves (1960, p. 428) analisa que somente a entrada de YHWH na sua morada, ou seja, uma dedicação do Templo, poderia ser a ocasião para este salmo, o que ocorreu em três situações: em 963 a.C., pelo rei Salomão; em 516 a.C., pelo rei Dario; e em 164 a.C., por Judas Macabeu. Defendendo essa última data, torna-se então a data mais tardia atribuída a esse salmo.

O uso litúrgico para recitação em um dia específico no serviço sinagoga aponta para um estabelecimento no período do Segundo Templo, segundo Apple (2014, p. 114). Ainda que seja pós-exílico, há uma ligação com um evento alicerçado na tradição judaica, como a ocasião na qual Davi trouxe a Arca para seu repouso temporário na casa de Obed-Edom de Gat, como relatado em 2 Sm 6 (BOICE, 2005, p. 214). Reforçando a identificação com o período pós-exílico, Botha (2009, p. 550) observa que existem significativos pontos de contato com as instruções dadas por Davi aos levitas no dia em que a Arca foi trazida à Jerusalém (cf. 1 Cr 16, 7-36).

Entretanto, existe uma insistência em se analisar não como salmo único, mas três: vv. 1-2, vv. 3-6, vv. 7-10 (MEYNET, 2018, p. 300; RAVASI, 1997, p. 450, 454-455). Segundo Gerstenberger (1988, p. 117), o v. 1 seria uma *afirmação militante* em defesa da soberania universal de YHWH em conformidade com outros salmos, a saber 81, 93, 96; e isto refletiria uma teologia cósmica tardia, com referências à criação do v. 2 (cf. Sl 78, 69; 89, 12; 102, 26; Is 48, 13). Entretanto, este salmo contém uma visão da origem do mundo a qual seria claramente diferente dos grandes textos da criação como Gn 1, 1 – 2, 3 devido à maneira pela qual Deus age: o estabelecimento de um disco no oceano primevo, o qual se torna a habitação para animais e homens. Uma montanha se eleva no centro, com o Templo – uma visão de mundo *culto-cêntrica* (SCHÜLE, 2017, p. 261). Seria, portanto, um dos primeiros *salmos da criação*, antecedendo os textos dêutero-isaianos, a história da criação em Gn 1, 1 – 2, 3, o Sl 104 e a teologia da criação exposta em Jó 38 – 41 (SCHÜLE, 2017, p. 263-274), o que colocaria os vv. 1-2 entre o período exílico e o início do pós-exílico.

Já o conjunto dos vv. 3-6 é compreendido como uma *Instrução da Torah*, cujos elementos de similaridade com Sl 15 e Is 33, 14-16 baseiam-se na estrutura pergunta –

resposta – confirmação, numa aparente organização confessional da comunidade em estágio avançado que apontaria para uma data igualmente tardia, excluindo conseqüentemente o período pré-exílico e uma procissão da Arca (GERSTENBERGER, 1988, p. 117-119). Neste sentido, Weiser afirma que enquanto muitos interpretam como “[...] retorno da guerra com a arca sagrada [...]”, ele defende que seja “[...] mais provável tratar-se aqui da representação cômico-dramática da epifania do Templo” (1994, p. 169). O v. 6 seria uma inserção ainda mais tardia, numa apropriação editorial – por parte daqueles que se consideravam *pobres* e *humildes* –, da bênção pronunciada no v. 5 (BOTHA, 2009, p. 536).

Mas o quadro torna-se mais complexo na análise do conjunto dos vv. 7-10, o mais estudado: Kraus (1993, p. 478) considera importante o *Sitz im Leben* do Sl 24 começando por estes versículos; este mesmo valor é dado por Ravasi aos vv. 7-10 (1997, p. 452-454). Cross (1973, p. 91) atribui estes versículos a um fragmento litúrgico do século X a.C., enquanto Seybold (1990, p. 102, 132) os considera a mais antiga parte do Sl 24, mas em conexão com os vv. 1-2 – e com o Templo e a arca. Colocou-se a possibilidade de constituir uma  *festa da entronização*, a qual ocorreria anualmente, carecendo, entretanto, de sólidos elementos comprobatórios (KRAUS, 1993, p. 479). Tornou-se então comum classificar como “[...] liturgia de entrada [...]” (DUKE, 2011, p. 216), podendo tanto ser um ritual celebrado no Segundo Templo comemorando o retorno de YHWH ao santuário (cf. Ez 43 – 44), ou mesmo um ritual num ambiente sinagoga desprovido de Templo (GERSTENBERGER, 1988, p. 119). Ravasi afirma tratar-se de “[...] uma possível festa pós-exílica que exaltava o retorno da Glória de Deus” (1997, p. 451) e Corbajosa diz que “[...] tudo parece indicar que por trás deste salmo se encontra uma liturgia que acontece no Templo” (2018, p. 152).

São propostas ainda outras teorias para o conjunto dos vv. 7-10. Havendo conotações mitológicas, ou até mesmo à procissão da Arca carregada em batalha (cf. Nm 10, 33-36), poderia ser entendido como a marcha honrando o criador primordial; a procissão da Arca entrando triunfantemente na Terra Prometida; ou uma liturgia de entrada de YHWH no Templo (MEYNET, 2018, p. 305; RAVASI, 1997, p. 451), comemorando vitórias tanto históricas quanto cósmicas (BERGANT, 2007, p. 72). Poderia refletir a atividade de reconstrução dos muros de grupos em torno de Neemias (SULZBACH, 2012, p. 281), podendo até mesmo espelhar a tensão teológica e histórico-social entre davidismo dominante e campesinato dominado (SCHWANTES, 1982, p. 302). Se Dahood (2008, p. 151) insiste numa liturgia conectada com a procissão da arca, Botha (2009, p. 549) considera não como uma liturgia, mas um *poema meditativo* do período pós-exílico, enquanto Craigie (2004, p. 212) o associa a um hino celebrando a realeza de YHWH, como temos em outros

salmos do inteiro Saltério, que exaltam e louvam “[...] ao Criador e Senhor de tudo” (GONZAGA, 2018, p. 168). Aliás, o Sl 24, desde seus inícios, defende que “[...] tudo surgiu da mão criadora de Deus” (WEISER, 1994, p. 168).

