

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Gbedey Mébounou Nyékplola

Conhecido, assenhoreado, criado e conduzido pelo SENHOR
Um estudo exegético do Sl 139

MESTRADO EM TEOLOGIA

Dissertação apresentada à Banca examinadora da PUC-SP, como exigência parcial para a obtenção do título de MESTRE na área de Teologia Sistemática com concentração em Bíblia sob a orientação do Prof. Dr. Matthias Grenzer.

SÃO PAULO
2013

PÁGINA DE APROVAÇÃO

Banca Examinadora

Prof. Dr. Matthias Grenzer – PUC-SP

Prof. Dr. Pe. Boris Agustin Nef Ulloa – PUC-SP

Prof. Dr. Luiz Alexandre Solano Rossi – PUC-PR

DEDICATÓRIA

Ao Deus da vida e de amor, que sem Ele essas páginas não teriam sido escritas.

Aos meus pais, familiares e amigos pelo apoio e incentivo.

À tia Tassivi Marie Marguerite (in memoriam), que soube viver admiravelmente os ideais evangélicos.

A todos que continuamente experimentam diferentes situações de Êxodo e de Exílio no seu dia a dia por causa da injustiça e do egoísmo humano.

A todas as pessoas que promovem os valores evangélicos e lutam para a construção de uma sociedade mais humana, mais fraterna e justa.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente ao Prof^o Dr. Matthias Grenzer pela dedicação, conhecimento e disposição direcionados a mim para que esta pesquisa pudesse ser concluída.

Agradeço aos Professores Dr. Côn. Antonio Manzatto, Dr. Pe. Claudio Francisco de Oliveira, Dr. Côn. Celso Pedro da Silva; ao Prof. Pe. Vitório M. Cipriani, ao Prof. Me. Pe. Renato Vieira, ao Prof. Me. Renato A. Souza e à Profa. Sheily Cristina Alves pela contribuição e disponibilidade de materiais que contribuíram com a elaboração deste trabalho.

Agradeço aos professores do Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUC-SP, e aos professores da minha banca de qualificação Prof. Dr. Pe. Boris Agustin. Nef Ulloa e Prof. Dr. Pe. Pedro Kuniharo Iwashita que junto com meu orientador, Prof. Dr. Matthias Grenzer me ajudaram a focalizar melhor este trabalho me abrindo perspectivas e intuições magníficas, sutis e fecundas.

Agradeço a todos os professores que me acompanharam neste período de dois anos e meio e compartilharam seus conhecimentos comigo, tornando-me apto a desenvolver esta pesquisa.

Agradeço a Dom José Maria Pinheiro, Bispo emérito da Diocese de Bragança Paulista, por sua simplicidade e paciência e também pelo seu apoio, que contribuiu com a presente pesquisa.

Agradeço a todos que deram de suas contribuições, me apoiaram e me incentivaram neste estudo.

“Sem o Espírito Santo, Deus está distante, o Cristo permanece no passado, o Evangelho uma letra morta, a Igreja uma simples organização, a autoridade um poder, a missão uma propaganda, o culto um arcaísmo, e a ação moral uma ação de escravos. Mas no Espírito Santo o cosmos é enobrecido pela geração do Reino, o Cristo ressuscitado está presente, o Evangelho se faz a força do Reino, a Igreja realiza a comunhão trinitária, a autoridade se transforma em serviço, a Liturgia é memorial e antecipação, a ação humana se deifica”.

(Atenágoras).

RESUMO

A presente dissertação apresenta um estudo sobre o Salmo 139. O objetivo é, sobretudo, apresentar a imagem de Deus transmitida por este poema e investigar como o ser humano, conhecido por este Deus, pode conciliar sua experiência de fé com sua luta pela sobrevivência neste mundo, marcada pela injustiça e pela violência instauradas por quem insiste na impiedade e até nos crimes de sangue. A pesquisa justifica-se na medida em que é promovida uma leitura do texto hebraico do Salmo 139, língua em que o texto originalmente foi composto. Assim, a aproximação ao sentido primeiro do texto é mais garantida, em especial, por ocorrer uma leitura que insiste no conhecimento dos importantes paralelismos em todo o cânon das Sagradas Escrituras, em especial, nos escritos que formam a Bíblia Hebraica. Desta forma, a Concordância tornou-se o instrumento de pesquisa mais importante. Sempre atento às dimensões literário-estilísticas do Salmo 139, o estudo se propõe a descrever as dimensões teológicas desta oração bíblica. A pesquisa avança junto aos versículos e às estrofes que compõem o poema, comentando palavra por palavra, frase por frase e estrofe por estrofe.

O Salmo 139 medita sobre a existência humana enquanto determinada por Deus. Impressiona imaginar, junto ao poema bíblico, a onisciência divina, a onipresença divina, a onipotência criadora de Deus e o agir do Deus libertador e pastor. Para quem se sente injustiçado e ameaçado em sua sobrevivência, esta perspectiva religiosa oferece esperança, pois, finalmente, toda a realidade é ligada a um Deus conhecedor, potente e libertador.

Palavras-chave: Exegese dos Salmos, Teologia Bíblica.

ABSTRACT

This thesis is a study on Psalm 139. The principal aim of the research is to present the image of God transmitted by this poem and investigate how mankind, created and known by God can relate to his experience of faith with the struggle for survival in this world, marked by people who insist on injustice and violence due to their wickedness. In order to justify the research on psalm 139, the Hebrew text was chosen, since it is the language in which the text was originally composed. By so doing the guarantee of being close to the first meaning of the text is more assured. Particularly being a language that lays emphasis, on knowledge of other important parallels in the whole canon of the Scriptures, especially other writings (books) that form the Hebrew Bible. In the light of what has been stated above, the Hebrew Concordance of Old Testament has become the most important research tool. Always attentive to the literary-stylistic dimensions of Psalm 139, the study aims to describe the theological dimensions of this biblical prayer. The research progresses along the verses and stanzas that compose the poem, commenting word by word, sentence by sentence and stanza by stanza.

Psalm 139 meditates on human existence as determined by God. For someone who feels unjustly treated and threatened in his life. It is interesting to see from this biblical poem, the divine omniscience, omnipresence, divine omnipotence and God's creative act; God, the good shepherd and liberator. This religious perspective offers hope because at the long run GOD is aware of all life experience: being omniscient, powerful and the one who liberates mankind from all sort of danger and slavery.

Keywords: Exegesis of Psalms; Biblical Theology.

SIGLAS E ABREVIACÕES

a.C.	antes de Cristo
d.C	depois de Cristo
BHS	Bíblia Hebraica Stuttgartensia
LXX	Tradução Grega da Bíblia (Septuaginta)
Cf.	Confira
p.	página
v.	versículo
séc.	século
Vol.	Volume
Sl	Salmo

Índice

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO I: CONHECIDO PELO DEUS ONISCIENTE.....	19
1.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS	19
1.2 TRADUÇÃO DO TEXTO HEBRAICO: A PRIMEIRA ESTROFE.....	21
1.3 JUSTIFICATIVA DOS LIMITES DA PRIMEIRA ESTROFE.....	23
1.4. ANÁLISE LITERÁRIA DA PRIMEIRA ESTROFE	23
1.5 ESTRUTURA DA PRIMEIRA ESTROFE	25
1.6 A FUNÇÃO DA AÇÃO VERBAL NO “PERFEITO”	28
1.7 O ROSTO DE DEUS REVELADO NA PRIMEIRA ESTROFE	30
1.7.1 <i>O título do poema.....</i>	<i>30</i>
1.7.2 <i>O nome de Deus no início da oração</i>	<i>32</i>
1.7.3 <i>Investigado e conhecido pelo SENHOR</i>	<i>34</i>
1.7.4 <i>As posturas corporais e o conhecimento do SENHOR.....</i>	<i>39</i>
1.7.5 <i>As posturas internas ou propósitos do homem e o conhecimento do SENHOR</i>	<i>50</i>
1.7.6 <i>Conhecido pelo SENHOR até no pensamento.....</i>	<i>54</i>
1.7.7 <i>Cercado tenazmente pelo SENHOR de todos os lados</i>	<i>57</i>
1.7.8 <i>Suplantado pela onisciência divina.....</i>	<i>60</i>
1.7.9 <i>Considerações finais</i>	<i>62</i>
CAPÍTULO II: ASSENHOREADO PELO DEUS ONIPRESENTE	64
2.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS	64
2.2 TRADUÇÃO DO TEXTO HEBRAICO: A SEGUNDA ESTROFE	64
2.3 JUSTIFICATIVA DOS LIMITES DA SEGUNDA ESTROFE	65
2.4. ANÁLISE LITERÁRIA DA SEGUNDA ESTROFE	66
2.5 ESTRUTURA DA SEGUNDA ESTROFE	67
2.6. A FUNÇÃO DA AÇÃO VERBAL NO “IMPERFEITO”	69
2.7 O ROSTO DE DEUS REVELADO NA SEGUNDA ESTROFE	69
2.7.1 <i>A primeira tentativa de fuga da onipresença divina</i>	<i>69</i>
2.7.2 <i>A segunda tentativa de fuga da onipresença divina</i>	<i>80</i>
2.7.3 <i>A terceira tentativa de fuga da onipresença divina.....</i>	<i>85</i>
2.7.4 <i>O fracasso das tentativas de fuga de Deus.</i>	<i>88</i>

2.7.5 O resultado do fracasso das tentativas de fuga: o refúgio nas trevas.	93
2.7.6 Considerações finais	95
CAPÍTULO III: CRIADO PELO DEUS ONIPOTENTE	96
3.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS	96
3.2 TRADUÇÃO DO TEXTO HEBRAICO: A TERCEIRA ESTROFE	97
3.3 JUSTIFICATIVA DOS LIMITES DA TERCEIRA ESTROFE	98
3.4 ANÁLISE LITERÁRIA DA TERCEIRA ESTROFE	99
3.5 ESTRUTURA DA TERCEIRA ESTROFE	99
3.6 O ROSTO DE DEUS REVELADO NA TERCEIRA ESTROFE	101
3.6.1 Criado e tecido pelo SENHOR	101
3.6.2 O Deus admirável	105
3.6.3 O mistério da vida humana conhecido por Deus	108
3.6.4 O homem assombrado pelas maravilhas de Deus	113
3.6.5 Considerações finais	116
CAPÍTULO IV: ASSENHOREADO E CONDUZIDO PELO DEUS ONISCIENTE E LIBERTADOR	117
4.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS	117
4.2 TRADUÇÃO DO TEXTO HEBRAICO: A QUARTA ESTROFE	118
4.3 JUSTIFICATIVA DOS LIMITES DA QUARTA ESTROFE	119
4.4 ANÁLISE LITERÁRIA DA QUARTA ESTROFE	120
4.5 ESTRUTURA DA QUARTA ESTROFE	121
4.6 O ROSTO DE DEUS REVELADO NA QUARTA ESTROFE	122
4.6.1 Sentença de morte contra os ímpios	122
4.6.2 O ódio e a ruptura com a impiedade	128
4.6.3 Conduzido pelo caminho da eternidade	133
4.6.4 Considerações finais	141
CONCLUSÃO	143
BIBLIOGRAFIA	149
1. FONTES	149
Primária	149
Secundária	149
2. DOCUMENTOS ECLESIAIS	149
3. ESTUDOS EXEGÉTICOS E TEOLÓGICOS	150
4. GRAMÁTICAS	155

5. ARTIGOS.....	156
5.1 REVISTAS	156
5.2 ELECTRÔNICOS	157
6. LÉXICO.....	157
7. CONCORDÂNCIA.....	157
8. DICIONÁRIOS BÍBLICO-TEOLÓGICOS.....	157

Introdução

Esta pesquisa versa sobre o estudo do Salmo 139 cujos objetivos são apresentar a imagem e/ou o rosto de Deus revelado nesse poema e investigar como o homem *conhecido* por esse Deus pode conciliar sua experiência de fé com a injustiça e violência instaurada pelos *ímpios e homens sanguinários*.

