

## Salmo 93. Estrutura e significado

Juntamente com os salmos 47 e 96-99, o salmo 93 faz parte integrante duma colecção de salmos, geralmente chamada «Salmos da realeza de Javé». O presente salmo é o mais pequeno da série; mas não é de todos o menos belo e manifesta-nos alguns dos elementos essenciais dos salmos deste género literário. O elemento mais característico é certamente o conhecido e problemático *Yhwh malak*. Esta expressão introduz os sl. 93, 97 e 99. Pelo contrário, os salmos 96 e 98 são introduzidos por um vibrante *šir hadaš*.

Deste modo, dentro do mesmo género (ou sub-género) literário, encontramos dois grupos de salmos: a) 93, 97, 99 introduzidos por *Jahvé malak*; b) 96, 98 introduzidos por *šir hadaš*.

O salmo 96 integra também a expressão *Jahvé malak* mas no v.10; no sl. 47 encontramos a expressão equivalente *malak ʾelohim* mas no v.9.

YHWH é, ainda, chamado «*melek*» nos salmos 5,3; 9,37; 24,7; 29,10; 44,5; 68,25; 74,12; 84,4; 95,3; 98,6; 99,4; 145,1 e em muitos outros textos bíblicos.

Segundo a sua própria perspectiva, os exegetas utilizam diferentes apelativos para este género de salmos: «Salmos da realeza de Javé», «Salmos de intronização de Javé», «Salmos kerigmáticos»... Este último apelativo pertence a Coppens. Mas, por outro lado, podemos dizer que foi Mowinckel o «inventor» deste género literário de salmos, seguido de Gunkel, Weiser, Von Rad e outros. Foi, no entanto, E. Lipinski quem escreveu uma obra fundamental para o estudo destes salmos, fazendo um estudo exaustivo dos mesmos e determinando os seus elementos essenciais<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> LIPINSKI, E., *La royauté de Jahvé dans la poésie et le culte de l'Ancien Israel*, Bruxelles, 1965. Cf. também, do mesmo autor, *Les Psaumes de la royauté de Yhwé dans l'exégèse moderne*, in *Le Psautier. Ses origines, ses problèmes littéraires, son influence*, Louvain 1962, p. 133-272.

Até hoje os exegetas têm-se esforçado por encontrar o *Sitz im Leben* destes salmos. Mowinckel chegou até a defender a tese duma festa da coroação de Javé e duma procissão que percorreria a rua principal de Jerusalém até ao Templo. Tudo isto como imitação da festa da coroação dos deuses de certos povos, sobretudo de Babilónia e Ugarit. Weiser nega tal festa especial de coroação de Javé, mas pensa na existência duma cerimónia de coroação que poderia acontecer durante a Festa da Aliança<sup>2</sup>. Hans-Joachim Kraus, sem negar expressamente esta última hipótese, diz que é demasiado arriscada, por falta de elementos litúrgicos que nos permitam concluir por uma Festa da Aliança. Os autores mencionados quiseram responder a uma questão fundamental: os salmos são formas puramente literárias ou tiveram um verdadeiro *Sitz im Leben*, isto é, foram escritos para uma determinada finalidade social, litúrgica ou outra? Não abordaremos este problema por estar fora do âmbito do nosso estudo e por se prestar facilmente a interpretações subjectivas.

De qualquer modo, a ideia central destes salmos — a realeza de Javé — não é uma ideia específica dos mesmos. Nem sequer é uma ideia original da Bíblia. Em muitas cosmogonias do Médio Oriente antigo era normal chamar «rei» ao deus vencedor da batalha cósmica, o qual, depois da sua vitória, era proclamado rei e coroado como tal. As teogonias eram verdadeiras teomaquias. Basta ver poemas como *Enuma Elish* ou o ciclo de Baal de Ugarit. Os nomes de alguns deuses, sobretudo os de povos pequenos, são portadores da raiz *mlk*, tais como, *Melkart*, dos Fenícios, *Milkom*, dos Amonitas; *Kemošmelek*, dos Moabitas. Nomes teofóricos semelhantes aparecem também na Bíblia, tais como *Malki'el* (Gn 46,17; Nm 26,45), *Malkiyyah* (Jer 21,1.6); *Malki-Sua* (I Sam 14,49; 31,2); *Maleki-ram* (I Cr 3,18). Mas dentre todos os nomes teofóricos com a raiz *mlk* o mais usado na Bíblia é, sem dúvida, *Malkiyyah-Malkiyyahu*, que aparece nada menos de treze vezes, referido sempre a pessoas diferentes.

Em relação a outras civilizações do Médio Oriente antigo, a ideia dum Deus-rei é bastante mais recente no povo de Israel. Em primeiro lugar, porque é um povo relativamente recente em relação a muitos outros povos da região; além do mais, sendo um povo nómada ou semi-nómada nos primeiros tempos da sua história, repugnava-lhes profundamente, como a qualquer nómada, pagar

<sup>2</sup> ARTUR WEISER, *Die Psalmen. Erster Teil: Psalm 1-61*, trad. it. Paideia Brescia, 1984, I, 35-54.

tributo a um qualquer rei. Por isso é que a monarquia em Israel é bastante tardia, consolidando-se apenas no tempo de David-Salomão. Quando começou a dar-se a Deus o título de Rei? Não é nada fácil sabê-lo. Mas certamente foi só depois da monarquia consolidada por Salomão. Mesmo fora de Israel a ideia dum deus-rei é bastante recente e dataria, segundo R. A. Rosemberg<sup>3</sup>, dos séc. VIII-VII a.C. no império neo-Assírio. Com efeito, Sargão, Senakerib, Essaraddon e Assurbanípal veneravam o deus Sin (Lua), uma divindade supranacional que tinha culto tanto na Assíria, sobretudo na sua cidade santa de Harran, como em Ur, que pertencia ao império babilónico. Era aclamado como «deus dos deuses do céu e da terra, rei dos deuses, deus dos deuses» porque era considerado protector das campanhas militares. Marduk, ao contrário do deus Sin, é unicamente senhor da sua terra, do seu país.

Os reinos de Israel e de Judá sob o domínio dos assírios e, depois, dos babilónios, facilmente se deixaram contagiar por esta teologia do deus-rei. Mas a realeza de Javé não foi um simples motivo literário-teológico, copiado de outras civilizações semitas. Israel teve a sua própria experiência histórica que nos é contada na epopeia do Êxodo. É a partir desta ideia de salvação que lhe vem unicamente de Deus, que Israel parte para uma outra ideia que está na base da ideia do deus-rei, já em Babilónia: a ideia de Deus criador. O povo de Israel passou duma experiência histórica de salvação para a reflexão filosófico-teológica de Deus Criador e, num terceiro momento, declara que este Deus Criador é seu Rei.

Julgámos necessários estes pressupostos histórico-teológicos para uma correcta interpretação do salmo 93.

### Estudo do texto do Sl 93

93 <sup>1</sup> יְיָ הַיְהוָה נִקְלָה נְאוֹת לְבָשׁ׃ לְבָשׁ יְהוָה עַז הַתְּאֵזָרִים  
 אֶרֶץ-תִּפְקֹן׃ תִּכְבֵּל בַּל-תִּמְוֹשׁ׃ <sup>2</sup> נִכְוֹן כִּכְאֵת מֵאֵז מְעוֹלָם אֲהָה׃  
<sup>3</sup> נִשְׂאוּ נְהִירוֹת וַיְהוָה נִשְׂאוּ נְהִירוֹת קוֹלָם׃ יִשְׂאוּ נְהִירוֹת דְּכֹסִים׃  
<sup>4</sup> מִקְלוֹת וּמַיִם רַבִּים׃ אֲדִירִים מִשְׁבְּרֵי-יָגֶם אֲדִיר בְּמָרוֹם יְהוָה׃  
<sup>5</sup> עֲדִיתִּיהָ וַנֶּאֱמַנּוּ מֵאֵד לְבֵיתָהּ׃ נֶאֱוָה-קִדְשׁ יְהוָה לְאַרְצָהּ יָמִים׃

<sup>3</sup> R. A. ROSEMBERG, *Jahve becomes king*, J.B.L. 85, 1966, 297-307.

O estudo do texto do sl. 93 será feito em várias etapas e manter-se-á, praticamente, no campo da análise sincrónica. Esta análise terá como etapas principais a descodificação morfológica, sintática, estilística, actancial, literária e semântica. Finalmente, retomaremos as conclusões parciais de cada sector analisando, a fim de encontrar uma interpretação global do salmo.

Numa primeira leitura, encontramos neste salmo três partes fundamentais: 1-2: aclamação de Javé. Estabilidade do Seu trono e do mundo; 3-4: aclamação e contra-aclamação das «águas»; 5: conclusão: Javé está no meio do Seu povo.

Esta distribuição tripartida do texto será explicada mais tarde.

### 1. *Crítica textual*

Sendo embora pequeno, o sl. 93 está cheio de problemas. Primeiramente, de ordem textual:

— *Labeš*: Alguns autores chegaram a suprimir o segundo «labeš» supondo, infundadamente, uma ditografia. Pensamos que o termo é necessário ao texto, por razões estilísticas (repetições estilísticas que explicaremos depois) e por uma razão estilística especial: o «double duty modifier» de *ʿoz* que funciona como objecto/matéria de *labeš* e de *hite* *ʿazzar*, ao mesmo tempo.

— *ʿap*: Foi suprimido por alguns comentadores deste salmo que o julgaram uma glosa dos escribas que teriam a tendência de acrescentar partículas. Como está presente em todos os manuscritos, não encontramos razão válida para a suprimir.

— *tikkon*: não deve ser corrigido, como alguns pensam, por causa do ritmo que imprime ao salmo e por causa do paralelismo com *nakon*.

— *yis* *ʿû* (v.3): Também não deve ser mudado por *naš* *ʿu* por razões estilísticas que explicaremos mais abaixo.

— *dokyam* (v.3): trata-se dum *hapax legomenon* (*doky*; aram. *daka(w)*) que significa o fragor das águas.

—  $\text{>addirim}$  —  $\text{mišberê}$ : pensamos que houve transposição do *men* comparativo, que estaria antes de  $\text{mišberê}$ , para o final de  $\text{>addir}$ . Por isso, o restabelecimento do texto deverá ser feito para  $\text{>addir mimišberê}$ . Isto, por causa do paralelismo com *miqqolot* e do ritmo repetitivo de  $\text{>addir... >addir}$ , relacionado com Javé.

—  $\text{ne>emnú}$ : nifal da raiz  $\text{>mn}$ , é predicado de  $\text{>dk}$ . Mas todo o v.5 é bastante problemático, sobretudo nos dois primeiros estíquios, isto ainda no ponto de vista da crítica textual. Na medida do andamento do nosso estudo, daremos explicações mais precisas<sup>4</sup>.