Em resumo, a ocasião para este salmo poderia ser um evento comemorativo ou histórico ocorrido na época de Davi, Salomão, Zorobabel, os Macabeus, ou após uma batalha não especificada (BOTHÁ, 2009, p. 537). Mas, ainda que o *denominador comum* seja algum tipo de liturgia processional (DUKE, 2011, p. 217), é difícil estabelecer se este salmo foi composto para ser usado numa festa específica, ou meramente reflete alguns elementos dessa suposta procissão (SPANGENBERG, 2011, p. 758), provavelmente numa *festa cúlrica* do período de outono (WEISER, 1994, p. 167). Poderia até mesmo ser composto no exílio por aqueles que esperavam a culminação da história, no final dos tempos, numa conotação escatológica (TERRIEN, 2003, p. 249). Se de fato trata-se de uma *liturgia de entrada*, seria a entrada de quem? Dos peregrinos, onde os vv. 1-2 serviriam como um mero intróito hínico (SCHWANTES, 1982, p. 288), com os vv. 3-6 reproduzindo o discurso dos sacerdotes à porta do Templo acerca dos requisitos de admissão, e os vv. 7-10 refletindo a reivindicação da entrada da Arca no Templo acompanhada por estes mesmos peregrinos (BOTHÁ, 2009, p. 536; WEISER, 1994, p. 168)? Ou a entrada de YHWH, com os vv. 1-2 e 7-10 pertencendo ao mesmo ritual e deixando os vv. 3-6 a um outro contexto (SEYBOLD, 1990, p. 102; SUMPTEER, 2014, p. 36)? Neste caso, contrariamente a uma ênfase antropológica nos vv. 3-6, haveria como tema central o reinado de YHWH (BOTHÁ, 2009, p. 549), com sua insistência na figura do Deus Guerreiro que emerge vitorioso após uma batalha cósmica (BERGANT, 2007, p. 68; CROSS, 1973, p. 99)? Ou seria ainda para uma liturgia de entrada para a acolhida de visitantes no Templo? (WEISER, 1994, p. 167).

## 5 ANÁLISE RETÓRICA BÍBLICA SEMÍTICA

A Análise Retórica Bíblica Semítica, com suas figuras de linguagem e seus frutos metodológicos (GONZAGA, 2018, p. 159-162), diferentemente da Clássica Greco-Romana, é mais concreta que abstrata, descrevendo a realidade através de exemplos que levam o leitor a concluir; usa parataxe mais do que sintaxe, ou seja, justapõe e coordena mais do que subordina; e compõe numa disposição paralela, e acima de tudo, concêntrica – em detrimento de um arranjo linear. Esta organização ao redor de um centro é o *ponto focal*, a *pedra angular*, em torno do qual todo o restante encontra sua coesão (MEYNET, 1998, p. 173-175).

Um dos *frutos* deste método consiste justamente na identificação da estrutura retórica com suas simetrias, oposições e identidades, cujas relações entre seus diversos elementos auxiliam numa melhor compreensão da passagem (MEYNET, 1998, p. 327). Esta estrutura inicia-se com o membro, unidade mínima da organização retórica; depois o segmento, unidade imediatamente superior composta de um a três membros; depois o trecho, formado de um a três segmentos; e a parte, formada de um a três trechos (MEYNET, 1998, p. 201-258). Chega-se finalmente à primeira unidade separável e autônoma, chamada de *passagem*, composta de várias partes (MEYNET, 1998, p. 259).

Um salmo possui a vantagem de ser uma passagem bem delineada, definida pela tradição, a qual não necessita de justificação de seus limites, contrariamente às passagens de todos os outros livros da Bíblia (MEYNET, 1998, p. 200). A Análise Retórica Bíblica Semítica do Sl 24 apresentará todos seus membros, segmentos, trechos e partes que o constituem, bem como seu *ponto focal*.

Embora tenha sido observado acima que muitos comentaristas analisam esse salmo em três partes como vv. 1-2, vv. 3-6 e vv. 7-10, esta divisão não reflete a estrutura do ponto de vista retórico como defende Duke (2011, p. 216), e sim v. 1a, vv. 1b-6 e vv. 7-10. O termo  $\pi\lambda\eta$ , segundo a tradição judaica, marcava uma separação sensível do salmo dentro da liturgia no Templo (CANDIARD, 2014, p. 233), e a presença no final do salmo também serve para marcar inequivocamente as duas partes do mesmo salmo (CANDIARD, 2014, p. 242). Neste sentido, Corbajosa recorda que “[...] o termo hebraico *selāh* é uma indicação técnica, não faz parte de conteúdo do salmo. Segundo uma interpretação muito comum, é traduzido por pausa” (2018, p. 152). Ele recorda ainda, que “[...] o nome *selāh* aparece 66 vezes nos primeiros 89 salmos e apenas 4 vezes até o final (140, 4.6.9.; 143, 6), indicando claramente um termo técnico e não algo que faça parte do conteúdo do salmo” (CORBAJOSA, 2018, p. XXVII). Isso faz muito sentido, pelo fato de que existe uma *pausa* divisória que demarca os vv.1-6 e 7-10, e que o termo nada acrescenta ao conteúdo a não ser um dado técnico de leitura, que pode ser em vista do ritmo litúrgico do canto, da oração ou da meditação. Além da demarcação sinalizada pelo uso do  $\pi\lambda\eta$ , ao final dos vv. 6 e 10, em v.1a há um segmento de membro único formando o título, na segunda parte há somente segmentos bimembros, enquanto na terceira parte todos os segmentos são trimembros. Serão analisados primeiramente os vv. 1-6 e 7-10 separadamente, e então será efetuada uma análise em conjunto para determinar sua unidade e tema.