Tanto o Antigo quanto o Novo Testamento apresentam um Deus-*conhecedor* do homem.

Em relação ao Antigo Testamento, por exemplo, no Egito, Deus vê o sofrimento dos filhos de Israel, seu olhar é de solicitude com esse padecimento humano. Esse olhar divino é descrito: *Eu vi, eu vi a miséria do meu povo no Egito. Ouvi seu grito por causa de seus opressores; pois eu conheço suas angustias* (Ex 3,7-8). Existe ainda no Antigo Testamento a realidade de não *conhecer*, isto é, o novo rei que chegou ao poder no Egito não *conhecia* José e, por isso, impôs aos filhos de Israel trabalhos pesados para tornarem lhes dura a vida (cf. Ex 1,8-14).

No Novo Testamento, o Deus *conhecedor* do homem é revelado, por exemplo, na pessoa de Jesus, que em um de seus discursos diante dos judeus afirma: *Eu sou o bom pastor; conheço as minhas ovelhas* (Jo 10,14). Nessa perspectiva, conforme o mandato que recebeu de seu Mestre e SENHOR, a Igreja na América Latina, na sua missão de levar aos homens a

Boa Nova, “sente a necessidade de conhecer o povo latino-americano em seu contexto histórico, com suas variadas circunstâncias”¹.

Para o homem bíblico meditar sobre o *conhecimento* que Deus tem da existência do ser humano é caminho para reconhecer a atuação divina nos acontecimentos da história, do princípio até o fim e, assim, manter viva a esperança, ou seja, o homem de fé sabe e crê que Deus o *conhece*, o faz participar de sua vida e, por isso, sempre atua para libertá-lo de todas as formas de opressão e morte.² Parece não haver a possibilidade de escapar disso, pois os Salmos nasceram da experiência de um povo que, com grande simplicidade e paixão, descreve a amizade de Deus com os homens.³

Dentro desse contexto, o objeto de pesquisa nesta dissertação é o Sl 139. É necessário justificar que esse poema forma uma unidade literária própria, ou seja: trata-se de um texto bem delimitado. Sua transmissão é diferente no texto massorético e nas antigas versões como a Septuaginta, a Vulgata, a Peshitta, o Targum.⁴ Devido às corrupções⁵ do texto, várias expressões apresentam palavras duvidosas⁶, assim como palavras raras se repetem e, por isso, sua tradução às vezes é especulativa. Muitos desses termos raros são encontrados no livro de Jó, a título de exemplo.

Visto ser o Saltério um conjunto de 150 Salmos, subdivididos em cinco livros, a exemplo da Torah, que contém diferentes gêneros literários, estilos próprios e mecanismos

¹ Puebla-1979. Evangelização no presente e no futuro da América Latina, n. 3. In: DOCUMENTOS DO CELAM. RIO-Medellín-Puebla-Santo Domingo, p. 291-292.

² Cf. ZENGER, Erich. *O Deus da Bíblia*, p. 99.

³ Cf. MARTINI, C. Maria. *Le Désir de Dieu*. Prier les Psaumes, p. 11.

⁴ Cf. FRANCISCO, E. Faria. *Manual da Bíblia Hebraica*. Introdução ao Texto Massorético, p. 61-62.

⁵ As variantes intencionais e não intencionais que se originaram dos textos bíblicos (Cf. SCHREINER, Josef. O estudo científico do Antigo Testamento. In: SCHREINER, Josef. *Palavra e Mensagem do Antigo Testamento*, p. 56-59).

⁶ Trata-se dos variantes textuais que informam sobre a situação do texto bíblico ao longo de sua transmissão (Cf. SCHREINER, Josef. O estudo científico do Antigo Testamento. In: SCHREINER, Josef. *Palavra e Mensagem do Antigo Testamento*, p. 58).

poéticos diversificados, o presente estudo, por uma questão de beleza literária e de profundidade teológica, há de debruçar-se sobre o poema do Sl 139.⁷

Para Lelièvre et Maillot, Sl 139 é um dos mais belos do Saltério, tanto pelos pensamentos que exprime como pelo seu estilo.⁸ Também para Alonso Schökel e Carniti, esse poema “é sem dúvida um dos Salmos mais belos e sugestivos do Saltério, reconhecido e louvado com profusão”⁹. Por causa de sua beleza, na tentação de comentá-lo, corre-se o risco de deixar-se empolgar pelo entusiasmo e sentimento de afeto, em vez de estudá-lo devidamente, devolvendo-lhe seu justo valor. Desse modo, prudente será controlar o entusiasmo e buscar uma boa exegese e interpretação.

Esse tema é importante e atual no contexto de globalização¹⁰, de opressão¹¹, e de economia de mercado¹², uma vez que o ser humano vive submerso no secularismo¹³, no nihilismo e excluído socioeconomicamente de modo avassalador e sem precedente.

Nesse sentido, é relevante ressaltar o quanto o *conhecimento* que Deus tem da vida do homem serve como premissa para uma Teologia da esperança¹⁴ e uma ética de Deus como amigo¹⁵. Com efeito, Deus *conhece* o homem, entra em *diálogo*¹⁶ com ele, *age* na história a

⁷ Cf. WEISER, Artur. *Os Salmos*, p. 10-12.627-628.

⁸ LELIÈVRE, André.; MAILLOT, Alphonse. *Les Psaumes*. Chants d’amour, 76 à 150, p. 406.

⁹ ALONSO SCHÖKEL, Luís.; CARNITI, Cecília. *Salmos II* (Salmos 73-150), p. 1580.

¹⁰ Cf. BROOKS, W. Chris. Globalisation: une perspective politique. In: BRETON, Gilles; LAMBERT, Michel. *Globalisation et Universités*. Nouvel espace, nouveaux acteurs, p. 45-51.

¹¹ A civilização do amor repudia a violência, o egoísmo, a injustiça, a intolerância, a falta de perdão e de solidariedade, a exploração e os desatinos morais (Cf. PUEBLA 1979. Evangelização no Presente e no Futuro da América Latina. In: DOCUMENTOS DO CELAM. *Rio-Medellín-Puebla-Santo Domingo*, p. 288).

¹² Cf. MORIAMÉ, Benjamin. *Le loup face à l'économie de marché*. Le sacrifice de la nature et du loup sur l'autel de l'économie, p. 27.

¹³ Cf. KLINGE, D. Germán. *Dicionário Rio, Medellín, Puebla*, p. 500.

¹⁴ Cf. ZENGER, Erich. *O Deus da Bíblia*, p. 99-100.

¹⁵ Cf. McFAGUE, Sallie. *Teologia para uma Era Ecológica e Nuclear*, p. 240-241.

¹⁶ “O Deus da Bíblia é um Deus que entra em comunicação com os homens e que fala a eles. A Bíblia descreve, em modalidades diversas, a iniciativa tomada por Deus de se comunicar com a humanidade escolhendo para si o povo de Israel” (PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *O Povo Judeu e as suas Sagradas Escrituras na Bíblia Cristã*, p. 63).

fim de *salvá-lo*. Quer dizer, o sofrimento e o mal estão com os dias contados. Por isso, para o homem *conhecido* por Deus, é hora de anunciar a novidade da vida. No intuito de alcançar os objetivos propostos levanta-se as seguintes perguntas:

Que rosto e/ou imagem de Deus é apresentado pelo Sl 139? Como o homem *conhecido* pelo SENHOR pode conciliar sua experiência desse Deus com a injustiça e violência instaurada pelos *ímpios* e/ou predadores da espécie humana nos dias de hoje?

Embora a temática já tenha sido exposta de diversos pontos de vista, principalmente em relação ao sofrimento humano, como pode-se perceber, por exemplo, pelos estudos de Faria¹⁷, Murphy¹⁸, Martini¹⁹, Klein²⁰, e Westermann²¹ entre outros, é necessário destacar que esses autores não trataram em sua análise do Sl 139, de aspectos que esta pesquisa está abordando, de modo que, dessa forma, não se esgotaram questões a serem investigadas nesse poema. Acredita-se que ainda há muito o que explorar, principalmente com as preocupações da Igreja em aprofundar esse tema para o desenvolvimento da prática pastoral em prol da missão evangelizadora e da construção do Reino.

Essa preocupação justifica a elaboração da presente pesquisa, como tentativa de contribuir para que tanto as comunidades religiosas como os cristãos recuperem uma espiritualidade mais bíblica, ligada aos conteúdos centrais e originais da fé (cf. Dt 6,20-24) num cenário sócio, político e econômico desprovido de humanidade e de dignidade. Dessa

¹⁷ Cf. FARIA, F. Jacir. Salmos de sofrimento-Expressão da interiorização das relações com Deus! In: REVISTA DE INTERPRETAÇÃO BÍBLICA LATINO-AMERICANA. *Salmos*, p. 105-114.

¹⁸ Cf. MURPHY, E. Roland. *Jó e Salmos*. Encontro e confronto com Deus, p. 45-56.

¹⁹ Trata-se da experiência da aparente ausência de Deus na história (Cf. MARTINI, C. Maria. *Le Désir de Dieu*. Prier les Psaumes, p. 88-96).

²⁰ Deus está sempre no meio de seu povo, por isso, o fiel deve proclamar a esperança nos exílios desse mundo (Cf. KLEIN, W. Ralph. *Israel no Exílio*. Uma interpretação teológica, p. 168-174).

²¹ “Desde os debates no livro de Jó consta que o sofrimento humano não precisa ser maldição ou castigo de Deus; e os padecimentos do Cristo completam positivamente este ponto de vista” (WESTERMANN, Claus. *Teologia do Antigo Testamento*, p. 194).

forma, o ser humano *conhecido* por Deus é chamado a ser protagonista e construtor de uma sociedade mais fraterna e justa, sinais da concretização do Reino.

Após essas considerações, neste momento, é relevante discorrer sobre alguns aspectos metodológicos em relação à realização deste estudo. Ao contemplar esse poema, trata-se de analisá-lo, acompanhando-o de textos bíblicos em harmonia ou em contraponto.²² No caso, os paralelismos são pesquisados na base dos textos que figuram na Bíblia Hebraica. Contudo, em alguns casos, são considerados também livros deuterocanônicos²³, escritos em grego, que junto aos livros da Bíblia Hebraica formam o Antigo Testamento, acolhendo a tradição católica²⁴.

No início de cada capítulo, o leitor encontra uma nova tradução do texto bíblico, originalmente escrito em hebraico. Para uma boa exegese do Sl 139, é necessário usar a tradução formal²⁵ do texto bíblico, sendo que determinadas decisões tomadas durante a tradução²⁶ são justificadas no decorrer do estudo. Tal tradução pretende ser fiel ao texto hebraico e, ao mesmo tempo, espelhar a beleza literária que o poema revela na língua em que foi escrito. Em princípio, a tradução já é o resultado de estudos crítico-textuais²⁷,

²² Cf. PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A Interpretação da Bíblia na Igreja*, p. 142.

²³ Eclesiástico, Baruc, Tobias, Judite, Sabedoria, 1 e 2 Macabeus e algumas partes de Ester e Daniel (Cf. PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *O Povo Judeu e as suas Sagradas Escrituras na Bíblia Cristã*, p. 44).

²⁴ Cf. *Bíblia de Jerusalém*, p. 10-11.

²⁵ Segundo SILVA, a tradução literal não busca a compreensão imediata. Mas, trata da forma linguística do original, mantendo repetições e redundâncias; e por isso procura na língua de chegada o melhor vocábulo para traduzir o original. (Cf. SILVA, D. M. Cássio. *Leia a Bíblia como literatura*, p. 15-16).

²⁶ Segundo SIMIAN-YOFRE, um dicionário deve oferecer os subsídios para a tradução e a interpretação, não, porém a tradução e a interpretação já realizadas. (Cf. SIMIAN-YOFRE, Horácio. *Diacronia: os métodos histórico-críticos*. In: SIMIAN-YOFRE, Horácio (coord.). *Metodologia do Antigo Testamento*, p. 96).