Mas antes de passarmos à fase seguinte, propomos um quadro com os valores gramaticais do salmo, que nos ajudará a aprofundar o texto (ver pág. seguinte).

## 2. Descodificação morfológica

Tendo diante de nós o quadro precedente, podemos agora avançar para uma análise mais pormenorizada do salmo. No tocante à morfologia, é de realçar, em primeiro lugar, a presença dum único nome próprio: o nome de YHWH. Por isso, também não precisa de qualquer determinação; quanto aos outros substantivos (comuns), encontram-se determinados ou por um sufixo ( $\text{kisse>aka}$ ,  $\text{<edotêka}$ ,  $\text{1}^\circ$   $\text{bêteka}$ ,  $\text{qôlam}$ ,  $\text{dokyam}$ ) ou por uma relação genitival do construto ( $\text{miqqolôt mayîm}$ ,  $\text{mimišbrê-yam}$ ) ou de objecto/matéria ( $\text{ge>ut labeš}$ ,  $\text{<oz hitt>azzar}$ ).

Os outros substantivos apresentam-se indeterminados: *tebel*,  $\text{m}^\circ$  *harôt*, *qodeš*, e os dois que fazem parte das expressões temporais dos vv. 2b e 5c, respectivamente,  $\text{(me)<ôlam}$  e  $\text{(1}^\circ\text{)>orek yamîm}$ .

Não encontramos artigos no salmo, excepção feita em *ba-marôm*. Um só substantivo aparece qualificado por um adjectivo, em *mayîm rabbîm*. A ausência do artigo será indício da antiguidade do texto? Nesse caso, a ausência do *w* seria um outro indício<sup>5</sup>. Pois, estes são indícios do hebreu primitivo. Por outro lado, a ausência tanto do artigo como do adjectivo enfatiza o substantivo, a «coisa» que tem

<sup>4</sup> Comparando o v.2 com outros salmos, Lipinski pensa que ao fim do v.2 se deveria acrescentar *yoseb* que ele pensa ter-se perdido. Primariamente, não existe qualquer prova de que tal vocábulo se tenha perdido; em segundo lugar, constatamos que o versículo tem pleno sentido tal como se encontra actualmente no salmo.

<sup>5</sup> O vocabulário do SI 93 é, geralmente, antigo. Tanto mais que apenas nove termos não se encontram em Ugarit:  $\text{g>wt}$ ,  $\text{t,bl}$ ,  $\text{mwf}$ ,  $\text{<z}$ ,  $\text{mn}$ ,  $\text{dky}$ ,  $\text{<dwf}$ ,  $\text{>nm,n}$ ,  $\text{>wh}$ , além, naturalmente, de YHWH (Cf. JEFFERSON, H. G., JBL 71 (1952), 155-160).

vocab. de esta- bilidade-realiza	«celeste»	partículas de valor semânt.	proposições	actores	pessoa	tempo — modo aspecto
v.1 malak ‹oz hit›azzar tikkôn bal timmoṭ tebel	ge›ût labeš labeš	posit. ›ap negat. bal	verbal verbal verbal verbal verbal verbal neg	Jahvé Jahvé	3. <sup>a</sup> 3. <sup>a</sup> 3. <sup>a</sup> 3. <sup>a</sup> 3. <sup>a</sup> 3. <sup>a</sup>	qatal estativo qatal estativo qatal estativo qatal reflexivo yiqtol estat. yiqtol activo
v.2 nakôn kisse›	me‹ôlam		participial (= nominal)	(Jahvé)-ka (Jahvé)›attah	2. <sup>a</sup> 2. <sup>a</sup>	participio indicativo
v.3 naš›û, naš›û... nēharot... doki, qôl			verbis verbal verbal	nēharot nēharot nēharot	3. <sup>a</sup> 3. <sup>a</sup> 2. <sup>a</sup>	qatal activo qatal activo yiqtol activo
v.4 qôl mayim mišberê yam						
›addir, ›addir	marôm	mn, mn, b <sup>e</sup>	nominal nominal	Jahvé	3. <sup>a</sup> 3. <sup>a</sup>	indicativo indicativo
v.5 ‹edût ne›emenû	bêt qodes le›orek yamim	me›od	nominal nominal	Jahvé-voc. (Jahvé)-ka (Jahvé)-ka	2. <sup>a</sup> 3. <sup>a</sup> 2. <sup>a</sup>	indicativo indicativo

ruido — movimento

valor por si mesma, independentemente do colorido do adjectivo e da determinação que lhe possa dar o artigo.

No que toca aos *verbos*, como podemos constatar na coluna tempo-modo-aspecto da p. anterior, todos, excepto um participio no v.2, estão no modo indicativo: qatal, yiqtol e nominais. Nenhum volitivo está presente no nosso salmo.

No que diz respeito ao tempo dos verbos, encontramos o qatal e o yiqtol no presente. Quanto ao aspecto, existe um predomínio dos estativos sobre os verbos de acontecimentos. Existe apenas um verbo claramente transitivo que é *nas'û* na sequência «ugarítica» qatal + qatal + yiqtol (v.3) que tem como sujeito os *n<sup>e</sup>harôt*. De realçar também que nenhum verbo transitivo tem, pois, como sujeito o nome Javé. Apenas um verbo de acção tem Javé como sujeito, mas este encontra-se em hitpacl: *hit'azzar*.

Quanto aos advérbios e outras partículas: encontramos no salmo um advérbio de quantidade (*me'od*), no v.5; dois advérbios de tempo (*'ôlam*, *'az*) no v.2; uma partícula afirmativa (*'ap*) e outra negativa (*bal*), no v.1; uma preposição locativa (*b<sup>e</sup>*) e dois *mem* de comparativo, no v.4.

Desta análise dos elementos do salmo, ao nível simplesmente morfológico, podemos, desde já, tirar algumas conclusões:

- a presença permanente do nome *YHWH*, ao longo de todo o salmo. Sem dúvida alguma, é o termo que mais se repete (5 vezes explicitamente, 3 pelo sufixo pessoal; 1 vez pelo pronome pessoal = nove vezes);
- esta omnipresença de *YHWH* faz-se notar, sobretudo, na primeira e terceira partes do salmo, o que é pertinente, sem qualquer dúvida, para a sua estrutura;
- quanto aos verbos, o predomínio dos estativos, juntamente com as proposições nominais e o participio orientam-nos para a interpretação da temporalidade do tempo, como *presente*, do modo, como *indicativo* e do aspecto como *permanensivo*, o que acontece com o próprio *malak*. Mas não entraremos neste problema, demasiado específico;
- a ausência de conjunções coordinativas faz que o texto nos apareça «cortado» em séries de afirmações que explicaremos melhor, ao abordar os problemas sintácticos.

### 3. Descodificação sintáctica

Olhando para o nosso quadro encontramos catorze proposições: quatro nominais, uma participial e nove verbais, ainda que a participial tenha equivalência de nominal; dentre as proposições verbais há uma reflexiva (*hit* <sup>ʔ</sup>*azzar* (v.1); quatro estão construídas com verbos estativos (*malak*, *labeš*, *tikkôn*, *na* <sup>ʔ</sup>*awah*); uma é negativa: «*bal timot*». Ficam-nos apenas três proposições todas construídas com um mesmo verbo activo, transitivo, indicando uma acção propriamente dita. Estão todas no v.3.

E aqui temos uma conclusão importante para a estrutura do salmo, a reforçar o que já dizíamos a propósito do nível morfológico. Este verbo de movimento na segunda parte, isola-se da primeira e da terceira onde predomina a estabilidade, o não-movimento: assim, teríamos já uma estrutura de tipo concêntrico: A — B — Á.

No que diz respeito ao *discurso*, a presença de *-ka* diz-nos que se trata do discurso directo (o <sup>ʔ</sup>*ani* está implícito); e, neste sentido, ele é propriamente alocutivo<sup>6</sup>. Mas também é narrativo na medida em que o autor pinta mais do que conta, mediante frases curtas, lapidares. Aqui temos o sentido mais profundo da ausência do *W* e das conjunções a que acima nos referíamos; o texto está «cortado» em parataxe, onde as afirmações não se encontram ligadas por relações de subordinação sintáctica, mas conservam um valor próprio em si mesmas. Sabemos da importância e do valor polissémico do *W* hebraico que pode estabelecer relações de dependência entre as proposições. A sua ausência manifesta, implicitamente, a parataxe do texto.

*Os sintagmas:* Alguns termos do nosso salmo merecem uma breve reflexão no que se refere à sua relação sintáctica:

‘oz depende de *labeš* ou de *hit* <sup>ʔ</sup>*azzar* ? Parece-me depender do segundo porque, mesmo sendo reflexo, é transitivo e, portanto, necessita dum complemento de objecto directo; ao contrário, *labeš*, sendo estativo intransitivo, não tem necessidade de tal complemento. Mas também é possível que se trate dum «double duty modifier» e, neste caso, ‘oz é, ao mesmo tempo, objecto de *labeš* e de *hit* <sup>ʔ</sup>*azzar*. Esta hipótese parece ser a melhor por explicar, estilisticamente, melhor a repetição do segundo *labeš*.

<sup>6</sup> Cf. *Dicionário de lingüística*, ed. Cultrix, S. Paulo (Brasil), 1978, 468.

*tikkôn*: Deve depender da força de *malak*; pois, é certamente o *malak Yhwh* que confere à terra a estabilidade que não lhe é própria, mas que lhe advém de Javé, desde sempre (*me'ôlam*; cf. Sl 96, 10) <sup>7</sup>.

*Yhwh malak* (ou *malak Yhwh?*): a ordem das palavras deste sintagma tem oferecido aos especialistas motivo de vários estudos não concordantes. Para A. Gelston <sup>8</sup>, por exemplo, a frase é de tipo polémico e enfatiza o nome de Javé, como rei, em contraposição a Baal ou Marduk; tal expressão teria o seu fundo cultural e literário em frases da liturgia Babilónica em honra de Marduk: «Marduk-ma Sarru»...

Segundo estes, o verbo *malak* teria sentido permansivo e não ingressivo. Para indicar o sentido ingressivo («Javé começou a reinar»), o verbo fica em primeiro lugar. A fórmula parece indicar, unicamente, que Javé reina (sempre) sem especificar mais, como fórmula do tipo: «F ... reinou em Jerusalém X anos». A expressão seria, neste aspecto, neutra e não uma qualquer fórmula de intronização de Javé, como lê Mowinkel, ou de homenagem, como lê Lipinski.