Enfim, os Salmos 23 e 24 têm unidade e composição que revelam uma sequência temática e de vocabulário, além de que eles são precedidos pelos Salmos 20 e 21 que também

compõem uma unidade literária muito grande (MEYNET, 2018, p. 306-3013). Aliás, são duas as grandes coleções davídicas, onde encontramos Salmos atribuídos a Davi: a primeira é exatamente dos Salmos 3–31, onde se encontra o nosso Sl 24, e a segunda dos Salmos 51–72 (CORBAJOSA, 2018, p. 151).

### 5.1 Análise dos vv. 1-6

Se não poucos comentaristas destacam o conjunto dos vv. 1-2, do ponto de vista retórico há um título formado por um segmento de membro único e dois pares de segmentos bimembros, cada par em paralelismo:

1a	מְזֻמָּר	לְדָוִד
1b	וּמְלוֹאֵהָ	הָאָרֶץ
1c	וַיֹּשְׁבֵי בָהּ:	תְּבֵל
2a	יְסֻדָּהּ	עַל-יָמִים
2b	יְכוֹנְנֶתָּ:	וְעַל-נְהָרוֹת

1	<i>DE</i> Davi.	Salmo.
+	<i>DE</i> YHWH	é a terra
+		o mundo
2 =	Pois <b>ELE</b>	sobre os <b>mares</b>
=		e sobre os <b>rios</b>
		<b>ESTABELECEU-A,</b>
		<b>FIRMOU-A.</b>

No início do v.1 a ordem mais comum seria *Salmo de Davi*; a disposição de duas únicas palavras como título na ordem *De Davi. Salmo* é incomum, aparecendo desta forma também em Sl 101, 1; 110, 1 (GERSTENBERGER, 1988, p. 117). A expressão *De Davi. Salmo* aparece ainda junto ao termo לְמִנְצָה no início de outros 4 salmos da Bíblia Hebraica (KITTEL, 1997): 40, 1; 68, 1; 109, 1; e 139, 1. Então é preciso rever esta afirmação ou pelo menos justificar como aparece. Já na forma inversa: *Salmo. De Davi*, aparece 28 vezes no início de salmos na Bíblia Hebraica, como temos no Sl 23 e outros antes e após, enquanto que a expressão *Salmo. De Davi* é encontrada no início dos Salmos 19 a 23, que antecedem o Sl 24. *De Davi* faz paralelo com *De YHWH* mediante a preposição ל, ligando o título ao restante do salmo. Não somente אֶרֶץ está em paralelo com תְּבֵל, e מְלוֹאֵה em paralelo com בָּהּ וַיֹּשְׁבֵי: a palavra תְּבֵל, especialmente na literatura sapiencial, implica na totalidade da

humanidade (TERRIEN, 2003, p. 246), permitindo que os segmentos dos vv. 1b-2b formem um paralelismo *perfeito*, ao esclarecer que são os habitantes da terra, a plenitude do mundo, que constitui alvo das atenções de YHWH, ou seja, das bênçãos do Senhor (MEYNET, 2018, p. 304).

No v. 2 הוא faz paralelo com o Tetragrama Sagrado, esclarecendo quem é o sujeito em ambos os segmentos deste versículo. Existe um empréstimo claro da linguagem mitológica, uma vez que o paralelo entre םֿ e ךֿֿ aponta para o oceano primevo na literatura ugarítica, sobre os quais estão estabelecidos / firmados os pilares da terra (DAHOOB, 2008, p. 151). Mais importante, o uso de estabelecer, fundar e habitar comunica estabilidade, produzindo um efeito retórico surpreendente, pelo fato de que as águas comunicam fluidez e não solidez (LANDY, 2003, p. 281). Os dois segmentos bimembros de 1b-2b formam uma estrutura idêntica, mantendo uma rima em torno do sufixo ךֿ (BOTHAS, 2009, p. 540) e constituindo um trecho retórico.

O esquema pergunta – resposta determinará o próximo trecho ao ser analisado, formado por três segmentos bimembros: vv. 3-4.

3a		בְּהַר־יְהוָה	יַעֲלֶה	מִי־
3b		בְּמִקּוֹם קָדְשׁוֹ:	יָקוּם	וּמִי־
4a	כַּפַּיִם	יָקוּם		
4b	לֵבָב	וְכִבֵּד		
4c	נִפְשֵׁי	לְשׂוּא	לֹא־נִשְׂא	אֲשֶׁר־
4d		לְמַרְמָה:	וְלֹא נִשְׁבַּע	

3 +		<b>QUEM</b>	<i>sobe</i>	ao <b>monte de YHWH,</b>
+ E		<b>QUEM</b>	<i>permanece</i>	no <b>seu Santo Lugar?</b>
4 =			<i>o LIMPO</i>	<i>DE MÃOS</i>
= E			<i>o PURO</i>	<i>DE CORAÇÃO;</i>
-		<b>AQUELE QUE</b>	<i>não levanta</i>	à <b>FALSIDADE</b> sua vida,
- E			<i>nem jura</i>	ao <b>ENGANO.</b>

A pergunta determinante usa o pronome מי, acerca de quem estaria qualificado para subir ao monte de YHWH. Este não é outro lugar senão seu Santo Lugar, pelo qual o ato de subir envolve na verdade permanecer. Esta identificação ainda é garantida estilisticamente pela aliteração produzida entre יָקוּם e מִקּוֹם (BOTHAS, 2009, p. 541). Uma estrutura diferenciada encontra-se no v. 4: ressalta-se o caráter desejado daquele que se candidata a estar no Templo em termos do que uma pessoa deve ser positivamente tanto quanto o que

ela não pode ser, criando um *quadro completo*, um merismo (DUKE, 2011, p. 224). Este merismo evidencia-se por uma estrutura quiástica, com dados positivos e negativos, dados internos e externos. Assim, a total pureza do adorador é expressa em quatro características: positiva externa (4a); positiva interna (4b); negativa interna (4c); e negativa externa (4d) (DUKE, 2011, p. 225-226).