²⁷ Cf. PISANO, Stephen. O texto do Antigo Testamento. In: SIMIAN-YOFRE, Horácio (coord.). *Metodologia do Antigo Testamento*, p. 64-69. Segundo SILVA, o estudo comparativo das diferenças entre os manuscritos chamado de “crítica textual” é um passo metodológico na exegese dos textos bíblicos (cf. SILVA, D. M. Cássio. *Leia a Bíblia como literatura*, p. 15.)

morfológicos²⁸, gramaticais e literários²⁹. Por questões didáticas, o poema foi dividido em quatro estrofes³⁰, sendo que cada uma delas será apresentada em capítulo próprio.

Em seguida, o estudo aqui apresentado avança em estilo ‘comentário’, ou seja, versículo por versículo e às vezes meio-versículo por meio-versículo. É o texto a ser estudado que conduz a pesquisa. As observações, embora organizadas e apresentadas com lógica interna, misturam-se. Muitas vezes é observado algo em relação à forma literária³¹ do Sl 139, ora estuda-se algo de seu contexto histórico-geográfico ou cultural³², ora o estudo insiste numa descrição mais exata das dimensões teológicas³³ do poema em questão.

Para tanto, esta pesquisa terá por base a exegese do Sl 139, com atenção aos estudos publicados sobre o assunto proposto. Em particular, destacam-se como obras essenciais a este estudo: a *Bíblia Hebraica Stuttgartensia*, o *Manual da Bíblia Hebraica*, a *Konkordanz Zum Hebräischen Alten Testament* (especialmente para os vocábulos hebraicos e concordância), a *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, *Art of Biblical Poetry*, a *Metodologia da Exegese Bíblica e o Programa Bible Works*.

No mais, será dado um primeiro olhar à estrutura desse texto altamente poético. Por mais que esse olhar seja provisório, apresenta-se uma primeira proposta em vista da estruturação do Sl 139. Antes de dar espaço para a exposição propriamente dita, é interessante esclarecer alguns procedimentos técnicos adotados na elaboração desta pesquisa:

²⁸ Cf. SIMIAN-YOFRE, Horácio. Diacronia: os métodos histórico-críticos. In: SIMIAN-YOFRE, Horácio (coord.). *Metodologia do Antigo Testamento*, p. 95.

²⁹ Cf. SIMIAN-YOFRE, Horácio. Diacronia: os métodos histórico-críticos. In: SIMIAN-YOFRE, Horácio (coord.). *Metodologia do Antigo Testamento*, p. 97-98.

³⁰ Cf. TERRIEN, Samuel. *The Psalms*, p. 874.

³¹ Cf. SIMIAN-YOFRE, Horácio. Diacronia: os métodos histórico-críticos. In: SIMIAN-YOFRE, Horácio (coord.). *Metodologia do Antigo Testamento*, p. 95.

³² Cf. SIMIAN-YOFRE, Horácio. Diacronia: os métodos histórico-críticos. In: SIMIAN-YOFRE, Horácio (coord.). *Metodologia do Antigo Testamento*, p. 100-104.

³³ Cf. PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A Interpretação da Bíblia na Igreja*, p. 124-127.

- a) utiliza-se o *itálico* para títulos de obras nas referências bibliográficas e para as traduções do texto hebraico,
- b) a citação formal ou direita de um autor é feita entre aspas,
- c) os termos cuja tradução trouxe grandes dificuldades foram transliterados,
- d) os nomes de pessoas e lugares, como os textos bíblicos citados seguem a tradução da Bíblia de Jerusalém,
- e) os caracteres coloridos foram utilizados para destacar algum aspecto do poema traduzido no texto traduzido,
- f) para favorecer a compreensão de determinados pontos desta pesquisa, foram elaboradas algumas tabelas e esquemas,
- g) o tamanho das fontes hebraicas varia de acordo com os lugares que ocupam, visando facilitar a observação dos sinais massoréticos,
- h) a fonte principal é a BHS, cuja tradução do hebraico procura ser a mais exata possível,
- i) opta-se para o emprego da palavra SENHOR, onde o texto hebraico trazer o tetragrama não pronunciado YHWH, nome próprio do Deus de Israel.³⁴ Na leitura, os judeus o substituem com outras palavras, sobretudo com Adonai, SENHOR.³⁵

³⁴ Na leitura, os judeus o substituem com outras palavras, sobretudo com Adonai, SENHOR (Cf. LAMBDIN, O. Thomas. *Gramática do Hebraico Bíblico*, p. 84).

CAPÍTULO I: Conhecido pelo Deus onisciente

1.1 Considerações iniciais

O objetivo deste capítulo é apresentar tanto a imagem de quem reza nesse poema quanto o rosto do Deus onisciente *conhecedor* do orante. Nesta primeira estrofe o orante inicia sua meditação com a declaração de que o SENHOR, o Deus de Israel, o *investigou* e o *conheceu* inteiramente.

Antes de iniciar propriamente a análise do Sl 139, é pertinente apresentar algumas considerações sobre o objeto de estudo que são relevantes para compreender o processo de análise aqui adotado.

O Sl 139 começa com um título, o qual separa o poema, nitidamente, do poema anterior: *Para o dirigente: de Davi. Um salmo*. Da mesma forma, o próximo poema, ou seja, Sl 140 começa com outro título. Com isso, Sl 139 ganha a característica de ser uma unidade literária própria e, de certa forma, autônoma. Mesmo assim, vão ter que ser contempladas, daqui para frente, as relações literário-teológicas que existem entre Sl 139 e seu contexto literário. Quer dizer: a autonomia literária de Sl 139 é relativa. Para sua compreensão, pois, as relações existentes entre Sl 139 e os demais Salmos e todo o contexto literário da Bíblia Hebraica não de ser levadas em conta.

Em relação ao título de Sl 139, *Para o dirigente: de Davi, Um Salmo*, vale a seguinte observação: a mesma seqüência de conceitos - encontra-se em doze Salmos (cf. Sl 13,1; 20,1; 21,1; 31,1; 40,1; 41,1; 51,1; 65,1; 68,1; 69,1; 139,1; 140,1). O Sl 139 termina com um apelo: *Vê, pois, se, em relação a mim, estou no caminho da idolatria! E conduze-me no caminho da eternidade!* Trata-se de uma súplica. Duas ordens são apresentadas. Nota-se que uma ordem dada a Deus precisa ser compreendida como um apelo forte. Veja a presença dos dois imperativos.

Outros Salmos trabalham da mesma forma ao se aproximarem de suas palavras finais (cf. Sl 9,21; 20,10; 21,14; 25,22; 28,9; 33,22; 38,23; 39,14; 44,27; 57,12; 67,8; 70,6; 74,23; 80,20; 82,8; 90,17; 104,34; 142,8).

Ao mesmo tempo, uma breve análise literária do Sl 139 oferece o seguinte resultado: v. 1b, no início do poema, e v. 23a-23b, no final do texto, constituem uma inclusão³⁶.

V. 1b *SENHOR, tu me investigaste e conhecestes.*

V. 23a *Investiga-me ó SENHOR e conhece meu coração!*

V. 23b *Examina-me e conhece minhas preocupações!*

Em geral, o emprego da inclusão serve à criação de uma moldura para um texto ou uma parte de um texto. Com isso, surge uma delimitação audível, no sentido de o texto, no final, fazer referência ao que foi dito no início. Assim, o ouvinte-leitor percebe que o pensamento foi finalizado.

Segundo Terrien, a estrutura e o gênero literário de Sl 139 são tão singulares que o poema tem suscitado grande variedade de interpretações.³⁷ Na mesma ordem de ideia, Booij

³⁶ Cf. SIMIAN-YOFRE, Horácio. *Diacronia: os métodos histórico-críticos*. In: SIMIAN-YOFRE, Horácio. *Metodologia do Antigo Testamento*, p. 97.

³⁷ TERRIEN, Samuel. *The Psalms*, p. 874.

afirma que Sl 139 ganha maior destaque por sua profundidade e beleza, por mais que seja um texto difícil, provocando diversas propostas de emendas conjecturais.³⁸

O Salmo em referência é formado por vinte e quatro versículos. Mais ainda: “os pensamentos desenvolvidos pelo Salmo se movimentam por blocos de idéias”³⁹. Tais blocos podem formar estrofes, ou seja, unidades literárias menores, interligadas entre si. Quais são, então, as unidades literárias ou estrofes que formam o conjunto de Sl 139? É apresentada aqui uma proposta inicial, quer dizer, ainda bastante provisória, em relação à estrutura de Sl 139. A intenção é organizar o trabalho de interpretação, que vem pela frente, de acordo com a estrutura poética do texto bíblico. Será dedicado um capítulo à interpretação de cada estrofe. Nestas pesquisas, os pormenores, também em vista desta proposta de estruturação de Sl 139, serão discutidos.

1.2 Tradução do texto hebraico: a primeira estrofe

Analisa-se os elementos constitutivos da poesia hebraica tanto em termos da construção gramatical (verbos, substantivos e adjetivos) como do estilo. Também são considerados os diferentes tipos de paralelismo que aparecem como jogo literário usado pelo orante para expressar a sua experiência de Deus, do mundo e da vida. O trabalho de tradução envolve decisões sobre quais metodologias fundamentais a serem seguidas.⁴⁰ A presente tradução foi elaborada a partir de elementos de Dicionário, de Concordância e de Léxico.⁴¹ Quando houver questões de vocabulário e gramática com implicações cruciais para a interpretação, essas

³⁸ Cf. BOOIJ, Thijs. Psalm CXXXIX. In: *Vetus Testamentum*, p. 1.

³⁹ WEISER, Artur. *Os Salmos*, p. 628.

⁴⁰ Cf. JOOSTEN, Jan. La critique textuelle. In: NIHAN, Cristophe (ed.). *Manuel d'exégèse de l'Ancien Testament*, p. 44.

⁴¹ Cf. SIMIAN-YOFRE, Horácio. Diacronia: os métodos histórico-críticos. In: SIMIAN-YOFRE, Horácio (coord.). *Metodologia do Antigo Testamento*, p. 95-97.

serão discutidas no comentário. Para obter uma ajuda mais detalhada sobre os referidos aspectos, o leitor poderá usar os comentários exegéticos sobre os textos hebraicos.⁴² Segue abaixo uma tradução literal.

1a *Para o dirigente: de Davi, um Salmo.*

1b **SENHOR**, **me** **investigaste** e **conheceste**.

2a **Tu** **conheceste** **meu** **sentar** e **meu** **levantar**,

2b **discerniste** **meu** *pensamento de longe*.

3a **Mediste** **meu** **andar** e **meu** **deitar**,

3b **acostumaste-te** *com todos os* **meus** *caminhos*.

4a *Porque não há discurso algum sobre* **minha** *língua*,

4b *já o* **conheceste** *inteiramente*, **SENHOR**.

5a Cercaste-**me** **detrás** e **de frente**,

5b *e puseste a palma de* **tua** *mão sobre* **mim**.

6a *É um* **conhecimento** *maravilhoso, superior a* **mim**;

6b *tornou-se sublime, não* **o** *alcanço*⁴³!

⁴² Além disso, para ter uma ajuda específica na apreciação e na análise da poesia, consultar as obras: *Interpreting Hebrew Poetry* de PETERSEN e de RICHARDS; *Interpreting the Psalms* de MILLER e *The Art of Biblical Poetry* de ALTER.

⁴³ Optou-se por escrever em itálico as palavras da Bíblia referentes ao Salmo em estudo. Além disso, foi realçado as expressões importantes no texto traduzido da primeira estrofe: a cor vermelha (nome do SENHOR o Deus de Israel), a cor amarela (os verbos do mesmo campo semântico que *conhecer*), a cor azul clara (as expressões polares) e na cor verde (os pronomes).