A este respeito, Ulrichsen <sup>9</sup> fez um inventário da expressão na Bíblia e os resultados são pouco esclarecedores:

#### *Sentido durativo:*

a — Sujeito-predicado: 1Re 1,18; 1Cr 29,26-27.

b — Predicado-sujeito: 1Re 2,11; 11,42; 2Re 10,36.

<sup>7</sup> Lembremos aqui que todo o estíquio de 93,1c se encontra transcrito, repetido em Sl 96,10b:

יִמְרוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִהְיֶה קוֹלָם  
אֶף-תִּכְבֹּן תִּכְבַּל בַּל-תִּמּוֹט

Não sabemos, porém, o motivo por que tal aconteceu. Erro de copista ou cópia consciente?

O mesmo motivo da segurança da terra e encontra no Sl 104,5:

יִסַּד-אֶרֶץ עַל-קִוְיָהּ  
בַּל-תִּמּוֹט עוֹלָם יְוָעַד

Trata-se dum tema muito corrente não só na Bíblia mas também nas literaturas do ambiente bíblico.

<sup>8</sup> A. GELSTON, *A note of Jahve Malak*, VT 16 (1966), 507-512.

<sup>9</sup> J. H. ULRICHSEN, *Jahväh malak: einige sprachliche Beobachtung*, VT, 17, 361-376 citado por J. COPPENS in *La royauté de Jahvé dans le Psautier*, ETL, 54, 1978, 24-26.

*Sentido ingressivo:*

a — Sujeito-predicado: 1Re 16,29; 2Re 15,13; 2Cr 29,1.

b — Predicado-sujeito: 2Sam 15,10; 1Re 15,1; 15,9; 15,33; 2Re 8,25.

Pelos exemplos citados, não parece inferir-se qualquer conclusão nem a favor do sentido durativo, nem a favor do sentido ingressivo de *malak*; além disso, a ordem sujeito-predicado no Antigo Testamento e no que se refere ao sujeito Javé, não é muito pertinente. Porque Javé não tem nenhum deus concorrente nem há luta cósmica entre Javé e seus inimigos, como acontece noutras civilizações contemporâneas ou anteriores à Bíblia. A expressão em si mesma, isolada de qualquer contexto, tanto pode significar «Javé começou a reinar» (sentido ingressivo) como «Javé reina» (sentido durativo)<sup>10</sup>.

Portanto, só o contexto nos pode elucidar sobre o sentido da expressão no nosso salmo. E há nele duas expressões temporais que, a meu ver, nos fornecem tal contexto: *me<sup><</sup>ôlam <sup>></sup>atah* (terminus a quo) e *l<sup>></sup>orek yamîm* (terminus ad quem). Estas duas expressões encerram, de algum modo, a eternidade de Deus que, reina sobre a terra.

Podemos, portanto, concluir de tudo isto que, na Bíblia, a ordem dos termos nesta expressão é indiferente para a significação. E, tendo em conta todos os elementos do contexto morfológico (verbo estativo, tempo presente, aspecto permansivo), o tempo histórico (*me<sup><</sup>ôlam, l<sup>></sup>orek yamîm*), é difícil provar o sentido ingressivo de *malak* que suporia uma qualquer cerimónia de intronização real de Javé.

De qualquer modo, o acento recai sobre o termo *YHWH* e não sobre *malak*, não só porque aparece em primeiro lugar, na locução inicial, mas também porque é repetido à saciedade em todo o texto. Além disso, os predicados de Javé neste hino indicam claramente uma manifestação gloriosa do seu poder que se estende ao passado, à origem do tempo. Portanto, não podem indicar renovação periódica da realeza de Javé, como pretendeu Mowinckel e seus seguidores.

Uma outra proposição onde a ordem das palavras é pertinente para a significação é o triplo:

<sup>10</sup> O recurso à tradução da LXX, 'Ο κύριος ἐβασίλευσεν tão pouco nos poderá elucidar sobre o sentido da expressão. O autor traduziu mecanicamente um qatal por um aoristo, sem refletir muito sobre o sentido da expressão no salmo e no resto da Bíblia.

— *naš* <sup>ḡ</sup> *ū* *n*<sup>o</sup> *harôt* do v.3. Encontramo-nos perante uma sequência (diferente de *Yhwh malak*) predicado-sujeito. Mas aqui o acento vai, igualmente, sobre o sujeito — *n*<sup>o</sup> *harôt*, como veremos mais claramente no nível estilístico.

Para concluir esta fase do nosso estudo, podemos dizer que, no que toca às proposições, e tendo em conta certos elementos morfológicos, a realza de Javé aparece-nos mais como *um estado*, *uma qualidade* permanente, ínsita à natureza de Deus e não como uma acção pontual acontecida em qualquer momento da história. Também porque o verbo *malak* pertence mais à categoria estativa do que à de acontecimento.

Quanto às proposições, são curtas, lapidares; são também afirmativas, à excepção duma única, em 1<sup>o</sup>. Não há qualquer outro género de proposições, tais como interrogativas, dubitativas... Ora, todos estes elementos sintácticos juntos nos oferecem uma ideia geral de afirmação, de certeza. Até a proposição negativa está lá para reforçar a afirmação.

Mas não podemos esquecer aqui uma característica fundamental própria das proposições deste salmo: o *assindetismo*; este faz que o salmo seja uma súpula de afirmações, sem relações de dependência mútua.

Mas, apesar disso, notamos no salmo uma unidade sintáctica interessante; assim, 1<sup>b,c</sup> desenvolve 1<sup>a</sup> (*YHWH malak*), na terceira pessoa, a qual reaparece nos vv.3-4; 1<sup>c</sup> e 2 desenvolvem a ideia da solidez do trono de Deus mediante a raíz *kwn* que tem correspondência na raíz <sup>ḡ</sup>*mn* do v.5; 2,4 e 5 aparecem ligados pela ideia de trono: *kisse* <sup>ḡ</sup>-*marôm* — *bêt* — *qodeš* e pelo uso da segunda pessoa, -*ka*; 4<sup>a</sup> sintetiza, de algum modo, toda a temática de 3-4 e *YHWH* de 4<sup>o</sup> faz a ligação dos v.3-4 com o problemático v.5.

#### 4. Descodificação estilística

O salmo 93 está cheio de elementos estilísticos pertinentes par a sua significação. Fizemos já uma breve alusão ao paralelismo global que existe entre A — *Á* e à oposição global existente entre A — *Á* por um lado e B por outro. São elementos estilísticos fundamentais e significativos do nosso salmo (a oposição funciona como uma espécie de paralelismo ao contrário).

4.1. *Paralelismos:*

— ao nível do vocabulário: *tikkôn* / *nakôn*;

— ao nível semântico: *tikkôn tebel* / *nakôn kiss<sup>e</sup>* aka  
*kiss<sup>e</sup>* aka / <edoteka

— ao nível da sinonímia: *ge<sup>></sup>ût labeš* / <oz hit> *azzar* (sobre os ornamentos de Javé)<sup>11</sup>.

4.2. *Repetições rítmicas:* a mais bela encontra-se no v.3 na sequência *qatal + qatal + Yiqtol*: *naš<sup>></sup>û n<sup>e</sup>harôt Yhwh*  
*naš<sup>></sup>û n<sup>e</sup>harôt qôlam*  
*yiš<sup>></sup>û n<sup>e</sup>harôt dokyam*

Temos, assim o tricolon de tripla repetição: a — b — c  
 a' — b' — d  
 a'' — b'' — e

que introduz, progressivamente, um novo elemento em cada hemistíquio<sup>12</sup>. Isto constitui um paralelismo típico de poesia hebraica.

Temos ainda a bela repetição do poético *labeš* (v.1); aparece em oposição quiástica, para reforçar e embelezar a metáfora sobre o vestuário de Javé:

<i>ge<sup>&gt;</sup>ût</i>	<i>labeš</i>
\	/
/	\
<i>labeš</i>	<i>Yhwh</i>

<sup>11</sup> A metáfora das vestes de Javé ocupa, exceptuando a aclamação introdutória, os dois primeiros estíquios do v.1. É mediante esta metáfora que o autor do salmo nos apresenta a personagem central do mesmo. Talvez por isso, muitos autores fazem de 1<sup>a</sup>,b a introdução do salmo passando 1c para o corpo do mesmo.

A presente metáfora é importantíssima nas literaturas semitas em geral e na Bíblia em particular. Com efeito, a veste é um indicador importante da qualidade da pessoa. Os reis distinguem-se pelos vestidos, mesmo no campo de batalha; ele distingue-se dos outros não só pelos vestidos especiais que leva (sobretudo pelo *me <il*) mas também pela riqueza e adornos dos mesmos. Numa palavra, o vestido é símbolo da pessoa e das funções ou circunstâncias da mesma (cf. E. HAULOTTE, *Symbolique du vêtement selon la Bible*, Paris, 1966, 41 s.).

No salmo 93,1<sup>a</sup>,b as vestes de Javé estão presentes em forma altamente poética, mediante duas metáforas: em primeiro lugar, Javé está vestido da *ge<sup>></sup>ût* (do verbo *ga<sup>></sup>ah*, ser elevado), da «*celitudos*» como diz Zorell no seu dicionário hebraico (cf. Is 11,5; 51,9; 59,17; I Sam 24,5-7; Ef 6,14-17). Estamos perante uma metáfora que nos apresenta a majestade real de Javé. A segunda metáfora é tirada do vocabulário da guerra. Com efeito *hit > azzar* (cingir) leva consigo a ideia de cinturão onde se prendem as armas e apetrechos para a guerra. É no cinturão que se prende a espada (cf. Sl 45,4; 18,33.40; Job 38,3; 40,7; Is 11,5; 59,17). No nosso salmo, Javé está, poeticamente, cingido de poder, de força. Esta imagem da força de Javé prepara-nos para compreendermos os v.3-4.

<sup>12</sup> Segundo alguns comtadores, esta sequência seria típica da poesia de Ugarit e da mais, primitiva poesia hebraica, na qual o *yiqtol* indica o fim da série. Será isto outro indicador do primitivismo do Sl 93?

Assim temos: a — b // b' — c

No v.4 encontramos também a repetição de >addir que confere ao versículo uma cadência e musicalidade especiais, querendo, por assim dizer, anular a força repetida dos n<sup>e</sup>harôt do v.3.

4.3. *A musicalidade é transmitida, sobretudo, pelas vogais longas:*

tikkôn timot / na kôn m<sup>e</sup><ôlam (v.1c-2)  
 n<sup>e</sup>harôt-neharôt-neharôt / qôl (v.3)  
 qolôt / marôm (v.4)

Segundo A. Shöekel, a repetição de ô e de â confere ao texto grandeza, majestade e plenitude.