É uma chamada incondicional à santidade, reconhecendo que os aspectos internos e externos da vida estão intrinsecamente unidos, um coração puro e um correto relacionamento para com Deus (DUKE, 2011, p. 228), distanciando-se das coisas vãs (AGOSTINHO, 1997, p. 219). Segundo Ravasi, os termos *mãos* e *coração* representam justamente *a ação e a intenção* do ser humano no caminho orientado a Deus (1997, p. 459). Para Weiser, ter um *coração puro* significa ter um coração livre do mal, sendo que esta atitude “[...] não se baseia mais na simples participação externa, e sim na mais íntima união espiritual” (1994, p. 168). Este trecho estrutura-se em torno da presença *rítmica* do *vav* conjuntivo.

O súbito surgimento do *yiqtol* volitivo no v. 5 determina um novo trecho formado por dois segmentos bimembros:

5a	מֵאֵת יְהוָה	בְּרָכָה	יֵשׂא
5b	מֵאֱלֹהֵי יִשְׁעוֹ:	וְצִדְקָה	
6a		(דִּרְשׁוּ) [דִּרְשׁוּן]	זֶה
6bα	פְּנִיד	מִבְּקִשֵׁי	דֹר
6bβ	סֵלָה:		יַעֲקֹב

5+	<b><u>Que se levante</u></b>	uma <i>bênção</i>	da parte de YHWH,
+		e <i>justiça</i>	do <b>DEUS DE SUA SALVAÇÃO!</b>
6 =	ESTA <b>é a <u>geração</u></b>	dos que o <u>procuram</u> ,	
=	<b>Jacó!</b>	dos que <u>buscam</u>	<b>TUA FACE:</b>
			( <i>selah</i> )

A expressão *dos que o buscam* é uma bem conhecida autodesignação dos editores do Saltério, tornando as questões postas nos vv. 3-4 uma confirmação do papel da comunidade como os verdadeiros adoradores que receberão a bênção de YHWH (BOTHÁ, 2009, p. 546-547; AGOSTINHO, 1997, p. 221), que “[...] nos vem graças à misericórdia de Deus” (ODEN, 2017, p. 262). O v. 6 está disposto quiasticamente, de tal forma que *geração* está em paralelo com *Jacó*, sublinhado ainda pela ênfase posta no pronome demonstrativo זֶה: “[...] esta é a geração, Jacó, e nenhuma outra” (SUMPTER, 2014, p. 37-38). Não indiscriminadamente

todo o Israel, mas Jacó, no qual *buscar* é o oposto da autoconfiança (DUKE, 2011, p. 231). Há uma aliteração entre דָּרַשׁ e דָּוָר (BOTHA, 2009, p. 541). Assim, a referência a Jacó funciona como um *rito de passagem*: a entrada no Templo assemelha-se à passagem de Jacó pelo Jaboc, lembrando o episódio narrado em Gn 32, 23-33 onde a reentrada de Jacó na Terra da Promessa estaria condicionada à demonstração de sua integridade (SPANGENBERG, 2011, p. 752). Por isso o uso do *yiqtol* volitivo: o desejo que se levante essa *geração de Jacó*, cumprindo as expectativas de Gn 12, 3 de que todos os clãs da terra tornar-se-iam nessa raça (TERRIEN, 2003, p. 248) e ecoando Noé, o único de sua geração visto justo (cf. Gn 7, 1) e que corporifica e antecipa a geração justa que está por aparecer (HUNTER, 2007, p. 200-201). Mais do que uma geração a ser abençoada, pela disposição retórica ela é a própria bênção que deve ser levantada da parte de YHWH, a justiça do Deus Salvador, ecoando Gn 15, 6. E aqui vale a pena ressaltar que o verbo “levantar” domina o cenário do Sl 24, 4b.5a.7ab.9ab (MEYNET, 2018, p. 302).

## 5.2 Análise dos vv. 7-10

Esta parte do salmo é facilmente identificável pela presença do título *Rei da Glória*, e por ser formada pelos únicos segmentos trimembros da passagem. Com o refrão dos vv. 7 e 9 e a presença de perguntas similares nos vv. 8 e 10, a princípio serão analisados esses dois pares separadamente.

7a	רָאשֵׁיכֶם	שְׁעָרִים	שָׂאוּ
7b	עוֹלָם	פְּתָחֵי	וְהַנְּשָׂאוּ
7c	הַקְּבוּרִים:	מִלְּדָר	וְיָבֹאוּ
8a	הַקְּבוּרִים	מִלְּדָר	זֶה מִי
8b	וְגִבּוֹר	עֲזוֹז	יְהוָה
8c	מִלְחָמָה:	גִּבּוֹר	יְהוָה

7+	<b>Levantai,</b>	<i>portões,</i>	as vossas cabeças,
+	<b>sejam levantadas,</b>	<i>portas</i>	eternas:
+	<i>que entre</i>	<b>O REI</b>	<b>DA GLÓRIA!</b>
8 =	<b>QUEM</b> é ESTE	<b>REI</b>	<b>DA GLÓRIA?</b>
=	<b>YHWH,</b>	<b>PODEROSO</b>	<b>E VALENTE!</b>
=	<b>YHWH,</b>	<b>VALENTE</b>	<b>DE GUERRA!</b>

A frase *Rei da Glória*, que identifica “[...] um personagem misterioso que aparece diante da porta” (RAVASI, 1997, p. 462), é exclusiva deste salmo, formando *um sintagma*

*idêntico* que aparece cinco vezes e apenas aqui: vv.7c.8b; 9c.10b.10c (MEYNET, 2018, p. 302). O tradicional deus jebusita é conhecido como Melek, o *Rei do Subterrâneo*, suplantado por YHWH, o Deus que habita em glória (cf. Is 6, 3), presente na arca (cf. 1Sm 4, 21) e que agora vem pessoalmente tomar posse do Templo (GOULDER, 2006, p. 471-472). Este é YHWH, como bem mostra o paralelo. Na frase interrogativa מִי זֶה, o pronome זֶה é unido encliticamente como um advérbio para comunicar franqueza e força, a exemplo do que também se atesta em Sl 25, 12 (DAHOO, 2008, p. 153). A duplicação da última consoante de עֲזָוִי produz não somente aliteração, como também amplifica o adjetivo עֲזָוִי, permitindo uma associação inequívoca com o poder divino (LANDY, 2003, p. 278). Isto faz com que עֲזָוִי se aproxime do clássico termo *herói* (LANGE, 2008, p. 187). Desta forma, YHWH é descrito pelo tom belicista como o guerreiro que derrotou seus inimigos, digno de louvor maior do que o tributado aos portões da cidade e às largas portas do Templo (BOTHA, 2009, p. 548; GONZAGA, 2018, p. 158). Esta é a sua glória, amplificada pelos títulos dispostos quiasticamente: *Poderoso e Valente / Valente de Guerra*.