1.3 Justificativa dos limites da primeira estrofe

A primeira estrofe ocupa v. 2a-6b. O texto começa, de forma típica para o livro das orações do Antigo Israel, com a invocação do nome de Deus: veja o tetragrama יהוה, traduzido por *SENHOR* (cf. Sl 6,2a; 7,2a; 8,2a; 21,2a; 38,2a; 88,2a; 99,2a; 102,2a; 120,2a).

Nos v. 2a-6b, Deus aparece como sujeito das ações principais, sendo que os verbos se referem a ele. Isso vale para todos os verbos na primeira estrofe. Além disso, pode ser observado um determinado campo semântico, formado por verbos paralelos, que promovem a mesma ideia básica. Deus é quem *investiga* (v.1b) *conhece* (v.2a-2b. 4b), *compreende* (v.2c), *mede* (v.3a), *cerca* (v.5a) e *põe a palma de sua mão* (v.5b).

Em v. 6a-6b, o orante parece fazer uma pausa, a fim de declarar sua incapacidade de dar conta do *conhecimento* de Deus. Tal declaração ganha caráter de uma confissão, capaz de finalizar o pensamento apresentando um contraste. Deus *conhece*, mas o homem não é capaz de acolher o *conhecimento* divino em seu *conhecimento* de Deus. Quer dizer: o ser humano sente dificuldades de *(re-)conhecer* o que Deus, supostamente, *conhece*. Olhando para a primeira estrofe, tem-se, portanto, um fecho bem chamativo. O poeta brinca, de certa forma, com o conceito e a ideia do *conhecimento*.

1.4. Análise literária da primeira estrofe

Como é de regra uma atenção é dedicada à forma literária do Sl 139, 1b-6b a fim de identificar a estrutura. Ao estudar a presente unidade literária é necessário antes de tudo

compreendê-la como uma peça de literatura poética, aplicando critérios literários para descobrir sua possível estrutura. De acordo com uma visão comumente aceita, uma boa literatura é aquela cujo desenvolvimento de ideias está intimamente relacionado com a articulação da forma literária.

Dessa forma, busca-se estudar a forma (análise e descrição da beleza literária) e conteúdo (perspectivas histórico-teológicas). O foco é a compreensão da referida unidade literária, no sentido de promover uma análise exegética que siga os passos habitualmente propostos pela metodologia bíblica. No âmbito do Antigo Testamento os exegetas concentram a atenção sobre os traços específicos da tradição literária bíblica enraizada na cultura semítica. Neste sentido a tradição literária bíblica:

manifesta uma forte preferência pelas composições simétricas, graças às quais as relações são estabelecidas entre os diversos elementos do texto. O estudo das múltiplas formas de paralelismo e de outros procedimentos semíticos de composição deve permitir um melhor discernimento da estrutura literária dos textos e assim chegar a maior compreensão de sua mensagem.⁴⁴

No caso da poesia, as três operações básicas dentro do ambiente estilístico segundo o critério de construção a serem avaliados são: o número de lexemas utilizados, a posição dos lexemas e o significado dos lexemas.⁴⁵ Lembrando que um lexema é “a unidade mínima de linguagem que tem significado absoluto (nomes, adjetivos, advérbios e verbos)”⁴⁶. Assim, o teor do Sl 139,1b-6b pode ser elucidado pela análise da articulação da forma literária. Para este fim, o estudo se fará seguindo as indicações correntes em análise literária⁴⁷:

-a palavra chave que se repete, a fim de estabelecer uma ligação verbal entre duas seções;

-o estilo que caracteriza uma seção pode marcar uma divisão;

⁴⁴ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *Interpretação da Bíblia na Igreja*, p 48.

⁴⁵ Cf. SIMIAN-YOFRE, Horácio. Diacronia: os métodos históricos-críticos. In: SIMIAN-YOFRE, Horácio (coord.). *Metodologia do Antigo Testamento*, p. 97-98.

⁴⁶ SIMIAN-YOFRE, Horácio. Diacronia: os métodos históricos-críticos. In: SIMIAN-YOFRE, Horácio (coord.). *Metodologia do Antigo Testamento*, p. 95.

⁴⁷ Cf. HOLMAN, Jan. The Structure of Psalm CXXXIX. In: *Vetus Testamentum*, p. 300.

-o vocabulário peculiar indica uma parte distinta;

-a inclusão que consiste na retomada, no final de uma passagem, de uma fórmula utilizada no início, isto é, uma indicação que delinea os limites de um desenvolvimento e mostra a sua coerência;

-o anúncio de desenvolvimento do pensamento seguinte.⁴⁸

Acolhendo essas indicações, nota-se que a unidade literária bíblica aparece como um texto poético autônomo ao considerar a evidência do tema, do tom e do estilo verbal. Dessa forma, a análise literária do poema do Sl 139, 1b-6b proporciona o seguinte resultado: v. 1b forma o prelúdio, os v. 2a-5b constituem o centro da unidade e por fim os v. 6a-6b configuram a conclusão da oração que tomou forma na boca do orante. Essa estrutura apresentada em três momentos é retomada no quadro abaixo.

Primeiro momento	Segundo momento	Terceiro momento
v. 1b	v. 2a-5b	v. 6a-6b
Prelúdio	Corpo da unidade	Conclusão
O Deus protagonista	O Deus onisciente e onipresente	A rendição do poeta diante do mistério divino.

1.5 Estrutura da primeira estrofe

Para identificar a estrutura do Sl 139,1b-6b procurou-se apoiar em algumas recorrências verbais apresentadas no quadro acima. Trata-se das duas intervenções divinas (v. 1b e v. 2a-

⁴⁸ Para uma ampla literatura sobre a interpretação dos textos bíblicos poéticos, veja: ALTER, Robert. *The Art of Biblical Poetry*, p. 27-84; ALONSO SCHÖKEL, Louis. *Manual de Poética Hebrea*, p. 26-69.

5b) concluídas pelo monólogo do orante (v. 6a-6b). Observa-se que a segunda intervenção divina (v. 2a-5b) é a ‘dobradiça’ do texto bíblico poético, pois retoma em detalhes o agir de Deus evocado no v.1b. Alias é onde o texto emociona. O orante se dá conta que estará sempre na presença e na companhia amorosa do SENHOR, o Deus da história⁴⁹.

Basicamente a unidade literária bíblica a ser pesquisada ocupa os v. 1b-6b onde Deus aparece como sujeito das ações principais. O texto poético começa de forma típica para o livro das orações do Antigo Israel, com a invocação do nome de Deus: veja o tetragrama יהוה, traduzido por SENHOR (Sl 6,2a; 7,2a; 8,2a; 21,2a; 38,2a; 88,2a; 99,2a; 102,2a; 120,2a).

O v. 1b constitui a primeira seção onde é apresentado o agir de Deus: Ele, por excelência *investiga* e *conhece*. Nos v. 2a-5b nota-se o tom de intimidade pessoal de quem reza aqui com Deus.⁵⁰ O orante fala de sua experiência com o SENHOR servindo-se de contrastes extremos ou merismas para expor a sua reflexão. Em geral, os merismas têm como função de contrapor dois aspectos de um objeto, mas ao mesmo tempo incluem todos os elementos que permanecem entre os dois.⁵¹

Por meio de um monólogo, o orante afirma que o SENHOR *conhece* sua vida, suas *ações*, seus *propósitos* e/ou desejos, do primeiro ao último. As expressões verbais que se aplicam a Deus são: *investigaste*, *conheceste*, *discerniste*, *mediste*, *acostumaste-te*, *encerraste*, *puseste*. Ou seja, pode ser observado um determinado campo semântico, formado por verbos paralelos, que promovem a mesma ideia básica. O SENHOR é Aquele que: *investiga* (v. 1b) *conhece* (v. 1b.2a.4b), *discerne* (v. 2b), *mede* (v. 3a), *acostuma-se* (v. 3b), *encerra* (v. 5a), *põe a palma de tua mão* (v. 5b).

⁴⁹ Cf. WESTERMANN, Claus. *Teologia do Antigo Testamento*, p. 7-13.

⁵⁰ Cf. Veja o emprego repetitivo dos pronomes pessoais *Tu* e *eu*.

⁵¹ Cf. SIMIAN-YOFRE, Horácio. Diacronia: os métodos histórico-críticos. In: SIMIAN-YOFRE, Horácio (coord.). *Metodologia do Antigo Testamento*, p. 97.

Se por um lado sete verbos tem o SENHOR como sujeito (*investigaste, conheceste, discerniste, mediste, acostumaste, encerraste, puseste*) de outro lado apenas cinco verbos têm como sujeito o orante (*sentar, levantar, andar, deitar e alcançar*). Ou seja, é o SENHOR quem age na vida deste último. Imagina-se que quem reza nesse poema estaria experimentando passivamente a ação *conhecedora* de Deus.

Por fim, nos v. 6a-6b, o orante parece fazer uma pausa, a fim de declarar sua incapacidade de dar conta do *conhecimento* de Deus. Tal declaração ganha caráter de uma confissão, capaz de finalizar o *pensamento* apresentando um contraste. Deus *conhece*, mas o homem não é capaz de acolher o *conhecimento* divino em seu *conhecimento* de Deus. Quer dizer: o ser humano sente dificuldades de (*re-*)*conhecer* o que Deus, supostamente, *conhece*. Olhando para a referida unidade bíblica, tem-se, portanto, um fecho bem chamativo. Quem reza aqui brinca, com o conceito e a ideia do *conhecimento*.

Em resumo, o orante confessa não compreender nem poder *alcançar* o *conhecimento* que tem Deus das coisas e da sua vida. A multiplicidade das atividades do orante expressada pela presença de cinco verbos (v. 2a *sentar* e *levantar*; v. 3a *andar* e *deitar*; v. 6b *alcançar*) é contrastada pela dominante onisciência de Deus mencionada pelas ocorrências de nove verbos (v. 1b *investigaste* e *conheceste*; v. 2a-2b *conheceste* e *discerniste*; v. 3a-3b *mediste* e *acostumaste*; v. 4b *conheceste*; v. 5a-5b *encerraste* e *puseste*).

Assim, para o orante os sentimentos de pequenez e de admiração são os mais adequados diante de uma onisciência tão sublime. Neste sentido, a conclusão é a realidade de impotência que levou o orante a proclamar a sua rendição diante do mistério da essência de Deus. Por fim, o estudo do ambiente estilístico do Sl 139,1b-6b traz no quadro abaixo as diversas figuras encontradas.

Figuras de pensamento ⁵²	Expressões e versículos
Antropomorfismo	<i>a palma de tua mão</i> (v. 5b)
Inclusão	<i>conheceste</i> (v. 1b) e <i>conhecimento</i> (v. 6a).
Merisma	<i>meu sentar</i> e <i>meu levantar</i> (v. 2a); <i>meu andar</i> e <i>meu deitar</i> (v. 3a); <i>detrás</i> e <i>de frente</i> (v. 5a).
Repetição	<i>SENHOR</i> (v. 1b.4b); <i>conheceste</i> (v. 1b.2a.4b)
Paralelismo sinonímico	v. 6a: é um <i>conhecimento</i> maravilhoso, superior a <i>mim</i> ; v. 6b: tornou-se sublime não <i>o</i> alcanço !

1.6 A função da ação verbal no “perfeito”

Ao ler os versículos 1b-6b do Sl 139 em hebraico descobre-se um amplo uso das ações verbais chamadas de “perfeito e imperfeito invertido”⁵³. Ambas as formas em princípio apresentam ações ocorridas no passado. Neste sentido, é necessário estudar o aspecto temporal da ação verbal do “perfeito”⁵⁴ e do “imperfeito”⁵⁵ invertido nesta unidade literária.

Em geral, o “perfeito” dá destaque a uma ação realizada no passado.⁵⁶ Neste caso, é traduzido melhor como pretérito perfeito simples, respectivamente, pretérito perfeito composto, ou, de acordo com o contexto, com um dos outros tempos que, na Língua Portuguesa, fazem referência ao passado (imperfeito ou mais-que-perfeito). Na tradução apresentada acima, todos os verbos no “perfeito” ou “imperfeito invertido” foram mantidos com este aspecto temporal.