A musicalidade do nosso salmo está também na *aliteração* do m e do r, sobretudo no v.4:

miqqolôt mayîm rabbym // m m m m / r  
 >addirîm misbb<sup>e</sup>rê-yam // m m m / rr  
 >addir bammarôm Yhwh // m m m / rr

A sonoridade indefinida do m faz-nos pensar no mar e nas águas em geral; e, pela onomatopeia, o r faz-nos lembrar o estrondo do trovão, considerado como «voz de Deus», no ambiente dos povos semitas.

Por outro lado, todo o salmo é constituído por 5 versículos divididos em três estíquios cada, (embora a divisão tradicional faça do primeiro estíquio do segundo versículo o terceiro estíquio do primeiro). Isso confere ao salmo um ritmo ternário de cadência especial. Conseguimo-lo colocando uma pequena cesura depois da aclamação inicial — *Yhwh malak*.

4.4. *Inclusões.* São uma espécie de paralelismo que engloba todo o salmo, porque estão presentes sobretudo na 1.<sup>a</sup> e 3.<sup>a</sup> partes:

- o nome YHWH: vv.1.<sup>a</sup> — 5.<sup>o</sup> forma a grande inclusão de todo do salmo.
- *Inclusão temporal* com me>az m<sup>e</sup><ôlam (v.2) — l<sup>e</sup>>orek yamîm (v.5.<sup>o</sup>)
- *Inclusão de «estabilidade»:* tikkôn ... nakôn (vv.1c.2.<sup>a</sup>) inclui com ne>emnú me>od (v.5.<sup>a</sup>).

4.5. *Oposições*: Encontramos no Sl 93 várias oposições. Tratá-las-emos, no capítulo seguinte, porque elas se referem sobretudo ao espaço e ao tempo. Queremos, no entanto, referir aqui a que diz respeito ao campo semântico da «estabilidade»: por um lado, temos *tebel* e *kisse*<sup>e</sup> > *aka* (1<sup>o</sup>.2<sup>a</sup>) e, por outro lado, o «movimento» das águas: *naš* > *û*...*naš* > *û*...*γiš* > *û*...*n<sup>e</sup>hai ôt* do v.3. Se não existe uma oposição pura e simples entre as duas partes, há, pelo menos, uma alternância clara entre as duas secções do salmo <sup>13</sup>.

4.6. *Enfase*. Está presente em > *ap* — *bal*; o emprego de > *ap* com uma negativa constitui um modo de afirmar enfaticamente (cf. Gn 40,16).

4.7. *Nomes e títulos divinos*: o único nome que o autor do salmo dá a Deus é o tetragrama divino *Yhwh* (quatro vezes); há também um atributo expresso: > *addir* (duas vezes); mas por detrás de *malak* e de todo o contexto de realeza do salmo, há certamente o título de rei, atribuído a Javé.

4.8. *A progressão*: primeiramente temos uma *progressão temporal*. Do *me* > *az me* > *ôlam* do passado, ao *l<sup>e</sup>* > *orek yamim* do futuro, estamos perante a eternidade de Deus: da eternidade do passado passamos à escatologia (do futuro).

<sup>13</sup> Um paralelismo contrastante com 93,3-4 encontra-se certamente no Sl 29. Em contraste com as vozes dos «rios» que se levantam em direcção ao «marôm» de Javé, no Sl 29,1-2<sup>a</sup> é o povo convidado a «levantar» a *kabod* para o Senhor da criação inteira:

הָבוּ לַיהוָה כְּבוֹד וְעֹז  
הָבוּ לַיהוָה כְּבוֹד שָׁמַיִם

E o motivo do levantar das vozes do povo é que a «voz» do Senhor domina as águas caudalosas:

v.3: קוֹל יְהוָה עַל-הַמַּיִם אֲלֵהֶם כְּבוֹד הַרְעִים יְהוָה עַל-מַיִם רַבִּים:

v.10: יְהוָה לַפְּנֵיבַיִת יֹשֵׁב וַיֵּשֶׁב יְהוָה מְלָכָה לְעוֹלָם

Yavé era visto no ponto mais alto da criação, acima das águas cósmicas do *mabbûl*; e a maior altura correspondia maior poder e dignidade. É sempre a ideia de trono real que preside a toda esta concepção antropomórfica do povo bíblico, à cerca de Deus. Existem nos dois salmos

Há, ainda, a *progressão do pensamento* que percorre todo o salmo: de *kiss<sup>e</sup>>aka*, ao *marôm*, à *bêteka*, ou seja, do cosmos ao Templo, da Criação à História do povo. Javé reina, portanto, no espaço cósmico e no tempo histórico. Ele é Rei de toda a História de Israel a quem Ele dá a Lei (<*dut*,v5). Não se fala do domínio de Javé sobre outros povos vizinhos de Israel, o que indica também uma certa antiguidade (pre-exílica) do salmo 93.

4.9. *Estrutura do salmo.* Cada vez se vai tornando mais claro que nos encontramos perante uma estrutura concêntrica:

A — v.1-2: secção dominada pelo vocabulário de poder e de realeza de Javé. Olhando atentamente o quadro anterior, damos conta de que Javé domina tudo e sozinho, na primeira secção do salmo. O mesmo se diga da terceira secção. Teremos então:

A' — v.5: embora seja flagrante a mudança de vocabulário nesta terceira secção, é sempre o poder de Javé que se manifesta, agora, não no cosmos mas no meio do seu povo, no Templo. Em alternância com A — A', e, no centro, temos:

B — v.3-4: estes versículos são o centro, não só da materialidade do texto, mas sobretudo da sua significação. Com efeito, a força dos elementos cósmicos significados pelas «águas» cujo campo semântico está em *n<sup>e</sup>harôt* (3 vezes), *mayim rabbim* e *mišb<sup>e</sup>rê-yam*; aparecem como alternância à força de Javé. No citado quadro na coluna dos «actores», notamos que o «actor» *n<sup>e</sup>harôt* aparece isolado, no centro de A — A' em que aparece Javé como único «actor».

Parece, portanto, clara uma estrutura concêntrica do Sl 93: pelos paralelismos presentes em A — A'; pelas oposições de A — A' versus B (centro); pelos verbos estativos de aspecto permansivo, presentes, sobretudo em A — A'; pela presença do campo semântico

motivos comuns: águas cósmicas, trono real e divino de Javé, vitória e domínio sobre as «águas».

Paralelo interessante com esta ideia do nosso salmo está ainda em Is 6,1.5:

רַב וְנִשְׂא וְשׁוּלְיוֹ מַלְאִים אֶת־הַהַיְכָל . . . בִּי אֶת־הַמַּלְאָךְ יְהוָה זָבְאוֹת דָּאוֹ עִינֵי  
וְאֶרְאֶה אֶת־אֲרָגְנִי יֹשֵׁב עַל־בֶּסֶס

(Cf. ainda I Re 22,19); além dos salmos da realeza de Javé).

«águas» em B e completamente ausente em A — A'; pela grande inclusão temporal, já mencionada, em 2<sup>b</sup> — 5<sup>c</sup>.

Sendo concêntrica a estrutura do Sl 93, dir-se-ia que a sua importância significativa estaria no centro — em B. Mas estou convencido que tal importância é aparente. Pois, parece claro que o centro está em função dos extremos, pelos argumentos já enunciados antes. O salmista pretende falar de Javé-Rei e não de «águas» cósmicas. Estas estão no salmo para fazer sobressair a força e o poder de Javé em todo o cosmos; estão presentes no salmo para proclamar a realeza de Javé sobre a Criação. As «águas» dos v.3-4 fazem-nos contemplar o poder de Javé que nos aparece num crescendo que vai do cosmos à História, da *ge'út* e do *marôm* ao Templo.

Neste momento podemos já atirar algumas conclusões muito breves:

— Os elementos repetitivos, tanto em A — A' como em B, além de criar um especial ritmo musical, funcionam como meio técnico de insistência sobre uma ideia particular. Assim, a insistência sobre o *labeš* de Deus oferece-nos uma ideia grandiosa da sua majestade cósmica; a insistência sobre as vozes das «águas» que se elevam em direcção ao céu, cria em nós a impressão dum esforço renovado, dum enorme poder mas que, ao mesmo tempo, é pequeno em relação com a força poderosa de Javé sentado no Seu trono cósmico.

— A sonoridade criada pela repetição das vogais longas, manifesta um ritmo de força, de segurança e de solenidade nobre. Mas tal repetição é especialmente significativa no centro do salmo, onde o significante «águas» cria em nós a imagem sonora, auditiva do movimento litânico das águas, do rugido rítmico das vagas.

— As inclusões da primeira com a terceira parte, além de «isolar» o centro, falam-nos do domínio universal de Javé.

Estamos, pois, perante um texto altamente poético onde o vocabulário evoca, visualiza a realidade; pinta mais do que conta. É aqui que encontramos plenamente o valor do assindetismo que mencionámos ao falar da descodificação sintáctica. Dir-se-ia que as frases — assindéticas — são pinceladas, separadas umas das outras num magnífico quadro. O estudo estilístico mostrou-nos as cores vivas e também a relação existente entre as diversas partes e elementos deste

quadro impressionista. Deste modo, a descodificação estilística levada a cabo, tornou-se um elemento profundamente significativo para a compreensão do salmo 93<sup>14</sup>.

### 5. Descodificação actancial

No quadro dos actores antes citado, encontramos apenas dois actantes explícitos, isto é, *YHWH* e os elementos cósmicos significados nos *n<sup>o</sup>harôt*. A terra, *tebel*, não é, propriamente, um actante, mas sobretudo um ponto de partida, uma ponte estabelecida entre o salmista e o trono de Deus, uma ocasião para a meditação do salmista, à cerca da estabilidade e eternidade de Deus em relação com as mudanças permanentes da História e dos homens. *Tebel* funciona, portanto, como um elemento passivo, sob o ponto de vista dos actantes. O grande actor, o personagem central, o «herói» do poema é *YHWH*, dada a sua presença contínua e a sua força em relação com os elementos cósmicos «águas». Sendo os actores os únicos sujeitos dos verbos, se exceptuarmos a *tebel*, isso indica que eles são o eixo sobre o qual gira todo o nosso salmo.

A relação entre os actores é indicada pelo único verbo que denota explicitamente uma acção: *naš>û*, *naš>û*, *yiš>û*. Esta acção de movimento vertical de *baixo versus alto* não recebe qualquer resposta por parte do «alto», de Javé, que mantém a estabilidade absoluta, no seu trono de glória, como vimos no vocabulário de estabilidade. O único verbo que indica uma certa denotação activa por parte de Javé é o verbo *hit>azzar*; mas, como vimos anteriormente, estando na conjugação reflexiva, não pode denotar qualquer acção guerreira ou outra por parte de Javé.