9a	רָאשֵׁיכֶם	שְׁעָרִים	שָׂאוּ	
9b	עוֹלָם	פִּתְחֵי	וְשָׂאוּ	
9c	הַכְּבוֹד:	מִלֶּךְ	וְיָבֵא	
10a	הַכְּבוֹד	מִלֶּךְ	הוּא זֶה	מִי
10b	צְבָאוֹת	יְהוָה		
10c	סֵלָה: הַכְּבוֹד	מִלֶּךְ	הוּא	

9 +	<b>Levantai,</b>	<i>portões,</i>	as vossas cabeças,
+	<b>Levantai,</b>	<i>portas</i>	eternas:
+	<i>que entre</i>	<b>O REI</b>	<b>DA GLÓRIA!</b>
10 =	<b>QUEM</b> é ELE, ESTE	<b>REI</b>	<b>DA GLÓRIA?</b>
=		<b>YHWH</b>	<b>DOS EXÉRCITOS:</b>
=	<b>ELE</b> é	<b>O REI</b>	<b>DA GLÓRIA! (selah)</b>

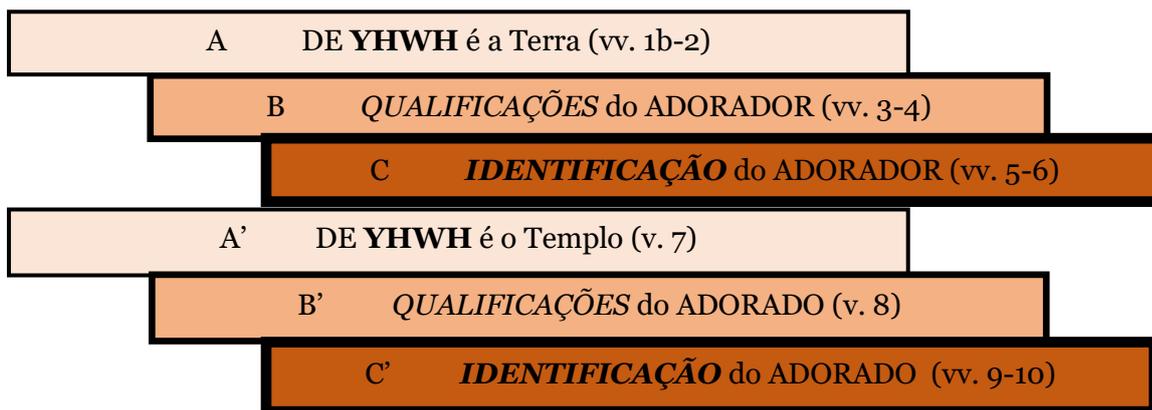
No refrão, além do uso adverbial do pronome demonstrativo זֶה, é acrescentado em relação ao v. 8 o pronome הוּא, que aponta para a referência já mencionada e enfatiza ainda mais fortemente o sujeito (LANGE, 2008, p. 187). Hunter (2007, p. 190) ainda chama a atenção para o fato da posição do demonstrativo זֶה antes de um substantivo ser exclusiva deste salmo. O título *YHWH dos Exércitos* está associado aos atos salvíficos no passado, muito comum na literatura profética (RAVASI, 1997, p. 463), embora no Saltério expresse às vezes o desejo de YHWH mais uma vez salvar Israel de seus inimigos (BOTHA, 2009, p.

548). A linguagem da guerra, já presente no v. 8, repete-se aqui ancorada na história cúlta de Israel (CROSS, 1973, p. 99). Os títulos *YHWH dos Exércitos e Rei da Glória* estão em paralelismo, insistindo na total identificação entre ambos, lembrando o Deus que age em todas as épocas de Israel, onde se vê uma caminhada pavimentada pela graça divina na redenção do Egito (vv. 1-2), a exortação pela contínua obediência de Israel (vv. 3-6) e sua sujeição ao julgamento purificador de Deus (vv. 7-10), consumando um ciclo iniciado na Criação (SUMPTER, 2014, p. 51-53). É uma interpretação escatológica, que reconhece a íntima conexão da linguagem e dos temas dos salmos com os oráculos isaianos (TERRIEN, 2003, p. 250).

### 5.3 Análise da passagem

Se a parte relativa aos vv. 1b-6 tem uma estrutura bem delineada em torno de três trechos, como visto acima, precisa-se recorrer à análise do conjunto para identificar os trechos da parte dos vv. 7-10, visto o valor desta terça parte para a interpretação do inteiro Sl 24 (RAVASI, 1997, p. 452). O uso de יהוה e יהוה nos vv. 8 e 10 estabelece uma conexão de volta aos vv. 2 e 6, fazendo com que estes dois pronomes exerçam um papel retórico preponderante (BOTHÁ, 2009, p. 542). Embora repita-se a pergunta com מי do v. 3 nos vv. 8 e 10, no v. 10 está associado com o pronome יהוה, tendo a frase כִּי יהוה do v. 2 ecoando sonoramente יהוה מי do v. 10, de tal forma que exista uma clara ênfase na identificação de quem YHWH é no v. 10 e de quem é seu povo no v. 6 (BOTHÁ, 2009, p. 544), ou ainda de quem adora e de quem é adorado. Se מי nos vv. 3-4 mostra as qualificações do adorador, no v. 8 mostra as qualificações do adorador. A repetição do refrão do v. 9 com o *weyitol* faz paralelo com o *yiqtol* volitivo do v. 5, ligando os vv. 9 e 10 da mesma forma que os vv. 5 e 6. Portanto, há também três trechos: v. 7, v. 8 e vv. 9-10.