⁵² Cf. SILVA, M. D. Cássio. *Leia a Bíblia como literatura*, p. 34-35.

⁵³ Cf. LAMBDIN, O. Thomas. *Gramática do Hebraico Bíblico*, p. 142-143.

⁵⁴ Cf. LAMBDIN, O. Thomas. *Gramática do Hebraico Bíblico*, p. 69-72.

⁵⁵ Cf. LAMBDIN, O. Thomas. *Gramática do Hebraico Bíblico*, p. 133-134.

⁵⁶ Cf. LAMBDIN, O. Thomas. *Gramática do Hebraico Bíblico*, p. 71.

Todavia, a ação verbal do “perfeito”, em hebraico, pode se referir ao presente e ao futuro, sobretudo, quando uma ação ainda não concluída é imaginada como certa. Ou, com outras palavras: quem fala tem certeza que algo está acontecendo ou que algo acontecerá. Em especial, o emprego da ação verbal do verbo na poesia, muitas vezes, é diferente comparado ao uso da ação verbal na prosa.⁵⁷

Neste sentido, no que se refere ao Sl 139, pode se imaginar que o orante esteja falando de um sentimento atual, contudo baseado em uma experiência de vida que já pertence ao passado.⁵⁸ Quer dizer, tal sentimento se mantém na atualidade, isto é, atinge o momento atual.⁵⁹ Na retrospectiva, vê que o SENHOR sempre o *conheceu*. O SENHOR o *conhece*. Neste caso, seria possível traduzir a primeira unidade literária da seguinte forma:

- 1a *Para o dirigente: de Davi, um Salmo.*
- 1b *SENHOR, me investigas e conheces.*
- 2a *Tu conheces meu sentar e meu levantar,*
- 2b *discernes meu pensamento de longe.*
- 3a *Medis meu andar e meu deitar,*
- 3b *te acostumas com todos os meus caminhos.*
- 4a *Porque não há discurso algum sobre minha língua,*
- 4b *SENHOR, sem que o conhecesses inteiramente.*
- 5a *Cercas-me detrás e de frente,*
- 5b *e pões a palma de tua mão sobre mim.*

⁵⁷ Cf. BOOIJ, Thijs. Psalm CXXXIX. In: *Vetus Testamentum*, p. 1-2.

⁵⁸ Cf. HOSSFELD, Frank-Lothar; ZENGER, Erich. *Psalmen 101-150*, p. 716.

⁵⁹ Cf. WOLFF, W. Hans. *Bíblia. Antigo Testamento*, p. 18-21. A consulta de obras com relação à semântica do nome do Deus de Israel será uma contribuição notável para melhor compreender este assunto.

6a É um *conhecimento maravilhoso, superior a mim;*

6b *tornou-se sublime, não o alcanço!*

De ponto de vista teológico, surge aqui à reflexão de que o presente sempre é ligado ao passado.⁶⁰ Ou seja, nosso conhecimento de Deus depende sempre da História da Revelação⁶¹, quer dizer, daquilo que Deus revelou de si a seu povo na história deste último. Nunca se sai da retrospectiva, mesmo que o olhar se dirija ao presente ou ao futuro.⁶² Assim funciona a reflexão teológica promovida nas tradições bíblicas.⁶³

Neste estudo, prefere-se a tradução dos verbos hebraicos que aparecem na forma do “perfeito ou imperfeito invertido” na dimensão do passado, justamente por causa dos motivos teológicos destacados acima. A relevância disso virá à tona, de forma pormenorizada, na reflexão a seguir.

1.7 O rosto de Deus revelado na primeira estrofe

1.7.1 O título do poema

Antes de estudar essa unidade literária do poema versículo por versículo, convém situar o Sl 139 dentro de seu contexto literário⁶⁴ e dentro de seu provável contexto histórico⁶⁵, a

⁶⁰ Cf. FOHRER, Georg. *Estruturas Teológicas Fundamentais do Antigo Testamento*, p. 64-69.

⁶¹ Cf. FOHRER, Georg. *Estruturas Teológicas Fundamentais do Antigo Testamento*, p. 51.

⁶² Cf. WESTERMANN, Claus. *Teologia do Antigo Testamento*, p. 48-50. Veja também neste sentido, o Salmo 77,12-16.

⁶³ Cf. MCKENZIE, L. John. *Os Grandes Temas do Antigo Testamento*, p. 77-83.

⁶⁴ Cf. SCHILLING, Othmar. Os Salmos, Louvor de Israel a Deus. In: SCHREINER, Josef *Palavra e Mensagem do Antigo Testamento*, p. 360-366.

⁶⁵ Cf. SCHILLING, Othmar. Os Salmos, Louvor de Israel a Deus. In: SCHREINER, Josef *Palavra e Mensagem do Antigo Testamento*, p. 356-359.

partir da leitura atenta do título em v. 1a. Talvez haja indícios no que se refere, por exemplo, a seu uso litúrgico no culto do templo.⁶⁶

O título traz os seguintes elementos:

- *Para o dirigente* (לְמוֹנֵצֵחַ);

- *De Davi* (לְדָוִד);

- *Um salmo* (מִזְמוֹר).

No caso, a primeira expressão provém da raiz verbal *dirigir* ou *conduzir* (נָצַח). Trata-se do particípio Piel (מוֹנֵצֵחַ), acompanhado pela preposição *para* (לְ) e pelo artigo definido. Por isso: *para o dirigente*. Aparentemente, imagina-se que haja alguém responsável pela *condução* desta oração no ambiente do templo⁶⁷. “O termo técnico ocorre 55 vezes nos títulos dos Salmos. Sua significação é obscura. Com base em 2Cr 2,1.17 porém, geralmente é interpretado como ‘mestre’ ou para a execução musical”⁶⁸.

O segundo termo *De Davi* relaciona o Sl 139 com a personagem emblemática do primeiro grande rei de Israel, que governou de 1002 a 970 a.C.⁶⁹ Devido às epígrafes de um grande número de Salmos, imagina-se que há informação plausível sobre os seus autores. Deste modo, dentro do Saltério, existem 73 Salmos atribuídos a Davi.⁷⁰

A terceira expressão do título define a oração como *salmo*⁷¹ (מִזְמוֹר), palavra técnica que se faz presente nos Salmos por 57 vezes. Em hebraico a raiz verbal da qual provém este substantivo significa *cantar* *musicar* ou *tocar um instrumento* (זָמַר).⁷² Portanto, conforme o título à apresentação do Sl 139 deve ocorrer de forma musical, cantada e eventualmente

⁶⁶ Cf. WEISER, Artur. *Os Salmos*, p. 11.

⁶⁷ Cf. BENTZEN, Aste. *Introdução ao Antigo Testamento*, vol.1, p. 163.

⁶⁸ WEISER, Artur. *Os Salmos*, p.11.

⁶⁹ Cf. DRANE, John. (org.). *Enciclopédia da Bíblia*, p. 27.

⁷⁰ Cf. WEISER, Artur. *Os Salmos*, p. 63. O nome da pessoa com a qual o salmo é posto em relação é introduzido pela preposição “a”, que corresponde à letra (לְ). A tradição pensou muitas vezes que esse (לְ) introduzisse o nome do autor. Esse (לְ) é seguido setenta e três vezes do nome de Davi; impôs-se, por isso, o costume de se considerarem os Salmos introduzidos por *le David* como “salmos de Davi”. Cf. MONLOUBOU, Louis *Os Salmos e outros Escritos*, p. 25-26.

⁷¹ Cf. WEISER, Artur. *Os Salmos*, p. 10.

⁷² Cf. LISOWSKI, Gerhard. *Konkordanz Zum Hebräischen Alten Testament*, p. 448.

acompanhamento de instrumentos.⁷³ Em grego, o termo hebraico aqui estudado foi traduzido como *salmo* (ψάλλμος).

Enfim, o título faz o leitor-ouvinte imaginar uma comunidade que ouve a oração presente no Sl 139 em sua reunião, provavelmente, no templo de Jerusalém onde o texto é apresentado como *canto*, talvez acompanhado por *instrumentos musicais*.⁷⁴ Mais ainda, trata-se de uma comunidade que tem *Davi* como ponto de referência.⁷⁵ Assim, é Israel quem reza com estas palavras.

1.7.2 O nome de Deus no início da oração

A oração no Sl 139 começa com o ‘tetragrama’ (יהוה), palavra formada por quatro letras que apresentam o nome do Deus de Israel. Nas Sagradas Escrituras deste povo, Deus é conhecido por um nome pessoal.⁷⁶ Semelhante a alguns outros Salmos de súplica⁷⁷ (cf. Sl 3,2; 5,2; 6,2; 7,2; 13,2), este nome sagrado do Deus de Israel (יהוה) inicia também o poema presente no Sl 139 (v. 1b).⁷⁸ Essencialmente, o tetragrama יהוה aparece nos Salmos por 695 vezes. Em princípio, o leitor se lembra, por primeiro das “tradições do êxodo”⁷⁹, ao ouvir o nome deste Deus. Em especial, da controvérsia entre o SENHOR e Moisés em Ex 3,1-4,16. Quando Moisés pergunta o SENHOR a respeito de seu nome⁸⁰, o profeta recebe a seguinte resposta: *Sou quem sou* ou *Serei quem serei!* [אֲהִי־יְהוָה אֲהִי־יְהוָה] (Ex 3,14). Na língua hebraica, o

⁷³ Cf. WEISER, Artur *Os Salmos*, p. 10-12.

⁷⁴ Cf. MOWINCKEL, Sigmund. *The Psalms in Israel's Worship*, p. 4-13.

⁷⁵ Cf. MOWINCKEL, Sigmund. *The Psalms in Israel's Worship*, p. 3.77-80.

⁷⁶ Cf. FOHRER, Georg. *Estruturas Teológicas Fundamentais do Antigo Testamento*, p. 55.

⁷⁷ Cf. SCHILLING, Othmar. Os Salmos, Louvor de Israel a Deus. In: SCHREINER, Josef. *Palavra e Mensagem do Antigo Testamento*, p. 361. Segundo SCHILLING, na prece de Israel há sempre uma súplica e um louvor; uma vez que todo colóquio com Deus se realiza conforme estes dois fundamentais. Dessa forma, eles são a fonte primária da qual se originam os Salmos.

⁷⁸ Cf. MONLOUBOU, Louis. *Os Salmos e outros Escritos*, p. 45-54.

⁷⁹ CERESKO, R. Anthony. *Introdução ao Antigo Testamento numa perspectiva libertadora*, p. 88.

⁸⁰ Cf. WOLFF, W. Hans. *Bíblia. Antigo Testamento*, p. 19-20.

autor parece aproveitar-se da semelhança entre as consoantes que dão origem ao verbo *ser* (היה) e as quatro letras que formam o tetragrama (יהוה). Veja a visualização da semelhança:



Todavia, o nome de Deus ganha a partir desta semelhança um significado interessante. Por primeiro o SENHOR é livre⁸¹ por excelência, ao dizer: *Serei quem serei!*

Num segundo momento, surge uma relação⁸². Em hebraico, o verbo *ser* é um termo relacional, no sentido de o SENHOR *ser* alguém para Moisés e seu povo, e não, como na cultura grega, de *ser* alguém em si.

Mais ainda, num terceiro momento, cria-se a expectativa do SENHOR ganhar, futuramente, importância na história de seu povo, no sentido de *ser* alguém para tal comunidade: *Serei quem serei!*⁸³ É justamente o evento do êxodo que vai revelar quem ele *será* para seu povo: o Deus *Libertador* que *faz os oprimidos saírem da escravidão* (cf. Ex 20,1). Por consequência, o SENHOR, ao revelar sua força na história do povo, começa a ser contemplado como o Todo-Poderoso, o Criador dos céus e da terra, o Eterno⁸⁴. No caso do Sl 139, o SENHOR é quem *tem investigado* seu fiel, portanto, chegou a *conhecê-lo*. Enfim, o tetragrama (יהוה) aparece, no Sl 139, por três vezes (v. 1b.4b.21a). Parece ser significativo

⁸¹ Cf. WOLFF, W. Hans. *Bíblia. Antigo Testamento*, p. 21. Veja também em Ex 33,19: [...] *Terei piedade de quem eu quiser ter piedade* [...].