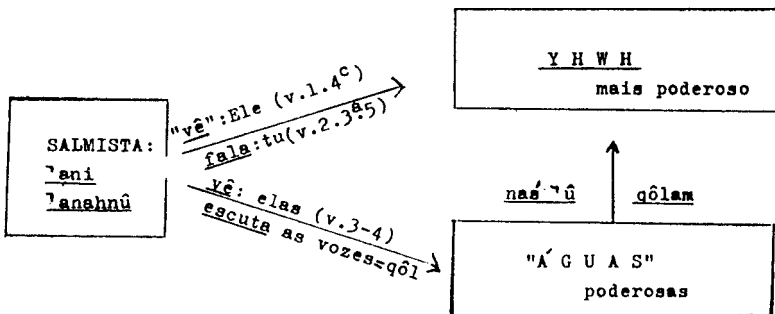
Tudo isto significa que existe *uma única acção*, propriamente dita, que é a dos elementos cósmicos; está repetida e o seu objecto, o que ela produz, é definido como sendo *qôl*, *qolôt*, *dokyam*, *mišberê-yam*. Encontramos, assim, uma convergência interessante entre o sujeito — «as águas» — símbolo das forças destruidoras da natureza, a acção — o repetido elevar da voz — que indica a permanência do esforço, e o objecto — o som, a voz, o rugido do

<sup>14</sup> Outros propõem a seguinte estrutura: 1a,b: introdução; 1c — 4: corpo do salmo; 5: conclusão. Assim opinam Dahood, Beaucamp e Lipinski, por exemplo (ver bibliografia). Pelas razões aduzidas, preferimos: 1-2: introdução; 3-4: corpo do salmo: aclamação/contracclamação das «águas»; 5: conclusão.

mar e o estampido das ondas do oceano — símbolo das forças mais poderosas da natureza. Estes três elementos — sujeito, verbo e objecto — pretendem manifestar-nos, duma maneira clara e visual, a imensa força do actante «águas». Mas por mais que este actante aja, elevando contínua e fortemente a sua voz para o alto, tal voz é demasiado débil para chegar ao *marôm* de Deus.

Javé, pelo contrário, *não actua. Ele é*. Isso aparece claramente pelos verbos estativos e de aspecto permansivo de que Javé é o único sujeito (1<sup>a,b</sup>; 2; 4<sup>c</sup>). Deus não realiza qualquer acção contra os elementos aquáticos. Ele não necessita de fazer qualquer acção porque os domina pelo seu próprio ser.

Mas tudo isto é *visto*, lido por um outro actor que está escondido por detrás do cenário: é o próprio *salmista*. Ele esconde-se, linguisticamente falando, por detrás do *-ka*, *ˀattah*, do «*ele*» de Deus. Por detrás de tudo isto está o *ˀani* do salmista. É pela sua perspectiva e na sua perspectiva que nós vemos o relacionamento entre os dois actores principais do salmo; o vocativo «ó Javé» (5c) é um outro elemento linguístico, uma voz off, deste terceiro actor escondido por detrás da cena. O quadro seguinte manifesta-nos, agora, as relações existentes entre os três actores do salmo:



Segundo este quadro, é, portanto, o terceiro actante que nos dá a perspectiva do desenvolvimento das relações entre os dois actantes principais e que opera a mudança das pessoas gramaticais. Quando se coloca numa atitude de contemplação ou de proclamação (v.1: *Yhwh malak*, por exemplo), ele afasta-se propositadamente do objecto contemplado, proclamado. Então, Javé é um «Ele», o Outro, o transcendente, a Alteridade absoluta. O seu discurso torna-se

descritivo, indirecto. O salmista emprega este mesmo discurso quando se trata dos seres cósmicos (a *tebel* ou as «águas»); mas, neste caso, o motivo é bem diferente: não é porque estes seres estão longe no espaço, como é o caso de *Yhwh*, mas porque eles não têm a mínima capacidade de diálogo com o salmista. Por isso, estes elementos são sempre um «eles», cujas «vozes» escuta, «vozes» que são unicamente sons cósmicos, mas nunca vozes amigas, dialogantes.

Quando o salmista fala com Deus, sente-O perto de si, sente-O como um amigo, a Quem trata por tu (v.2.3<sup>a</sup>.5). À mudança de pessoas gramaticais corresponde, portanto, uma mudança de perspectiva por parte do salmista.

Mais ainda, o <sup>></sup>*ani* do salmista pode alargar-se a um <sup>></sup>*anahnû* na terceira parte do hino, devido aos elementos morfológicos que têm uma conotação mais ou menos estreita com a noção de «povo», tais como:

- <sup><</sup>*edotka* — «Lei» dada a um povo;
- *bêtká* — «templo», palácio, onde se reúne o povo com o seu Deus;
- *qodeš* — santidade, atributo do povo e do Templo;
- *Yhwh malak* — era, certamente, uma expressão para proclamar a realeza de Javé sobre o Seu povo.

As «águas» e outros elementos cósmicos desaparecem completamente da terceira parte do salmo. Por isso, o campo do relacionamento dos actantes mudou completamente, passando a desenrolar-se unicamente entre *-ka* — *Yhwh* por um lado, e o povo (<sup>></sup>*ani* e <sup>></sup>*anahnû* estão subentendidos) por outro. Isto confirma a progressão do salmo de que falávamos mais acima.

As relações entre *YHWH* — «Águas» e *tebel* são descritas como duradouras no tempo, devido ao uso de verbos de aspecto permanensivo, proposições nominais, participio... de que já falámos anteriormente. O único verbo de aspecto pontual — *naš'û* do v.3 — recebe o aspecto durativo que lhe é conferido pela tripla repetição. Os verbos de valor temporal de presente mostram-nos estas relações no momento presente, como factos constatáveis que se podem «ver», «escutar», como nos manifesta o esquema da mútua relação entre os três actores, acima referido.

No que se refere às relações *YHWH* — *Povo*, o presente durativo do estar de Javé no Seu trono e com o Seu povo será prolongado num futuro sem fim: *l'>orek yamtm*. Por outro lado, o modo indica-

tivo, que está presente no campo histórico e no campo cósmico do salmo, denota a certeza, a constatabilidade dos acontecimentos.

Como conclusão da descodificação actancial, podemos dizer que as relações dos actores YHWH — «Águas» são vistas pelo salmista numa perspectiva, de certo modo, dialéctica, pelo movimento baixo versus Alto. Esta dialéctica é, no entanto, imperfeita porque o actante *Yhwh* não responde ao movimento que vem de baixo, das «águas». Tudo isso parece mostrar que as relações entre os dois actores se situam ao nível do *agir* das «águas» versus *ser absoluto de Yhwh*.

O agir repetido das águas é devido à relatividade do seu ser e, por conseguinte, da sua força. Ainda que esta força seja imensa, ela é relativamente pequena, em comparação com a de Javé que domina com poder (= ser) absoluto. Portanto, estas relações situam-se ao nível da oposição: *relativo versus absoluto*. O absoluto de Javé domina pelo próprio *ser*, não tendo necessidade de *agir* para reinar, para dominar todo o cosmos.

Se o salmista, como terceiro actante, vê uma certa negatividade nos elementos cósmicos em relação a Javé, isso não é, de modo nenhum, indício de luta cósmica. Deve ser, antes, um cliché literário corrente no tempo em que o salmo foi composto (certamente antes do Exílio) que o salmista utiliza para realçar a força, o domínio e a grandeza de Javé em oposição aos ídolos cananeus. O reinado de Javé sobre a natureza inanimada aparece-nos, assim, como algo perfeitamente constatável: ele «vê» e «escuta» as relações entre os dois actores, que não são de oposição a nível do ser ou do agir propriamente ditos, mas a nível puramente literário. Isso significa que Javé não se opõe aos elementos cósmicos nem estes a Javé; o cosmos é um epifania, o lugar do domínio de Javé, onde Ele Se manifesta numa certa teofania.

## 6. Descodificação literária

Digamos, desde já, que o Sl 93 apresenta as características dum *hino de louvor* introduzido pela expressão comum ao género literário dos «Salmos da Realeza de Javé», *Yhwh malak*, como, aliás, referimos na introdução deste trabalho, Mas esta fórmula introdutória nada tem a ver com um convite ao louvor, que aparece em tantos outros salmos do mesmo género literário. Dizemos isto porque faltam ao nosso salmo verbos volitivos; isto e a presença duma proposição exclama-

tiva dizem-nos que o Sl 93 é introduzido por uma *aclamação / proclamação* que seria feita por toda a assembleia do povo reunida na *bêt Yhwh*. Isto supõe um *Sitz im Leben* litúrgico neste salmo (e nos outros salmos do mesmo sub-género literário), do que não estamos completamente seguros. No entanto, o v.5 parece encaminhar-nos nessa direcção, pela abundância de vocabulário litúrgico que encerra: *bêt, qodeš*, e, segundo alguns autores, *<dt>*<sup>15</sup>. Estamos, portanto, perante um hino de louvor propriamente dito, ainda que lhe falte um invatatório ao louvor; mas tal invatatório está substituído por uma fórmula de aclamação/proclamação.

Trata-se dum *hino de louvor «factitivo»*<sup>16</sup>, sobretudo pela aclamação que corresponde a um convite a louvar Javé pelas Suas intervenções na Criação e na História; além da aclamação de Javé como Rei da Criação e da História, o salmista intervém, duma maneira intimista, ousando chamar a Deus por tu, numa atitude de louvor e de convite ao louvor, colocando-se embora, conscientemente, no meio da assembleia, num segundo plano da cena dos que louvam Javé-Rei.

Trata-se, naturalmente, dum *hino à realza de Javé*. Há em todo o contexto do salmo elementos linguísticos que confirmam esta ideia: *Yhwh malak*, vestido da *ge>út* celeste. E sabemos bem o sentido do vestido na Bíblia; Ele domina, desde o *<olam*, todo o cosmos; Ele dá a *<edút* (Lei?), como qualquer rei a dá ao seu povo; Ele tem um

<sup>15</sup> O v.5 apresenta vários problemas de interpretação e tradução, sobretudo a partir de termos como *<dt, na> wah* e *qodeš*. No que se refere, concretamente a *<dt (<edotéka)*, a LXX traduziu por *ta marturia sou* e a Vulgata por *Testimonia*; de acordo com a pontuação massorética que, como sabemos, é tardia, nada teríamos a objectar. No entanto, o problema maior reside em saber de que raiz se trata. *<dtk* vem de *<edah* (do verbo *ya<ad*) como opina A. BENTSEN (in Lipinski, *Les Psaumes kérygmaticques d'intronization divine*, P.I.B., Roma, 1964, 402). Cazelles, aceitando Virolleaud, diz que *<d* é a habitação real ou divina em Ugarit e equivale a *hkl* ou *byt*, a parte onde se levanta o trono. Dahood diz que *<d* significa simplesmente «trono».