Assim, com exceção do v. 1a formando o título, este salmo está estruturado em *duas partes* (vv. 1b-6 e vv. 7-10), que são facilmente indicadas pela presença da anotação técnica da pausa pelo *selāh* (CORBAJOSA, 2018, p. 153), com *três trechos* cada (vv. 1b-2.3-4.5-6 no primeiro; e vv. 7.8.9-10 no segundo), dispostos em paralelismo A-B-C/A'-B'-C':



1	<u>DE</u> Davi.		Salmo.	
+	<u>DE</u> YHWH	é a terra	e SUA PLENITUDE,	
+		o mundo	e OS QUE NELE HABITAM.	
2 =	Pois ELE	sobre os mares	<b>ESTABELECEU-A,</b>	
=		e sobre os rios	<b>FIRMOU-A.</b>	
-----				
3+	<b>QUEM</b>	<u>sobe</u>	ao monte de YHWH,	
+	E <b>QUEM</b>	<u>Permanece</u>	no seu Santo Lugar?	
4 =			o LIMPO DE MÃOS	
=	E		o PURO DE CORAÇÃO;	
-	<b>AQUELE QUE</b>	<u>não levanta</u>	à FALSIDADE	sua vida,
-	E	<u>nem jura</u>	ao ENGANO.	
5+	<b>Que se levante</b>	uma bênção	da parte de YHWH,	
+		e justiça	do seu DEUS DE SUA SALVAÇÃO!	
6 =	ESTA	é a geração	dos que o procuram,	
=		Jacó!	dos que <u>buscam</u>	TUA FACE: (selah)

7+	<b>Levantai,</b>	<u>portões,</u>	as vossas cabeças,	
+	<b>sejam levantadas,</b>	<u>portas</u>	eternas:	
+	<u>que entre</u>	<b>O REI</b>	<b>DA GLÓRIA!</b>	
-----				
8 =	<b>QUEM</b>	é ESTE	<b>REI</b>	<b>DA GLÓRIA?</b>
=		YHWH,	<b>PODEROSO</b>	<b>E VALENTE!</b>
=		YHWH,	<b>VALENTE</b>	<b>DE GUERRA!</b>
9+	<b>Levantai,</b>	<u>portões,</u>	as vossas cabeças,	
+	<b>levantai,</b>	<u>portas</u>	eternas:	
+	<u>que entre</u>	<b>O REI</b>	<b>DA GLÓRIA!</b>	
10 =	<b>QUEM</b>	é ELE, ESTE	<b>REI</b>	<b>DA GLÓRIA?</b>
=		ELE é	<b>YHWH</b>	<b>DOS EXÉRCITOS:</b>
=			<b>O REI</b>	<b>DA GLÓRIA!</b> (selah)

Como a terra é um macrocosmo, do qual o Templo é um microcosmo (SUMPTER, 2014, p. 46), nos vv. 1-2 o tema gira em torno da possessão da terra por YHWH, enquanto o convite para abrir os portões no v. 7 assegura que o Templo pertence ao Soberano Universal. Segundo Weiser, o convite para que sejam abertos os portões se dá pelo fato de que eles não são abertos para todos, justificando que a pergunta venha do lado de dentro e a resposta surja do lado de fora (1994, p. 169).

Fica claro que o nome divino YHWH, em conjunto com o título *Rei da Glória*, 5 vezes cada, constitui o elemento estruturante por excelência do salmo (BOTHÁ, 2009, p. 543). Aliás, o nome divino YHWH domina os extremos do Sl 24, com três ocorrências em cada extremidade: vv. 1b.3a.5a.; 8cd.10c. Por outro lado, encontra-se concomitantemente uma *palavra-tema*: os portões do Templo, uma espécie de *Leitwörter* para todo o salmo (SEYBOLD, 1990, p. 63), algo determinado pela recorrência da raiz נשׁו – 6 vezes ao todo. O salmista sabe que a terra constitui um estágio para o Soberano transcendente, que está distante mas ao mesmo tempo, que abraça os homens de todas as raças e nacionalidades (TERRIEN, 2003, p. 246): a ligação com Jacó distingue YHWH não em termos exclusivistas, mas como o criador universal, o que confere importância cósmica à fé e à história de Israel (RAVASI, 1997, p. 457).

Pelos padrões dos mitos da criação do Antigo Oriente, após a batalha ser ganha e o universo reordenado, uma habitação celestial é construída para o guerreiro triunfante; os devotos do herói conquistador vêm a seu lugar majestoso a fim de receber adoração. Essa é a ideia por trás das referências à montanha de YHWH e do lugar sagrado (BERGANT, 2007, p. 70-71). Segundo Corbajosa, a teologia da criação que está por detrás dos relatos de Gn 1 e 2 é a mesma que encontramos presente no Sl 24, ou ainda em Is 44, 24 e Jó 38, 4-7 (2018, p. 154).

A junção de נִי e הוּיָהּ no v. 10 serve para especificar onde se encontra o centro retórico desse salmo: assim como o nome Jacó constitui o clímax nos vv. 1b-6, assim o título *YHWH dos Exércitos* constitui o clímax dos vv. 7-10 (SUMPTER, 2014, p. 38; WEISER, 1994, p. 169; RAVASI, 1997, p. 462). Isto é reiterado pelo uso no final de cada parte do termo סֶלָה: comparando com o salmo 3 conclui-se ser uma espécie de nota exegética (CANDIARD, 2014, p. 244), uma forma de enfatizar coisas por vir, numa leitura espiritualizada da parte de um editor (CANDIARD, 2014, p. 248). A questão, de fato, não envolve o caráter aparentemente teocêntrico dos vv. 1-2 e 7-10 e o antropocêntrico dos vv. 3-6, e sim sua integração: Sumpter (2014, p. 49-50) analisa a possibilidade de que o v. 3 tenha uma leitura teocêntrica, e de que

*Jacó* do v. 6 esteja por trás da voz de comando dos vv. 7-10, onde o antropomorfismo de portas personificadas leva os ouvintes a refletirem na razão da ordem dada aos portões (BOTHÁ, 2009, p. 547), ou, ainda, naquilo que indica a simbologia da personificação “[...] do inteiro setor sagrado em sua inacessibilidade [...]” que se encontra diante do ser humano (RAVASI, 1997, p. 455). Por isso a reincidência da raiz נשׁו: a geração de *Jacó* que deve se levantar não se ergue diante de outros deuses, e sim unicamente a YHWH – conseqüentemente, este *Jacó* é a porta eterna, as cabeças dos *portões* que permitem a entrada do *Rei da Glória*. Esta dupla identificação transcende os limites de um Templo material, quase insinuando que este *Jacó* é o verdadeiro Templo construído para YHWH! Por estas portas, que são abertas, todos deverão passar, desde os mais antigos até os atuais (ODEN, 2017, p. 268).