⁸² Cf. WOLFF, W. Hans. *Bíblia. Antigo Testamento*, p. 17. Segundo WOLFF, o próprio Deus se uniu a Israel desde o tempo de suas promessas aos patriarcas e através de Moisés, o mediador. Assim, o SENHOR o Deus de Israel chama os seres humanos para ouvi-lo e falar por Ele.

⁸³ Cf. WOLFF, W. Hans. *Bíblia. Antigo Testamento*, p.20-21

⁸⁴ Cf. WESTERMANN, Claus. *Teologia do Antigo Testamento*, p. 30.

que o nome de Deus ocupa, justamente, a primeira posição na oração.⁸⁵ Surge desta forma a impressão de que tudo depende deste nome⁸⁶. Nele se concentram as lamentações, os agradecimentos e os louvores de Israel, assim como a reflexão da pessoa sobre a vida como um todo.⁸⁷

1.7.3 Investigado e conhecido pelo SENHOR

1b **SENHOR**, **me** **investigaste** e **conheceste**.

Convém pesquisar o significado da raiz verbal *conhecer* (יָדַע), presente por três vezes (v. 1b.2a.4b) na primeira estrofe do Sl 139. Nos três casos, o sujeito é Deus.

No caso, o verbo *observar, aprender, conhecer* (יָדַע) é apresentado, nos v. 2a.4b, na ação verbal do “perfeito”, revelando a segunda pessoa do singular no masculino (יָדַעְתָּ). No v. 1b, a expressão *e conheceste* (וַיָּדַעְתָּ), é formada pela conjunção (ו), seguida pelo verbo na segunda pessoa do masculino singular do “imperfeito”, do Hifil. A raiz verbal *conhecer* aparece por novecentos e cinquenta e seis vezes na Bíblia Hebraica, noventa e três vezes somente no Saltério.

⁸⁵ A proclamação do nome divino é um ato ritual que menciona Aquele ao qual são destinados cântico e oração; o orante tenta estabelecer com Deus laços estreitos que garantem o atendimento. (Cf. MONLOUBOU, Louis. *Os Salmos e os outros Escritos*, p. 48).

⁸⁶ Trata-se de uma abertura para entrar em contato e em comunhão com Deus. (Cf. ANSESIO Vitor. *Livros Sapienciais e outros Escritos*, p. 291).

⁸⁷ Cf. WESTERMANN, Claus. *Teologia do Antigo Testamento*, p. 134-135.

Em geral, apresentar o SENHOR como sujeito do verbo *conhecer* traz a ideia de o *conhecimento* motivar uma intervenção divina, a fim de promover a *salvação* de seus *eleitos*.⁸⁸

Dessa forma, o SENHOR *conhece a miséria do fiel e o salva* (Sl 31,8), *conhece os dias dos íntegros para lhes preservar a vida* (Sl, 37,18), *conhece o comportamento do fiel* (Sl 40, 10), *conhece os segredos do coração e os pensamentos do homem* (Sl 44,22; 94,11), *conhece a afronta sofrida pelo justo* (Sl 69,20), *conhece a estrutura dos homens* (Sl 103,14), *conhece o homem e o estima* (Sl 144,3).

Além disso, Deus se dá a *conhecer* ao ser humano, isto é, revela-se.⁸⁹ Por isso, o SENHOR concede o *conhecimento*⁹⁰ do qual Ele é a fonte (Jó 12,13; Eclo 1,8-9.19; Is 11,2); de modo especial aos que seguem suas determinações (Sl 9,17.21; 16,11; 25,14; 39,5; 48,4; 51,8; 77,15; 98,2; 103,7; 106,8). Ao contrário, do *fiel* os *ímpios* são vistos como quem *não tem conhecimento* (Sl 14,4; 73,11; 79,6; 82,5; 92,7). Acolhendo estas conotações, imagina-se que o orante no Sl 139 afirma ser perfeitamente *conhecido* pelo SENHOR (v. 1b.2a.4b).

Os dois verbos empregados no v. 1b tem o SENHOR como sujeito. O orante afirma que o Deus de Israel⁹¹ *o investigou e chegou a conhecê-lo*.

A expressão *investigaste-me* (חִקֵּיתָנִי), é formada pela raiz verbal *investigar* (חִקַּךְ) na ação verbal do “perfeito”, do Hifil na primeira pessoa do singular, seguida pelo sufixo da primeira pessoa do singular (נִי). Como este verbo antecede o verbo *conhecer*, a expressão *investigar* parece determinar o termo *conhecer* que é mais comum. Por isso, a pesquisa aqui

⁸⁸ Cf. WESTERMANN, Claus. *Teologia do Antigo Testamento*, p. 32-40.

⁸⁹ Trata-se da autocomunicação de Deus ao homem (Cf. FOHRER, Georg. *Estruturas Teológicas Fundamentais do Antigo Testamento*, p. 51-69).

⁹⁰ De ponto de vista teológica, Deus concede ao fiel o *conhecimento* como dom (Sl 4,4; 9,11; 20,7; 36,11; 41,12; 56,10; 76,2; 91,14; 119,75; 135,5; 140,13).

⁹¹ Cf. FOHRER, Georg. *Estruturas Teológicas Fundamentais do Antigo Testamento*, p. 54-55.

apresentada parte de um olhar mais exato para todos os paralelos, nos quais aparece o verbo *investigar* (חקר).

No livro dos Salmos⁹², o verbo *investigar* (חקר) aparece apenas por três vezes. Por duas vezes, se faz presente no Sl 139, figurando no início e praticamente no final da oração (veja v. 1b.23b). Surge, portanto, uma moldura ou inclusão⁹³ a partir do uso deste verbo. A terceira presença do verbo *investigar* se encontra em Sl 44,22. No cânon dos escritos da Bíblia Hebraica, essa expressão verbal aparece por vinte e sete vezes. Além do verbo *investigar*, existe um substantivo formado a partir da mesma raiz verbal que ganha doze presença nas Sagradas Escrituras: veja a palavra חקר, com os significados de *investigação* e/ou *segredo*.

Na maioria dos textos paralelos é o homem que *investiga* alguém ou algo. Em relação à outra pessoa, *procura* e *questiona*, a fim de que a *verdade* seja *estabelecida*. Dessa forma *faz o bem* (Dt 13,15). Ao *investigar* chega a *conhecer* a intenção do outro (1Sm 20,12). No caso de uma *briga*, torna-se necessário promover a *investigação* dos participantes, para realmente saber quem é *justo* (Pr 18,17). Mais ainda: ao *investigar um rico*, o *indigente se torna inteligente* (Pr 28,11). Do contrário, é preciso também *investigar a causa dos pobres desconhecidos*, a fim, após conhecer as origens de sua miséria, tornar-se *pai* deles (Jó 29,16). Enfim, o homem é convidado a *investigar seus caminhos* (Lm 3,40), mas também os caminhos e a *sorte* dos outros (Jó 5,27). Daí surge a oportunidade de se tornar mais sábio⁹⁴ e *voltar ao SENHOR* (Lm 3,40).

Além de *investigar* a si mesmo ou ao outro, o homem pode *investigar* as mais diversas realidades. No caso, pode *investigar a terra*, no sentido de *espioná-la* (Jz 18,2; 1Cr 19,3; Ez 39,14), ou uma *cidade* (2Sm 10,3). Além disso, o homem pode *investigar as montanhas*, a

⁹² Cf. BENTZEN, Aste. *Introdução ao Antigo Testamento*, vol.1, p. 163.

⁹³ Cf. SILVA, D. M. Cássio *Leia a Bíblia como literatura*, p. 35.

⁹⁴ A sabedoria ajuda o homem a se tornar um ser humano autêntico: imagem de Deus, irmão respeitoso de seus irmãos, justo. (Cf. VÍLCHEZ LÍNDEZ, José *Sabedoria e Sábios em Israel*, p. 245).

fim de descobrir metais (cf. Jó 28,3), o *vinho* (Pr 23,30), a *floresta* (Jr 46,23), o *peso do bronze* (1Rs 7,47; 2Cr 4,18) e aparentemente até os *fundamentos da terra* (Jr 31,37). Mais ainda: um sábio como Coelet/Eclesiastes⁹⁵ *investiga e corrige os provérbios* (Ecl 12,9; Jó 32,11).

Em todos estes casos é o homem que *investiga* alguém ou algo. Ou seja: o homem é capaz de *investigar*. Suas intenções de *investigar* alguém ou algo podem ser múltiplas. Nem é tão certo que, ao *investigar*, chegue a descobrir a verdade. Todavia, na base de sua experiência humana, o homem reflete, de forma analógica sobre Deus. Imagina que o SENHOR também *investigue*. Há alguns textos na Bíblia Hebraica que destacam este pensamento. Em vista do Sl 139, tais paralelismos precisam ser avaliados agora com maior cuidado.

Além do Sl 139, existem apenas outros quatro textos que apresentam o verbo *investigar* sendo que Deus é o sujeito. Jó, ao ser motivo de chacota por parte de seus amigos, pede a Deus *para investigá-lo* (Jó 13,9). Mais tarde, ao descrever a profundidade do mistério da *sabedoria*⁹⁶, confessa que Deus *investiga esta última* da mesma forma que *perscruta*, por exemplo, os fenômenos da tempestade (Jó 28,12.27). Seguindo as profecias de Jeremias⁹⁷ Deus em vista do *pecado de Judá*, se propõe a *investigar coração e rins* do homem, a fim de lhe *retribuir*⁹⁸ conforme seu caminho (Jr 17,10). Por fim, Israel ao viver a catástrofe⁹⁹, se lamenta de não poder experimentar a vitória vinda de seu Deus, por mais que tenha se mantido fiel¹⁰⁰ a ele, sem se *esquecer do nome dele* e *sem esticar as palmas das mãos a um*

⁹⁵ Cf. VÍLCHEZ LÍNDEZ, José. *Sabedoria e Sábios em Israel*, p. 167-223.

⁹⁶ Cf. VÍLCHEZ LÍNDEZ, José. *Sabedoria e Sábios em Israel*, p. 225-259.

⁹⁷ Cf. CERESKO, R. Anthony. *Introdução ao Antigo Testamento numa perspectiva libertadora*, p. 213-225.

⁹⁸ A problemática da retribuição tem sua origem na época do exílio, quando desabaram a monarquia e o culto comunitário que sempre promoveram a sensação de abrigo e segurança. (Cf. WESTERMANN, Claus. *Teologia do Antigo Testamento*, p. 96).

⁹⁹ Cf. KLEIN, W. Ralph. *Israel no exílio*. Uma interpretação teológica, p. 11-18.

¹⁰⁰ De acordo com a concepção do Antigo Testamento, o duplo objetivo de cada pensamento, desejo ou ação de Deus é a soberania de Deus e a comunhão do homem com Ele. Todo o restante se subordina e é ordenado por isso. Tudo converge no sentido de atingir esse duplo fim. (Cf. FOHRER, Georg. *Estruturas Teológicas Fundamentais do Antigo Testamento*, p. 202).

deus estrangeiro, pois Deus, certamente *iria investigar* este tipo de comportamento (Sl 44,21-22).

Nestes quatro textos paralelos, Deus é apresentado, sobretudo, como quem *investiga* a conduta e o comportamento do homem (Jó 13,9; Jr 17,10; Sl 44,21s). Está em vista a reflexão teológica sobre o sofrimento do inocente¹⁰¹ e a falta de solidariedade com o companheiro sofrido (Jó 13,9), a *confiança* no ser humano em vez de *confiar* no SENHOR (Jr 17,10) e a questão da infidelidade ao Deus de Israel acompanhada pela idolatria¹⁰² (Sl 44,21s).