J. D. SHENKEL (cf. *Biblica* 46 (1965) 401-416) propõe também que se traduza *<d* por «trono», apelando para vários paralelos de Isaías:

כִּי לַיהוָה אֲמָר: יְהוָה וְנִשְׂא שִׁכְנֵי עַד וְקִדְוֶשׁ שְׁמֹו

(Is 57,15) que, por sua vez, está em paralelo com o da visão inaugural de Is 6,1. Uma outra hipótese do mesmo autor seria o facto de *<d* ter como plural *<dt*, ao modo de *ks>*—*kst* (trono); mas seria um plural como termo técnico para designar trono ou sala do trono.

Se *<dt* de 5ª significa «trono», a tradução poderia ser a seguinte: «O teu trono foi firmemente estabelecido» e, neste caso, teríamos aqui um outro paralelismo, ou mesmo inclusão, a nível semântico, com o v.2ª. A interpretação do salmo seria um pouco diferente, na medida em que os extremos do salmo falaria do trono de Javé e o centro (v. 3-4) mostraria o domínio efectivo da Sua realza cósmica.

<sup>16</sup> Cf. J. TRUBLET, J. N. ALETTI, *Approche poétique et théologique des Psaumes*, Paris, Cerf, 1983, 119 s.

Templo = palácio, como o deus-rei das culturas semitas; a *qodeš* é um atributo dos lugares consagrados a Deus. Numa palavra, estamos perante um *hino a Javé-Rei divino*.

Porque é muito pequeno, o salmo não nos fornece as circunstâncias do louvor. Mas manifesta-nos, sim, o objecto do louvor: Javé-Rei do cosmos e do povo de Israel. Ainda quanto às circunstâncias, nada se diz sobre o «quando» e o «como» do Louvor. Indirectamente, percebemos o «onde» do louvor: o Templo, onde o povo se reúne para o louvor a Javé. Sobre o «quem», sujeito do louvor, o salmo não nos diz que os elementos cósmicos possam louvar Javé. Mas parece que a existência da terra como trono de Deus, que se deduz da relação entre 1<sup>o</sup> e 2<sup>a</sup>, e os ruídos das águas caudalosas são indirecta e implicitamente vozes de louvor ao seu Criador; e também porque esses elementos cósmicos são ocasião do louvor do salmista e campo onde se realiza a senhoria divina. Deste modo, o cliché literário que nas teomaquias dos relatos de criação semitas correspondia a uma luta real entre os elementos cósmicos inferiores (vencidos) e o deus ordenador do universo (vencedor), no nosso salmo é apenas cliché literário; mais ainda os elementos cósmicos inferiores, de agressores, parecem passar à posição de colaboração com o Deus vencedor — YHWH.

Isso aparece claro também, se tivermos em conta os atributos presentes no salmo: *divino*, (tetragrama YHWH), *‘oz, nakôn, ge’ût labeš, Criador* (pelo domínio exercido sobre o cosmos). Das águas diz-se, simplesmente, que são *rabbîm*. Mas o grande atributo de Yhwh — e mais que atributo é título — é que Ele é *rei (Yhwh malak!)*.

Neste caso, o verdadeiro «quem» do louvor é, então, o salmista e, com ele, toda a assembleia do povo, como já acima referimos. O *’ani* alarga-se ao *’anahenû*. Só eles são possuidores da verdadeira «voz» (diferentemente do *qôl* das «águas») que, conscientemente louva e aclama, em gritos de alegria, o Senhor do *marôm* e da *tebel*, porque *Yhwh malak!*

## 7. Descodificação semântica

Vamos estudá-la em três etapas sucessivas:

7.1. O *espaço*: Vejamos, primeiramente, o espaço de Deus. Ele ocupa sempre a posição mais alta, nas três partes do salmo: na

*ge*<sup>></sup>*ût* (da raiz *g*<sup>></sup>*h* = ser alto); no *kisse*<sup>></sup>(*aka*) que supõe sempre um lugar elevado; no (*ba*)*marôm*, ou seja nas alturas; no *bêt(ka)*... *qodeš*, o lugar mais sagrado do Templo, o Sancta sanctorum. Podemos, então, dizer que o *espaço próprio de Deus é o céu*.

O espaço dos elementos cósmicos não é mencionado explicitamente. Mas, pela sua própria natureza, os elementos mencionados no salmo ocupam lugares inferiores ao divino. Assim a *tebel* aparece abaixo do céu no merismo de tipo vertical semita: céu-terra-mar. Além disso, a terra aparece frequentemente na Bíblia como o escabelo do trono de Deus. Ele está sentado no seu trono celeste mas coloca os seus pés na terra: «Eis o que diz o Senhor: o céu é o meu trono e a terra escabelo dos meus pés» (Is 66,1; cf. ICr 28,20).

Quanto aos *n<sup>e</sup>harôt* e aos *mišb<sup>e</sup>rê-yam*, ainda que eles elevem a sua voz (*qôl*) para o alto, eles ocupam o lugar mais baixo do referido merismo semita: céu — terra — mar. Os *n<sup>e</sup>harôt*, propriamente ditos descem sempre em direcção ao mar (*yam*). Eles têm, portanto, um movimento permanente numa dupla direcção, mas não chegarão jamais ao *marôm* de Deus.

Há, portanto, uma oposição espacial evidente entre estes dois actantes do salmo; oposição criada por um verbo de movimento de baixo para cima: *naš*<sup>></sup>*û*. Este movimento vertical aparece mais claro pelo quiasmo existente nos v.3-4:

<i>naše</i> <sup>&gt;</sup> <i>û</i>	.....	<i>qôlam</i>
	X	
<i>miqqolôt</i>	.....	<i>bammarôm</i>

Em contraste com o *movimento baixo* → *alto*, está a *estabilidade absoluta de Deus* indicada pelos verbos permansivos e pelo preposição locativa *b<sup>e</sup>*. O movimento e a força das «vozes» de baixo são anuladas pela estabilidade e a força de *Javé* enunciadas por uma preposição, «*mn*», que funciona como comparativo de superioridade (v.4).

7.2. O tempo: Diz-se, expressamente, no salmo que o tempo de Deus é um tempo eterno, no que se refere ao passado: *me*<sup><</sup>*ôlam*<sup>></sup>*attah*; no que se refere ao futuro, a expressão *l<sup>e</sup>*<sup>></sup>*orek yamim* sugere, igualmente, um tempo sem fim. Pelo contrário, o tempo dos elementos cósmicos não é mencionado explicitamente, como acontecia com o espaço. A durabilidade dos sons, «vozes» que necessitam da repetição

tripla do verbo *naše* > *ú*, não pode nunca atingir a «eternidade» de Javé, significada no *me* < *olám* e no *l<sup>e</sup>* > *orek yamím*. Como acontecia com o espaço, também aqui existe uma *oposição do tipo relativo versus absoluto* de Deus.

Estas oposições espaço-temporais confirmam, uma vez mais, a estrutura tripartida do salmo em A — B — A'.

7.3. *Os campos semânticos*: No nosso esquema anterior encontramos um campo semântico fundamental deste salmo: a *estabilidade*. O vocabulário é abundante: < *oz, malak, tebel, tikkôn, nakôn, bal timôt, kisse* >, > *addir, addir, marôm, ne* > *emnú, bêt*. Há ainda a *estabilidade temporal* marcada por: *me* < *ólam, le* > *orek yamím* e por uma preposição locativa, *b<sup>e</sup>*.

O campo semântico do *movimento* está presente em:

- verbos de movimento: *naš* > *ú, naš* > *ú, yiš* > *ú*;
- nos sons das «águas»: *qól, qól, dokí*;
- no movimento das «águas»: *n<sup>e</sup>harôt, n<sup>e</sup>harôt, n<sup>e</sup>harôt, mayim, mišberê, yam*, e os sufixos *-am, -am*, referentes às «águas».

O campo semântico da *realeza de Javé* está marcado por: *malak, kisse* > < *edût, bêt*. O da *divindade de Javé* apresenta: *Yhwh, Yhwh, Yhwh, Yhwh, Yhwh* (o tetragrama divino), > *atta, -ka, -ka, -ka*, como referência à pessoa divina de Javé.

O campo semântico da *Criação* aparece nas referências ao *alto*: *ge* > *ût, marôm* (o céu);

*baixo*: *tebel* — a terra habitada, estável;

*as águas* (mais baixo ainda que a terra): *n<sup>e</sup>harôt, n<sup>e</sup>harôt, n<sup>e</sup>harôt, mayim, mišberê, yam*.

O campo semântico do *adorno de Javé* é constituído por *ge* > *ût, labeš, labeš, hit* > *azzar*.

Quantitativamente falando, encontramos neste pequeno salmo 57 elementos gramaticais <sup>17</sup>. Dentre estes, encontrámos significativos para o campo semântico da estabilidade, 15; para o campo semântico do movimento, 14; 4 para o da realeza; 9 para o da divindade; para o da

<sup>17</sup> Assim, no v.1 haveria, ao todo, 13 palavras e outros semas; no v.2, 8; no v.3, 11; no v.4, 12; e, no v.5 13. Isto dá um total de 57 elementos significativos ou semantemas.

Criação outros 9; e 4 para o campo semântico do adorno de Javé. Mas, numa visão de conjunto destes campos semânticos, reparamos que todos se referem ou andam à volta de dois temas, que são, verdadeiramente os dois centros do salmo: *YHWH* e as «ÁGUAS». Assim, à volta de DEUS temos todo o campo da estabilidade (salvo *tebel, tikkôn, timôt*):

— vocabulário total de estabilidade	12	elementos
— Campo semântico da realeza, na totalidade	4	»
— Campo semântico da divindade, na totalidade	9	»
— Campo semântico da Criação: <i>ge'ût</i> e <i>marôm</i> :	2	»
— Campo semântico do adorno de Yhwh	4	»
	<u>31</u>	

Se incluímos neste número a *tebel* e todos os elementos cósmicos que, no contexto bíblico são obra de Javé, então este número sobe a 38 sobre 57, o que é profundamente significativo para a compreensão do salmo.

À volta do centro «ÁGUAS» existe unicamente o campo semântico do movimento, o que é esclarecedor para o nosso estudo, e que perfaz um total de 14 elementos unicamente. Não é propriamente a matemática que nos interessa, até porque alguns termos aparecem em campos semânticos diferentes. Mas deste estudo fica-nos uma certeza: que todo o vocabulário do salmo gira em torno de dois eixos temáticos e que Javé é, de longe, o principal destes dois eixos, porque Ele «invade», por assim dizer, todos os campos semânticos salvo, evidentemente o do seu «opositor», o do movimento.