Nos níveis retóricos superiores, este salmo pertence à seção correspondente ao Livro I dos Salmos (1–41); mas a qual seqüência pertenceria? Se tradicionalmente os Salmos 15 e 24 são considerados como os *pilares* de uma composição concêntrica tendo o salmo 19 como epicentro (BOTHÁ, 2009, p. 550), o tom de lamento inicial do Livro I é interrompido no salmo 18 e retorna apenas com o salmo 25 (DE CLAISSE-WALFORD, 2005, p. 141). De Claisse-Walford (2005, p. 147) identifica uma seqüência envolvendo os salmos 22, 23 e 24:

Lamento (Sl 22, 1-2)

    Confiança (Sl 22, 3-5)

        Lamento (Sl 22, 6-8)

            Confiança (Sl 22, 9-10)

                Petição (Sl 22, 11)

                    Lamento (Sl 22, 12-18)

                        Petição (Sl 22, 19-21)

                            Louvor (Sl 22, 22-31)

                                Confiança (Sl 23)

                                    Louvor (Sl 24)

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sem excluir os outros métodos, este artigo mostrou como a Análise Retórica Bíblica Semítica serve como uma proposta de solução exegética para este salmo *desconcertante*. Confirmou opções levantadas pela Crítica Textual; confirmou uma opção de tradução no v.

5, dando-lhe argumentação não somente sintática como também retórica; e apontou para o tema unificador – a integração entre adorador e adorado, numa possibilidade de que a *geração de Jacó* seja o próprio Templo no qual o *Rei da Glória* é convidado para tomar posse. Uma antecipação de uma temática que somente voltaria a ser abordada no período neotestamentário, a partir, inclusive, dos diversos salmos que exaltam o poder de Deus, como os salmos 2; 8; 21; 24, 110 e 118, que se encontram entre os salmos mais citados no NT (PARAMO, 1963 p. 231). Aliás, o NT conta com amplo uso de salmos régios, aplicados a Cristo, como sendo: Filho Amado, Filho Do Homem, Filho de Deus, Messias etc. Por exemplo, no ingresso a Jerusalém, em Lc 19,38, citando o Sl 118,26, Cristo é acolhido como *Rei da Glória*, (MONTI, 2018, p. 316); no batismo, onde Lc 3,22 cita o Sl 2,7, Cristo recebe o título de *filho amado*. Aliás, o NT indica ser o próprio Cristo, em seu corpo, o Templo, conforme lemos em Jo 2,13-22, citando o Sl 69,10, ao falar do zelo pela casa do Senhor.

O Sl 24 faz parte da antiga tradição litúrgica de Israel, com uma fé já monoteísta, que se reunia aos sábados no Templo para celebrar a sua piedade toda voltada para a manifestação ou epifania de Deus no Templo no Jerusalém, com toda a sua profissão de fé no Deus Criador e Senhor de tudo, vencedor de muitas batalhas e guerras. Era exatamente ali que o povo de Israel não tinha dúvida de entoar este majestoso hino a YHWH, ao aproximar-se dizendo: “Elevai a porta, alargai os portões [...]”, expressando realmente “[...]a fé no Deus que foi, que é e que virá” (WEISER, 1994, p. 170).

Enfim, a beleza litúrgica do Sl 24 sempre foi levada em consideração na tradição da Igreja que, desde seus primórdios, sempre o usou em suas celebrações como se fosse uma oração de grande valor e os Padres da Igreja o aplicaram à ascensão ou à ressurreição de Cristo. Além disso, este salmo esteve presente em muitos debates teológicos ao longo dos séculos de história do cristianismo (RAVASI, 1997, p. 449). Assim como este salmo conduziu os filhos de Israel para a *liturgia da porta*, agora ele conduz os filhos da Igreja para a mesma liturgia, sendo que porta ou portão quer sempre evocar o lugar da epifania de Deus, como temos em Jo 10, Cristo a porta das ovelhas, ou na inteira Sagrada Escritura que fala da *porta da esperança* (Os 2, 17) e da *porta da justiça* (Sl 118, 19), sendo sempre possível passar por ela (RAVASI, 1997, p. 461).

## REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, S. **Comentário aos Salmos**. Vol. 9/1. Salmos 1-50. São Paulo: Paulus, 1997.
- APPLE, R. The Psalms of the Day. **The Jewish Bible Quarterly**, Jerusalem, v. 42, p. 114-120, 2014.
- ALONSO-SCHÖKEL, L.; CARNITI, C. **Salmos I (salmos 1-72)**. Grande Comentário Bíblico. São Paulo: Paulus, 1996.
- BAKON, S. Psalm 24:3-4: Nafshi or Nafsho: His Soul or My Name? **The Jewish Bible Quarterly** v. 40, p. 63-64, 2012.
- BERGANT, D. The Earth is the Lord's (Ps 24:1). **Listening: Journal of Religion and Culture**, River Forest, p. 24-32, 2007.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. 5. imp. rev. São Paulo: Paulus, 2008.
- BOICE, J. M. **Psalms 1-41: An Expository Commentary**. Grand Rapids, MI: Baker Books, 2005.
- BOTHA, P. J. Answers Disguised as Questions: Rhetoric and Reasoning in Psalm 24. **Old Testament Essays**, Pretoria, v. 22, p. 535-553, 2009.
- CANDIARD, A. **נִשְׁפָּח** dans les psaumes sur une discussion qu'on croyait close. **Revue Biblique**, Paris, v. 121, n. 2, p. 229-251, 2014.
- CORBAJOSA, I. **Salmos I (Salmos 1-72)**. Madrid: BAC, 2018.
- CRAIGIE, P. C. **Psalms 1-50**. 2nd ed. Vol. 19. Nashville: Nelson Reference & Electronic, 2004.
- CROSS, F. M. **Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel**. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1973.
- DAHOOD, M. **Psalms I: 1-50: Introduction, Translation, and Notes**. New Haven; London: Yale University Press, 2008.
- DE CLAISSE-WALFORD, N. L. An Intertextual Reading of Psalms 22, 23, and 24. In: FLINT, P. W.; MILLER JR., P. D. (org.). **The Book of Psalms: Composition and Reception**. Leiden/Boston: Brill, p. 139-152, 2005.
- DUKE, R. K. Form and Meaning: Multi-layered Balanced Thought Structures in Psalm 24:4. **Tyndale Bulletin**, Cambridge, v. 62, p. 215-232, 2011.
- GERSTENBERGER, E. **Psalms Part 1: With an Introduction to Cultic Poetry**. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1988.

GONZAGA, W. 'O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica'. **Revista Brasileira de Interpretação Bíblica** 1/2 (2018): 155-170.

GOULDER, M. David and Yahweh in Psalms 23 and 24. **Journal for the Study of the Old Testament**, Sheffield, v. 30, p. 463-473, 2006.

HUNTER, A. G. The Righteous Generation: The Use of *Dôr* in Psalms 14 and 24. In: REZETKO, R.; LIM, T. H.; AUCKER, W. B. (org.). **Reflection and Refraction: Studies in Biblical Historiography in Honour of A. Graeme Auld**. Leiden; Boston: Brill, p. 187-205, 2007.

JOOSTEN, J. La critica testuale. In: BAUKS, Michaela; NIHAN, Christophe (orgs.). **Manuale di esegesi dell'Antico Testamento**. Bologna: EDB, p. 15-43, 2010.

KRAUS, H.-J. **Los Salmos**. Vol. I. Sal 1-59. Salamanca: Sigueme, 1993.

KITTEL, R. et al. **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. Editio quinta emendata. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

LANDY, F. From David to David: Psalm 24 and David Clines. In: EXUM, J. C.; WILLIAMSON, H. G. M. **Reading from Right to Left: Essays on the Hebrew Bible in Honour of David J. A. Clines**. London/New York: T & T Clark International, p. 275-289, 2003.

LANGE, J. P. et al. **A Commentary on the Holy Scriptures: Psalms**. Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2008.

LIMA, M. L. C. **Exegese Bíblica: Teoria e Prática**. São Paulo: Paulinas, 2014.

MEYNET, R. **Le Psautier. Premier livre (Ps 1-41)**. Leuven/Paris/Bristol, CT: Peeters, 2018.

MEYNET, R. **Rhetorical Analysis: An Introduction to Biblical Rhetoric**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.

MEYNET, R. **Trattato di Retorica Biblica**. Bologna: EDB, 2008.

MONTI, L. **I Salmi: preghiera e vita**. Mognano: Qiqajon, 2018.

NAHAL HEVER PSALMS. Bellingham, WA: Lexham Press, 2010. Base de dados em Software Bíblico Logos, Versão 8.

NICCACCI, A. **Sintaxis del Hebreo Bíblico**. 2. ed. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2002.

NICCACCI, A. The Biblical Hebrew Verbal System in Poetry. In: FASSBERG, Steve E.; HURVITZ, A. (Orgs.). **Biblical Hebrew in Its Northwest Semitic Setting: Typological and Historical Perspectives**. Jerusalem; Winona Lake: The Hebrew University Magnes Press; Eisenbrauns, p. 247-268, 2006.

- ODEN, T. C. (ed.). **La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Salmos 1-50.** Antiguo Testamento 8. Madrid: Ciudad Nueva, 2017.
- PARAMO, S. *Las citas de los Salmos en S. Pablo.* **Analecta Biblica** 17-18, p. 229-241, 1963.
- RAVASI, G. **Il Libro dei Salmi**, Volume III (1-50). Commento e attualizzazione. Bologna: EDB, 1997.
- SCHÜLE, A. The God Who Creates. A Contribution to the Theology of the Old Testament. In: SCHÜLE, A. (org.). **Theology from the Beginning: Essays on the Primeval History and Its Canonical Context.** Tübingen: Mohr Siebeck, p. 259-274, 2017.
- SCHWANTES, M. Salmo 24: Uma liturgia singular. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 22, p. 283-304, 1982.
- SEYBOLD, K. **Introducing the Psalms.** Edinburgh: T & T Clark, 1990.
- SPANGENBERG, S. Psalm 24: Reading from Right to Left and from Back to Front. **Old Testament Essays**, Pretoria, v. 24, p. 746-766, 2011.
- SULZBACH, C. Of Gates in the Ground and Castles in the Air: A Case of Biblical Unreal Estate. **Scandinavian Journal of the Old Testament**, Philadelphia, v. 26, p. 266-288, 2012.
- SUMPTER, P. The Coherence of Psalm 24. **Journal for the Study of the Old Testament**, London, v. 39, n. 1, p. 31-54, 2014.
- TERRIEN, S. **The Psalms: Strophic Structure and Theological Commentary.** Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2003.
- TREVES, M. Date of Psalm 24. **Vetus Testamentum**, Cambridge, v. 10, p. 428-434, 1960.
- WEISER, A. **Os Salmos.** Grande Comentário Bíblico. São Paulo: Paulus, 1994.
- WILLIS, T. S. The Early Church's Christological Interpretation of Psalm 24: A Historical, Grammatical, and Canonical Analysis. **Journal of Undergraduate Research**, Fort Collins, v. 18, n. 1, p. 1-5, 2016.

*Recebido em: 24-05-2019*  
*Aprovado em: 28-05-2020*