Resumindo: Deus é quem *investiga* o homem para *conhecer* as verdadeiras intenções dele, seja no que se refere ao pensamento e à reflexão, seja em vista da conduta e dos comportamentos práticos. Aplicando isso ao Sl 139 o orante ao sentir-se *investigado*, *conhecido* pelo SENHOR declara de antemão que sua vida é como um livro aberto para Deus. O SENHOR está ciente de sua ortodoxia e de sua ortopraxia.

Interessante lembrar que o verbo *investigar*, empregado por duas vezes no Sl 139 (v. 1b.23a) moldura o poema, surgindo uma inclusão. De acordo com Simian-Yofre, a inclusão nasce quando uma “expressão do início de um texto ou de uma seção de texto é retomada, de modo igual ou semelhante, no fim, para enquadrar o texto ou a seção”¹⁰³. Assim, Monloubou destaca a função da inclusão como elemento estilístico:

trata-se de refrão de gênero particular; ele consiste na retomada, feita uma só vez e no fim do poema, de um tema ou de uma fórmula já expressos no começo. O texto é enquadrado, ‘incluído’ - donde o termo ‘inclusão’ - pelo refrão, dito ou cantado duas vezes. Esse processo lembra o uso litúrgico da antífona: versículo escolhido, lançado antes e retomado depois do canto do salmo.¹⁰⁴

¹⁰¹ Cf. MURPHY, E. Roland. *Jó e os Salmos*, p. 79.

¹⁰² Cf. GERSTENBERGER, Erhard. *Teologias no Antigo Testamento*, p. 270-334.

¹⁰³ SIMIAN-YOFRE, Horácio. Diacronia: os métodos histórico-críticos. In: SIMIAN-YOFRE, Horácio. *Metodologia do Antigo Testamento*, p. 97.

¹⁰⁴ MONLOUBOU, Louis. *Os Salmos*, p. 35.

No demais, segundo Monloubou, a repetição é antes de tudo “a testemunha dos temas maiores desenvolvidos pelo Salmo, ou dos sentimentos do salmista”¹⁰⁵.

1.7.4 As posturas corporais e o conhecimento do SENHOR

2a **Tu** **conheceste** **meu** **sentar** e **meu** **levantar**.

3a **Mediste** **meu** **andar** e **meu** **deitar**.

Os v. 2a.3a formam um paralelismo constituído por quatro elementos: *meu sentar*, *meu levantar*, *meu andar* e *meu deitar*. Mais ainda, surge um merisma, sendo que quatro partes indicam a realidade que é o ser humano como um todo. Contudo, quais as conotações que as posturas do *sentar-se*, *levantar-se*, *andar* e *deitar-se* trazem consigo?

A expressão *meu sentar* (שָׁבַתִּי), é formada pelo infinitivo construto da raiz verbal *sentar* (יָשַׁב)·no qual, seguido pelo sufixo pronominal da primeira pessoa no singular *meu* (י). Ou seja, trata-se de um verbo substantivado na forma do infinitivo. A raiz verbal יָשַׁב·aparece por mil e oitenta e sete vezes na Bíblia Hebraica. Em geral, há de ser traduzido por *sentar-se* ou *habitar*. A forma *meu sentar* (שָׁבַתִּי) aparece por duas vezes em toda a Bíblia Hebraica: Sl 27,4 e Sl 139,2b. O paralelismo no Sl 27,4 indica especificamente, o *sentar* de quem reza *na casa do SENHOR*.

¹⁰⁵ MONLOUBOU, Louis. *Os Salmos*, p. 36.

No mais, o verbo *sentar-se* evoca a imagem de um *trono*, ou seja, de um *assento* elevado que recebe destaque. No caso, podem ser lembrados “o assento do rei (cf. 1Sm 18,25) ou dos chefes mais proeminentes numa cidade (cf. Jó 29,7.25)” quer dizer, traz à memória o lugar de honra ,com isso, a posição decisiva e influente que alguém ocupa numa sociedade”¹⁰⁶. Neste sentido pode surgir a ideia de quem reza no Sl 139 possa ser um chefe político ou religioso. Levando em consideração o que se lê no título¹⁰⁷ do Sl 139, observando a presença do rei *Davi* em v. 1a, de fato, um chefe político está rezando aqui a Deus.

Ao olhar para as 59 presenças do verbo *sentar-se* ou *assentar* no livro dos Salmos, é interessante fazer as seguintes perguntas: Quem está *assentado*? Onde? E, sobretudo, o que faz *assentado*? O que o *assentado* representa de fato e simbolicamente?

Na maioria dos casos, é o SENHOR, Deus de Israel, quem *se assenta*, a fim de *reinar*, *julgar*, *presidir*, *dominar*. Este detalhe talvez seja surpreendente. Trata de certa forma, de uma compreensão mais antropomórfica¹⁰⁸ de Deus, neste último *se assentar* como se fosse um ser humano. Contudo, o que prevalece é ligado ao que essa postura significa e representa. No caso, o SENHOR, ao *assentar-se* assume a função de juiz¹⁰⁹.

Desta forma, o SENHOR *se assenta nos céus para zombar* dos reis (Sl 2,4). O SENHOR *se assenta no seu trono como justo juiz* (Sl 9,5), *se assenta sobre os louvores de Israel* (Sl 22,4), *se assenta no seu trono para julgar* (Sl 9,8), *se assenta em Sião* (Sl 9,12; 132,14), *se assenta sobre os dilúvios*. Também, Ele *se assenta como rei para sempre* (Sl 29,10), *se assenta no seu santo trono* (Sl 47,9), *se assenta desde a eternidade* (Sl 55,20; 102,13), *se assenta acima dos querubins* (Sl 80,2; 99,1), *se assenta nas alturas* (Sl 113,5), *se assenta nos céus* (Sl 123,1).

¹⁰⁶ GRENZER, Matthias. *O Salmo 1*, p. 14.

¹⁰⁷ Cf. WEISER, Artur. *Os Salmos*, p. 10.

¹⁰⁸ Cf. LORETZ, Oswald. As linhas mestras da Antropologia Veterotestamentária. In: SCHREINER, Josef. *Palavra e Mensagem do Antigo Testamento*, p. 408-417.

¹⁰⁹ Cf. MONLOUBOU, Louis. *Os Salmos e outros Escritos*, p. 80-82. No Sl 9,5, o SENHOR o Deus de Israel é apresentado sentado em seu torno como justo juiz.

Além disso, na perspectiva bíblica o SENHOR é um Deus justo que faz *justiça* aos *pobres* e *humildes*¹¹⁰. Por isso, Ele os faz *se assentarem* em lugar de *honra*. O SENHOR faz *assentar* seu *fiel* em *segurança* (Sl 4,9) e o *solitário* em *casa* (Sl 68,7), *faz assentar* o *pobre* ao *lado dos príncipes* (Sl 113,8) e a *mulher estéril* em *sua casa* (Sl 113,9).

Há outros casos onde o *ímpio* é apresentado como que está *assentado*. Ou seja, o *ímpio* *se assenta* de tocaia nas vilas para trucidar os *inocentes* (Sl 10,8), *se assenta* para difamar o irmão (Sl 50,20). Eles *se assentam* para *investir* contra o *justo* (Sl 17,12), *se assentam* para *maldizer* o *justo* (Sl 69,13). O *fraudulento* não *se assentará* na casa do *Senhor* (Sl 101,7). Os príncipes *se assentaram* para *maldizer* o *justo* (Sl 119,23). O *ímpio* faz *assentar* o *justo* nas *trevas* (Sl 143,3). Neste sentido, nota-se que nos casos onde o verbo *assentar* ou *sentar-se* tem o *ímpio* como sujeito, alude-se à atitude bélica desse último que constantemente ameaça a vida dos *pobres*. Todavia, o *justo* por sua vez, não *se assenta* na roda dos *zombadores* (Sl 1,1), não *se assenta* com os *ímpios* (Sl 26,5). Mas, o *justo* deseja *assentar-se* na casa do SENHOR (Sl 27,4) os *justos* da terra *se assentam* com o SENHOR (Sl 101,6). Por fim, os *retos* *se assentarão* na presença do SENHOR (Sl 140,14).

Quem mais é apresentado nos Salmos como quem *se assenta*? Às vezes, *assentar-se* significa tornar-se *habitante* ou *morador* estável. Isto é, os *habitantes* do mundo (Sl 24,1; 33,8.14; 49,2; 65,9; 75,4; 98,7), os *habitantes* de Tiro (Sl 83,8), os *habitantes* da casa do SENHOR (Sl 84,5).

Afinal, observa-se que nos casos onde o verbo *sentar-se* tem por sujeito o *justo*, o referido verbo expressa o estado de quem quer assemelhar-se para se difundir na unidade com Deus (Sl 27,4; 101,4; 140,14). Por isso, o *justo* não *se assenta* na companhia dos *ímpios* a fim de não assemelhar-se a eles (Sl 1,1; 26,5). Neste sentido, o referido verbo significa: “sentar-se

¹¹⁰ Cf. MURPHY, E. Roland. *Jó e os Salmos*, p. 53.

para estar com”¹¹¹. Portanto, a expressão *Tu conhecestes meu sentar* (Sl 139,2a) sugere a ideia que o orante tem consciência que o SENHOR *conhece* suas relações e o seu ambiente socioexistencial.¹¹²

Novamente convém analisar a segunda expressão, *meu levantar* (קוּמִי) em hebraico, que é formada por um infinitivo construto da raiz verbal (קוּם), do Qal, seguido pelo sufixo pronominal da primeira pessoa no singular (*). Ou seja, trata-se de um infinitivo substantivado. A referida raiz verbal significa *levantar* ou *erguer-se* (קוּם). Esta forma morfológica aparece em todo o Cânon da Bíblia Hebraica somente em Sl 139,2a. Na maioria dos textos paralelos, o verbo *levantar-se* pode ter por sujeito: Deus, o *ímpio*, o *justo*, o *doente*, os *pais*. Isto é, o *levantar-se* faz referência tanto à postura de Deus como do homem. Limito a pesquisa, neste primeiro momento, às trinta e cinco presenças do verbo no livro dos Salmos. Por isso, convém fazer as seguintes perguntas: Quem está se *levantando*? Onde? E, sobretudo, o que faz ao *se levantar*? Quais são as conotações simbólicas deste gesto corporal?

Nos casos onde o verbo *levantar-se* tem o SENHOR o Deus de Israel por sujeito, refere-se à ideia de sua intervenção¹¹³ em *socorro* e *salvação* dos seus *eleitos*. “Sua intervenção deve acontecer agora, nesta vida”¹¹⁴. Por isso, o SENHOR *se levanta* para *salvar* os *pobres* (Sl 12,6). Deus *se levanta* para julgar e para salvar¹¹⁵ os pobres da terra (Sl 76,10). O SENHOR *se levantará* para ter piedade¹¹⁶ de Sião (Sl 102,14). Deus *se levanta* para *enfrentar* seus *inimigos* (Sl 68,2). O SENHOR *se levanta* para *afrontar* os *ímpios* (Sl 94,16).

¹¹¹ MOULOUBOU, Louis. *Os Salmos e os outros Escritos*, p. 42.

¹¹² Cf. FOHRER, Georg. *Estruturas Teológicas Fundamentais do Antigo Testamento*, p. 236-238.330-337.

¹¹³ Cf. WESTERMANN, Claus. *Teologia do Antigo Testamento*, p. 32-40.

¹¹⁴ MURPHY, E. Roland. *Jó e os Salmos*. p. 53

¹¹⁵ Cf. WESTERMANN, Claus. *Teologia do Antigo Testamento*, p. 13-14.

¹¹⁶ Cf. MONLOUBOU, Louis. *Os Salmos e os outros Escritos*, p. 84-86.