É interessante realçar ainda os diferentes registros aplicados a Deus, presentes em cada um dos campos semânticos «divinos». Pelo contrário, o campo semântico do movimento «fala» unicamente a linguagem «aquática» e este campo está presente somente nos v.3-4, o que confirma o isolamento de B na já proposta estrutura do texto. E, como já vimos no esquema do princípio deste trabalho, o campo semântico da estabilidade aglutina em torno de si todos os outros campos semânticos «divinos», o que confirma, uma vez mais, a oposição de A — A' versus B.

No que diz respeito ao espaço, parece claro que o Alto é o espaço próprio de Deus e que este espaço é, ao mesmo tempo, símbolo da realeza e do poder. Nas duas primeiras partes, o espaço de Deus

é ainda impreciso. Ele habita nas «alturas» cósmicas. Depois há uma progressão, na terceira parte, em que Deus tem o seu trono no Templo, no meio do povo.

A eternidade é a única categoria temporal que podemos atribuir a Deus. Essa é reafirmada pela estabilidade absoluta, pelo seu poder efectivo sobre os elementos cósmicos, pelas únicas expressões temporais presentes no salmo. Tal estabilidade-eternidade está em clara oposição com a temporabilidade das «águas» que nos é apresentada em termos de ruído (*qól*); e o ruído é, por natureza, temporal. Esta oposição, *eternidade-temporalidade* não nos aparece, no entanto, fundada na natureza das coisas — o salmo não nos refere directamente tudo isto — mas no grau, na quantidade de tempo, na superioridade de Deus em relação às «águas», superioridade que é traduzida por simples partículas: *min ... min* e *be* (v.4) em oposição aos *n<sup>e</sup>harôt* que necessitam de levantar repetidamente a *qól*<sup>18</sup>.

A mudança de vocabulário entre a primeira e terceira parte não significa, no entanto, uma progressão temática propriamente dita, mas unicamente filológica, para insistir sobre o mesmo tema: realeza e estabilidade de Deus significadas pela isotopia à volta da ideia de trono em todo o salmo: *kisse*<sup>7</sup> (1.<sup>a</sup> parte), *marôm* (2.<sup>a</sup> parte) e *bêt* (3.<sup>a</sup> parte). A realeza e estabilidade de Deus é tanto mais significativa quanto ela domina as três partes do salmo. *Kisse*<sup>7</sup> relaciona-se com o domínio sobre o cosmos em geral; *marôm*<sup>19</sup> com o domínio sobre os elementos negativos e *bêt* com o governo do povo.

<sup>18</sup> Esta vitória de Javé sobre os elementos «agressivos» das águas inferiores, caóticas, encontra muitos paralelos na Bíblia. A título de exemplo citamos:

וַיִּנְהַם עָלָיו בַּיּוֹם הַהוּא כְּנִהְרֵי מֵתַיִם  
(Is 5,30) וַיִּבֶט לְאַרְץ וַיִּהְיֶה חֹשֶׁךְ צָר וְאֹרֵי חֹשֶׁךְ בְּקַרְיָיִהּ

(Sl 46,4) יִהְיֶינָה יַחְמְרוּ מַיִם יַרְעֲשׂוּ-הָרִים בְּגֵאוֹתָיו

(Sl 89,10) אַתָּה מוֹשֵׁל בְּגֵאוֹת הַיָּם בְּשׂוֹאֵי גְלוֹי אַתָּה תִּשְׁבְּחֵם

No entanto, estamos no nível puramente literário e não ideológico, porque, na mente dos autores bíblicos, não existem quaisquer lutas entre Javé e os elementos cósmicos, como acontecia noutros relatos de criação das civilizações semitas.

<sup>19</sup> A imagem do *marôm*, como trono da divindade, não é estranha ao ambiente bíblico. Ela evoca o trono de *Beal* na montanha do Hermon, depois da vitória sobre *Yam*. Deste modo, o Sl 93 poderia fazer lembrar a vitória de Javé sobre o caos marinho, enquanto o 97 trataria o

Javé aparece-nos, assim, com todas as qualidades próprias dum rei: vestido real, cósmico da realeza celeste (*ge'út labeš*); trono seguro (*nakôn kisse'ka*); força real (*'oz hit'azzar*); trono-templo-palácio, como era próprio das literaturas semitas (*bêt*); um reinado eterno (pela inclusão temporal de 2b-5c; cf. ainda Is 51,9-10; 59,17).

### Uma interpretação do Salmo 93

É na convergência das conclusões de todas as etapas, que acabamos de analisar, que podemos encontrar a chave de interpretação deste belo salmo. De todas as descodificações analisadas se infere esta conclusão geral. Tais descodificações oferecem-nos uma imagem de Javé-Rei com poder total sobre o cosmos, tanto nas alturas como nos oceanos. Este poder total deduz-se da sua presença maciça ao longo de todo o salmo; Ele não possui uma realeza qualquer; é uma realeza que se apresenta como um estado, como algo que é ínsito à sua própria natureza, como atributo permanente, e não como dependente dum qualquer acto proclamatório e, portanto, pontual.

A descodificação estilística mostra-nos uma imagem de Javé descrita, «pintada» e não contada. A oposição entre os actantes — Javé e os elementos aquáticos — é vista pelo salmista sob a perspectiva da relatividade em relação ao absoluto de *YHWH*. A análise literária mostra-nos também que Ele possui as qualidades dum rei divino, celeste. Finalmente, a descodificação semântica oferece-nos a imagem da totalidade da realeza de Javé: em todos os campos semânticos, em todo o espaço (céu-terra-mar), na totalidade do tempo.

Se nos interrogarmos sobre o porquê deste salmo e da sua génese no contexto do homem bíblico, parece-me que ele responde a uma questão essencial e existencial, ao mesmo tempo: Quem é Deus? Onde está Deus? Como resposta, o salmista apresenta-nos Javé, como fruto de profunda meditação: não em termos abstratos, mas muito concretos: Javé é Rei desde sempre e para sempre; Ele tem um trono seguro e estável; não é como um rei qualquer, que é destronado ou morre. O salmista parte, talvez, da contemplação da Arca do Templo

---

tema da vitória sobre os deuses, e o 99 seria uma celebração de todas as vitórias de Javé sobre os inimigos cósmicos e históricos do povo, em Sião.

Jer 25,30 diz-nos que *YHWH mimmarom yiš'e >ag* e em 31,12 especifica, dizendo que este *marôm* é Sião onde chegarão os exilados: *ûbo >û werinnenû bimmerôm šiyyon*. Será também Sião o *marôm* do sl 93,4? Para o afirmar teríamos que conhecer, com segurança, o *Sitz im Leben* de todo o salmo, o que não é nada fácil.

para se referir ao trono e à realeza de Javé. Contempla também a firmeza da terra que resiste a todas as investidas das vagas do mar (*yam*), para proclamar a estabilidade do trono de Javé. A terra é estável, imóvel, em contraposição com a extrema mobilidade e fluidez das águas, em contínuo movimento.

Na sua meditação, o salmista conclui que é extremamente seguro e estável o trono de Deus porque o rugido, como efeito da força brutal destas águas, não chega ao trono de Deus, que está muito mais acima da terra e do mar, no *maróm*. E esta transcendência de Deus é o fundamento da sua força, do *ʔaddir*, *ʔaddir* de Deus.

Este homem de fé parte, assim, do concreto da natureza e do culto — dois elementos essenciais do salmo — para cantar a realeza de Javé: os «rios», talvez os «wadis» do deserto que, nas suas impetuosas torrentes em dias de tempestades *elevam as suas vozes*, como um desafio à voz do trovão, à voz de Deus. Mas na mente do salmista está presente também a imagem do terrível *Yam* (Mar) dos povos semitas. O mar é o elemento líquido por excelência e a sua fluidez é a raiz do seu movimento que se manifesta, sobretudo nos *mišb<sup>e</sup>ré* ou seja, no rebentar das ondas contra as rochas. Mas, para o salmista, e para qualquer semita, o *Yam* é objecto dum medo terrível porque ele guarda grandes mistérios na sua profundidade; ele guarda monstros que, nos tempos primordiais, defrontaram os poderes superiores do céu, segundo as mitologias de criação semitas. O mar é forte, a ponto de ameaçar a estabilidade dos continentes.

Diante de todas estas «vozes» das «águas» e dos «rios», que se elevam para o Alto, em direcção ao trono de Javé, sem nada poder fazer, o salmista conclui que a sua fluidez é a razão profunda da sua debilidade relativa. Javé, ao contrário, não tem necessidade de se mover, nem no espaço (pois Ele tudo ocupa com a Sua presença) nem no tempo, pois *Ele é*, desde a eternidade (*ʔólam*) até aos *ʔorek yamím*. Pelo lugar que ela ocupa em todo o salmo, a estabilidade de Deus pode, praticamente defini-Lo, como o movimento define as «águas». A estabilidade é, para o salmista, o símbolo da grandeza e do poder, da transcendência e da majestade real de Javé; como os movimentos da natureza aquática são símbolos da imanência, da transitoriedade e da fraqueza, quando comparados com o poder e a força de Deus.

É evidente que estamos em presença dum típico *salmo de criação*; a abundância de vocabulário cósmico, sobretudo nos primeiros quatro versículos, prova-o à saciedade. O merismo cósmico de tipo vertical (céu-terra-mar) engloba todos esses elementos.

No entanto, estes elementos não nos aparecem como inimigos de Deus, ao modo das cosmogonias semitas e outras, em que a cosmogonia é uma verdadeira teomaquia. O salmista evita todos os termos denotativos duma luta cósmica entre Javé e as águas marinhas<sup>20</sup>. Porque Javé não pode ter rivais capazes de lhe fazer frente. Por isso, faltam termos de «juízo de Deus», por exemplo. Neste caso, o silêncio também é significativo.

Depois da sua meditação, que lhe serviu para louvar a majestade do poder real de Deus e a Sua misteriosa presença, no céu, na terra e no *Yam*, o salmista passa agora do cosmos para a História. Ele conhece «as obras» que YHWH realizou, salvando o Seu povo do também terrível «Mar Vermelho» do Êxodo; seguidamente deu-lhe a Sua Lei (*‘edût*), aparecendo resplendente e terrível no *marôm* do Sinai. Mas o salmista vê-O, agora, presente no meio do Seu povo. O Transcendente tornou-se de tal maneira amigo e vizinho, que o salmista tem a ousadia de o chamar por tu (*-ka*). Agora, o Seu trono real deixou de estar na «altura» das núvens, no cume do Sinai, passando para a «*bêt*», que Ele mandou construir no meio das «*hêt*» do Seu povo. Trata-se, no entanto, dum movimento teológico e não locativo. Deixou de ser o Rei terrífico que troveja no alto dos céus, para se tornar o Rei-Pastor, servido por um povo de santos (*qodeš*, v.5c).

A santidade é o único comportamento que convém ao povo que tem um tal Rei. Um Rei que fundamenta o Seu poder sobre o povo, não na opressão e na tirania, como tantos reis dos tempos bíblicos, mas na *‘emûmah* da Sua Lei. Numa palavra, Deus é um Rei-Criador e Legislador, na perspectiva do salmista. É por isso, talvez, que falta no nosso salmo o vocabulário da *hesed*, do amor, da protecção. Mas os temas da criação e da História são visualizados, evocados e não descritos neste salmo.

Da vitória sobre as forças caóticas, de que há resquícios literários no nosso salmo, terá vindo a noção de Senhor do mundo e, por isso, de distribuidor de países aos diferentes povos da terra (cf. Sl 47,3.8). Daqui se passou facilmente à ideia de Javé, Rei de Israel.

O salmo 93, como já adiantávamos na introdução deste trabalho, dá-nos conta dos elementos essenciais da realeza de Javé sobre o Seu

<sup>20</sup> Se a luta de Javé contra os «inimigos» ou «águas caóticas» do salmo está presente só a nível literário, o mesmo não acontece com o reinado de Javé que é efectivo. Isso aparece também noutros salmos e em variadíssimos textos do A. T.. Com efeito, o rei de Israel é unicamente mandatário de Javé (ISam 8,4-5; Is 44,6; 45,5); Javé governa desde o Seu trono em Sião (Sl 29; 46); é verdadeiro soberano do povo (24,7-10; 47; 68); é, ainda, o garante moral da ordem perfeita (Sl 95; 97; 99).

povo: poderoso sobre a Criação, Ele é também o verdadeiro Legislador do Seu povo e, por isso, habita num trono-Templo. Parece-nos que a expressão «vestido de poder» (v.1), além de ser uma alusão directa ao poder que Javé exerce sobre todo o cosmos, pode, indirectamente, referir-se ao poder «histórico» exercido sobre o Seu povo, como garantia da *estabilidade do mesmo povo*. Deste modo, o presente dos tempos gramaticais, que denota a efectiva realeza de Javé no presente, é a continuação da Sua realeza eterna em relação ao passado, realeza que é augúrio, profecia para um indefinido mas real *le>orek yamím* do futuro.

Devemos dizer, finalmente, que estamos em presença duma verdadeira profissão de fé. O salmista enuncia, professando-as, algumas ideias fundamentais do Antigo Testamento: Javé é o único Organizador do mundo cósmico, onde Ele tem o Seu trono real; Ele domina, incontestado, todas as coisas criadas; Ele é, ainda, o Rei-Legislador, sentado no trono do Seu Templo, rodeado do Seu povo que Ele protege, comunicando-lhe a própria estabilidade. Esta ideia não é nada estranha ao ambiente sócio-político da Bíblia, na medida em que é ao rei que cabe a administração da justiça. O monarca é o supremo juiz, no ambiente semita. *Yhwh* é, para o justo perseguido por juizes corruptos, o verdadeiro Juiz (Sl 7,9; 9,9.20; 58,12; 82,8; 94,2; 96,10.13; 98,9). Os salmistas insurgem-se inúmeras vezes contra os juizes iníquos e perseguidores do inocente que só em Javé encontra protecção (Sl 37,33; 58,2; 82,2-7; 109,31; 141,6).

Deste modo, Javé de Rei do cosmos (Sl 29; 74,12-17; 95,3-5; 96,5.10; 97,2-5; 146,6...) e de toda a terra, passa a Rei da Terra de Israel, na dimensão de poder e na dimensão ética<sup>21</sup> Esta dimensão está, certamente, presente no termo *qdš*. Javé é rei por excelência de justos e perfeitos (Sl 84,12; 95,8-11; 97,10-12), dos pobres, humildes, viúvas e orfãos (9,19; 10,12.17-18; 145,14; 146,7-9...). Mas não há uma

<sup>21</sup> Estamos, portanto, perante três dimensões da realeza de Javé: *metafísica ou teológica*: Javé é rei por sua mesma natureza e é daqui que parte a Sua acção criadora; *realeza cultural*: quando a assembleia o reconhece como seu rei; *realeza histórica*, devido à sua intervenção dominadora e salvadora na História dos povos, sobretudo do Seu povo; haverá também uma *realeza escatológica* presente no *le>orek yamím*? Mas parece claro que a dimensão metafísico-teológica é a que melhor se manifesta no Sl 93, enquanto a realeza histórica está mais evidente no Sl 97 e a realeza cultural no Sl 99.

Digamos ainda que, segundo H. J. KRAUSS (Theologie der Psalmen, trad, esp., Salamanca, 1985, 32) a tradição cultural de Javé-rei pode ter começado em Silo, continuando, depois, em Jerusalém.

Finalmente, acrescentemos, ainda, que o tema da criação e da realeza de Javé devem ter sido temas autónomos que, mais tarde, se fundiram, de algum modo, nos hinos litúrgicos, talvez por influência dos mitos cananeus ou do ciclo de Baal.

sucessão propriamente cronológica em todos estes aspectos da realza de Javé. A este Rei eterno, e sempre na perspectiva da Aliança, é devida a *ʾemûnah* e a *q<sup>e</sup>dušah*, como única resposta válida dum povo fiel ao seu Rei.

Assim, às «vozes» litânicas das águas cósmicas juntam-se as vozes do povo que, no templo, louva o seu Criador e re-criador, pela libertação do Êxodo. O homem de fé ouviu todas estas vozes cósmicas a louvar o Criador.

Tendo em conta tudo quanto acabamos de referir, apresentamos agora uma tradução portuguesa do Sl 93:

O Senhor reina!  
Revestido de esplendor  
De esplendor revestido, e de poder cingido.

Verdadeiramente, o mundo está firme. Não vacilará.  
Firme está também teu trono desde sempre  
E Tu és desde a eternidade.

Os «rios» elevam, Senhor,  
Os «rios» elevam sua voz,  
Os «rios» elevam o seu fragor marinho.

Mais que os ruídos das águas caudalosas,  
Mais poderoso que o rebentar das vagas,  
Mais poderoso é o Senhor, nas alturas.

Teus mandamentos mercem plena confiança;  
Na Tua Casa reina a santidade;  
Pelos tempos sem fim, ó Senhor.

HERCULANO ALVES, OFMCAP

#### PRINCIPAL BIBLIOGRAFIA

- ASCENSIO, F., *El Jahvé Malak de los Salmos del Reino en la Historia de la Salvación*, Estudios Bíblicos, 25 (1966) 299-315.  
BEAUCAMP, E., *Le Psautier*, Sources Bibliques, Paris 1979, 73-150.  
COPPENS, J., *La royauté de Jahvé dans le Psautier*, ETL 53 (1977) 297-362; 54 (1978) 1-59.  
DAHOOD, M., *Psalms in Anchor Bible*.

- FEUILLET, A., *Les Psaumes eschatologiques du Règne de Jahvé*, NRT 73 (1951) 244-260; 352-363.
- GRAY, John, *The Kingship of God in the Prophets and Psalms*, VT 11 (1961) 1-29.
- GELSTON, A., *A Note of Jahvé Malak*, VT 16 (1966) 507-512.
- LEGRAND, L. *La Création, Triomphe cosmique de Jahvé*, NRT 92 (1961) 449-470.
- LIPINSKI, E., *Les Psaumes de la Royauté de Jahvé dans l'exégèse moderne*, Louvain 1965.
- *Jahvé Malak*, Bibica 44, (1963) 405-460.
- MORGENSTERN, J., *The Cultic Setting of the Enthronement Psalms*, HUCA 35 (1964) 1-42.
- MAGGIONI, B., *Javé regni*: (sl. 93), ParVi 12 (1967) 56-65.
- KAPELRUD, A. S., *Jahvé Malak*, VT 13 (1963) 229-231.
- CERDERE, G., *El reino de Diós en los salmos*, Cien. Tom. (1954), 3-33.
- KOEHLER, L., *Jahvé malak*, VT 3 (1953) 188-189.
- RAYMOND, Ph., *L'eau, la vie et sa signification dans l'A. T.*, VTS, n.º 6 (1958).
- WOLVERTON, W. I., *The Meaning of Psalms in Anglican Theol. Review*, 47 (1965), 23 s.
- GUNKEL, H., *The Psalms — A Form-critical Introduction*, trad. ingl., Fortress Press, Filadelfia.
- RINGREN, H., *Enthronment Festival or Covenant Renewal?*, BR 7 (1962), 45-48.
- ROSEMBERG, R. A., *Jahvé Becomes King*, JBL 85 (1966) 297-307.
- SHÖEKEL, A., *Estudios de Poética Hebraica*, Barcelona, 1963.
- SHENKEL, J. D., *An Intrepretation of Psalm 93*, Biblica 46 (1965), 401-416.
- LAGRANGE, R. P., *Le Messianisme dans les Psaumes*, RB (1905), 39-57; 188-203.
- JEFFERSON, H. G., *Psalm 93*, JBL 71 (1952), 155-160.
- KALPELRUD, A. S., *Nochmals Jahwa malak*, VT 13 (1963), 229-231.
- WATTS, J. D. W., *Yahweh Malak Psalms*, TZ 21 (1965), 341-348.
- COPPENS, J., *Les Psaumes de l'intronization de Yahweh (Ps 93, 97, 99)* ETL 42 (1966), 225-231.
- SCHMIDT, W. H., *Koenigtum Gottes in Ugarit und israel. Zur Herkunft der Konigspradikation Jahwes*, Berlin<sup>2</sup>, 1966.
- JOHNSON, A., *Sacral Kingship in Israel*, Cardiff<sup>2</sup>, 1967.
- SCHELKLE, K. H., *Koenigs herrschaft Gottes*, BiLeb 15 (1974), 120-135.
- EATON, J. H., *Kingship and the Psalms*, London, 1976.
- ULRICHSEN, J. H., *Jhwh malak; einige sprachliche Beobachtungen*, VT 27 (1977), 361-374.
- GRAY, J., *The Biblical Doctrine of Reign of God*, Edimburgh, 1979.
- COPPENS, J., *Règne de Dieu. I. Ancien Testament*, DBS 10, Paris 1981, 1-58.
- PERRIN, N., *The Interpretation of a Biblical Symbol*, Journal of Religion, 55 (1975), 348-370.
- HAULOTTE, E., *Symbolique du vêtement selon la Bible*, Paris, 1966.
- RAYMOND, Ph., *L'eau, sa vie et sa signification dans l'A.T.*, VTS, n.º 6 Leiden, 1958.
- DE VAUX, *Le roi d'Israel, vassal de Javé*, in *Mélanges Tisserant*, I, 119-133.