Novamente trata de uma perspectiva antropomórfica¹¹⁷ de Deus. Por isso surge a seguinte pergunta. Em que sentido pode ser atribuído a Deus descrições e atitudes humanas? Tomada em si, a perspectiva antropomórfica de Deus, em primeiro lugar e basicamente, indicaria uma ‘correspondência’ entre Deus e o homem, isto é impossível. Por isso, o caráter peculiar do homem na criação deve ser entendido a partir da sua relação especial para com Deus (Gn 1,26). Melhor ainda, seria falar da relação de Deus para com o ser humano como suposição para a compreensão de que o homem de si mesmo.¹¹⁸ Por conseguinte, deve se entender mais exatamente a relação de ‘correspondência’ entre Deus e o homem, ou seja, a perspectiva antropomórfica de Deus como apenas uma maneira do ser humano para descrever a essência da divina Criadora¹¹⁹ e Libertadora¹²⁰.

Assim sendo, o Deus de Israel narrado no Antigo Testamento se revela principalmente nos eventos e no desenrolar da história do seu povo, é reconhecido como Alguém com traços humanos e que participa ativamente das lutas, derrotas e conquistas de seu povo. Isso não deve causar surpresa e dúvida quando se recorda a experiência e a história que deu origem ao povo de Israel, e que constitui o coração do Antigo Testamento o êxodo.¹²¹

Afinal, o antropomorfismo de Deus no Antigo Testamento faz observar que a atividade divina é autenticamente humana e humanitária. Isto é, um Deus que adote traços próprios do homem individual e consequentemente *age* em favor desse último. Uma descrição verdadeiramente singular dessa perspectiva antropomórfica de Deus no Antigo Testamento é a figura do Deus misericordioso: um Deus que aparece com traços de sentimentos e emoções humanas (Sl 103; Jn 4,11).

¹¹⁷ Cf. MCKENZIE, L. John. Os Grandes Temas do antigo Testamento, p. 293-301. O Antigo Testamento fala de Deus em termos humanos: seus olhos, ouvidos, língua, braço, mão, ira, complacência, ciúme (Cf. p. 296).

¹¹⁸ Cf. FOHRER, Georg. *Estruturas Teológicas Fundamentais do Antigo Testamento*, p. 155-157.

¹¹⁹ Cf. WESTERMANN, Claus. *Teologia do Antigo Testamento*, p. 72-87.

¹²⁰ Cf. ZENGER, Erich. *O Deus da Bíblia*.

¹²¹ Cf. CERESKO, R. Anthony. *Introdução ao Antigo Testamento numa perspectiva libertadora*, p. 315.

Todavia, se os *maus* e *ímpios* apregoam sua maldade (Sl 73,8-9) a Teologia do Saltério ensina que esses últimos serão punidos por Deus.¹²² Do contrário, onde estaria a sua justiça, se os *pobres* são *oprimidos* pelos *maus*¹²³? Pode Ele ficar inativo, enquanto os *pobres* são massacrados pelos *ímpios* (Sl 7,10; 14,4; 71,4)? Daí a agonia dos *justos* que exigem e pedem a *justiça*¹²⁴ divina para que os *maus* sejam *castigados* (Sl 7,9-10; 35,24; 94,14-15; 98,2).

Neste sentido, o *justo* pede que o SENHOR o Deus de Israel *se levante* para salvá-lo (Sl 3,8), *se levante* para *enfrentar* aqueles que os perseguem (Sl 7,7; 35,2), *se levante* para enfrentar o *ímpio* (Sl 17,13), *se levante* para ajudar os *pobres* (Sl 10,12), *se levante* para *julgar* a terra e as nações (Sl 9,20; 82,8). Por fim, Israel pede que o SENHOR *se levante* tanto para *protegê-lo* dos *inimigos* (Sl 44,27) como para *se defender* contra aqueles que ultrajam o seu nome (Sl 74,22).

Interessante observar nos casos citados, o uso da raiz verbal *levantar-se* (קוּם) no imperativo masculino singular (קוּמָה). Desta forma o emprego do imperativo sugere a ideia que o SENHOR o Deus de Israel estaria recebendo uma ordem a ser executada. Isto é, teologicamente impossível. Por isso, a forma imperativa da referida raiz verbal expressa não uma ordem, mas um pedido: o pedido do *justo* acuado pela *maldade* do *ímpio*.

Nos casos onde o verbo *levantar-se* tem por sujeito os *ímpios*, trata-se de uma atitude de *hostilidade* da parte desses últimos. Os *ímpios se levantam* contra o *justo* ou o *servo* de Deus (Sl 3,2; 27,3.12; 35,11; 54,5; 86,14; 109,28), *se levantam contra Israel* (Sl 124,2). Também nos casos onde o referido verbo tem o *justo* como sujeito, trata-se de uma atitude de oração e de louvor a Deus. Isto é, a pessoa de mão pura e de coração inocente *se levantará na presença*

¹²² Cf. MONLOUBOU, Louis. *Os Salmos e os outros Escritos*, p. 79-83.

¹²³ A corrupção na administração da justiça levava os suplicantes a se refugiarem no SENHOR o Deus de Israel (Am 2,6-8).

¹²⁴ Cf. MORLA ASENSIO, Víctor. *Livros Sapienciais e outros Escritos*, p. 293-295. Os frequentes protestos do inocente no Saltério são apelações ao Senhor o Deus de Israel, juiz supremo (Cf. p. 295).

do SENHOR (Sl 24,3). O *justo se levanta* para louvar o SENHOR *pelos seus justos juízos* (Sl 119,62). Os *justos se levantam enquanto os ímpios caem* (Sl 20,9). Além disso, os pais *se levantam para contar as maravilhas* do SENHOR *aos filhos* (Sl 78,6).

Em contrapartida, o fato de alguém *não se levantar* indica um estado de debilidade¹²⁵ e de ausência de vida. Neste sentido, o *doente está deitado* e não pode *se levantar* (Sl 41,9), os *mortos*¹²⁶ não podem *se levantar* para louvar o SENHOR (Sl 88,11). Mais ainda, *não se levantar* significa derrota e aniquilamento. Isto é, *os ímpios são lançados no abismo para não se levantarem mais* (Sl 140,11), *são vencidos e não podem se levantar* (Sl 18,39) e *não se levantarão no julgamento* (Sl 1,5; 36,13). Além disso, existe também a possibilidade de o homem *se levantar em vão*, por mais que se levante para trabalhar. Todavia, caso o SENHOR não acrescentar sua benção ao trabalho do homem, este último se esforça inutilmente (Sl 127,2).

Resumindo: no Sl 139 a expressão *meu levantar* (v. 2a) sugere tanto a ideia de vigor quanto a atitude de oração e de louvor da parte do orante. Portanto, as expressões *meu sentar* e *meu levantar* noticiam sobre a pessoa do orante do Sl 139. Ou seja, o binômio *meu, sentar-meu levantar* sugere a ideia de prece de louvor¹²⁷ de um chefe político de Israel.

Seja lembrado ainda Dt 6,7 no qual as mesmas expressões verbais aparecem, sendo apenas o sufixo pronominal agora da segunda pessoa do singular: *Quando afiares* (o pensamento de e, conseqüentemente, a língua de) *teus filhos e lhes disseres, ao te assentar em tua casa, ao andar em teu caminho, ao te deitar ou ao te levantar, [...]*. A ideia mestra aqui defendida insista no permanente apego aos mandamentos¹²⁸ de Deus, quer dizer, às leis que

¹²⁵ Cf. WOLFF, W. Hans. *Antropologia do Antigo Testamento*, p. 193-200.

¹²⁶ Cf. WOLFF, W. Hans. *Antropologia do Antigo Testamento*, p. 137-160.

¹²⁷ Cf. MORLA ASENSIO, Víctor. *Livros Sapienciais e outros Escritos*, p. 301-302. “Na realidade o SENHOR o Deus de Israel é o único objeto de louvor: pela criação do cosmos e/ou do homem, pela relação com seu povo, por seu reinado sobre o universo e os povos, pela eleição de Sião” (Cf. p. 301).

¹²⁸ Cf. ZENGER, Erich. *O Deus da Bíblia*, p. 56-73.

formam o direito do antigo Israel. Surge, portanto, o ideal de um israelita justa e fiel como quem *se assenta e se levanta*.

Voltando ao Sl 139, v. 3a apresenta outras duas expressões paralelas: *deitar-se e caminhar*.

A expressão *meu andar* (אָרְרִי) é formada pelo infinitivo construto da raiz verbal *andar* (אָרַח) no Qal e pelo sufixo pronominal da primeira pessoa no singular *meu* (י). Trata-se de outro verbo substantivado na forma do infinitivo. Esta forma gramatical aparece somente por duas vezes em toda a Bíblia Hebraica: Sl 139,3 e Jó 19,8. Em Jó 19,8 o infinitivo substantivado (אָרְרִי) é traduzido por *meu caminho*. Percebe-se que o referido infinitivo substantivado remete ao binômio *andar-caminho*.

O verbo *andar* (אָרַח) aparece por seis vezes na Bíblia Hebraica: Jz 19,17; 2Sm 12,4; Jó 34,8; Sl 139,3; Jr 9,1; 14,8. Ao pesquisar essas seis presenças, é interessante fazer as seguintes perguntas. Quem está *andando*? Aonde? E, sobretudo, o que faz *andando*? Quais são, portanto, as conotações simbólicas deste gesto corporal?

Em Jz 19,17, 2Sm 12,4, Jr 9,1 e 14,8, o verbo *andar* (אָרַח), na forma de um “particípio ativo com função de adjetivo predicativo”¹²⁹, apresenta um *viajante* ou *peregrino* em busca de *hospedagem*, quer dizer, de um lugar para descanso. Em Jó 34,8 por sua vez, o verbo *andar* refere-se a uma pessoa que *anda na companhia de ímpios*.

Existe ainda o substantivo formado pelas mesmas três consoantes, portanto, provindo da mesma raiz: lugar onde se anda, ou seja, a *senda* (אַרְחָ). Ao total, este termo aparece cinquenta e nove vezes na Bíblia Hebraica, sobretudo nos Escritos Sapienciais. A *senda* lembra outro termo paralelo: o *caminho* (דֶּרֶךְ).

¹²⁹ LAMBDIN, O. Thomas. *Gramática do Hebraico Bíblico*, p. 49-51.60.

Neste momento, é importante observar que *senda* e *caminho* indicam, metaforicamente, direção e processo, ou seja, “orientação para um fim”¹³⁰. Em especial, *andar* e/ou *caminhar* fazem imaginar um comportamento que acolhe o projeto indicado pela Torá¹³¹, modelo de justiça previsto pelo direito do Antigo Israel, presente nas tradições jurídicas do Pentateuco¹³². Por isso, é interessante pesquisar os possíveis significados do substantivo *senda* (סֶדֶק), observando as cinquenta e nove presenças.

Há casos nos quais o substantivo *senda* (סֶדֶק) indica os passos do viajante, do transeunte e/ou de um exército (Jz 5, 6; Is 33,8; 41,3; Jl 2,7; Pr 9,15). Em outros casos, o substantivo *senda* indica o destino da vida do homem (Jó 8,13; 13,27; 19,8; 33,11). De modo particular, o referido substantivo faz referência ao destino da vida do *justo* (Jó 16,22; Pr 4,18; Sl 142,4), do *preguiçoso* (Pr 15,19) ou do *filho* (Pr 3,6). No mais, o substantivo *senda* simboliza o comportamento ou a atitude do *homem* (Jó 34,11) ou do *jovem* (Sl 119,9), no sentido de a palavra *senda* se referir ao *caminho* da *justiça*, da *vida* e da *retidão* do SENHOR (Is 2,3; 26,8; 40,14; Pr 2,8; Sl 14,19; 16,11; 25,5.10; 119,15). Em contrapartida, existe o *caminho* do *violento*, dos *maus* e/ou do *iracundo* (Sl 17,4; Pr 4,14; 22,25).

Acolhendo estas conotações, o Sl 139,3a com a expressão *meu andar* (סֶדְקִי), faz referência à história de vida e/ou o ciclo de vida de quem reza aqui, especialmente ao *comportamento* prático dele.

Também a expressão *meu deitar* (רַבְעִי) é formada pelo infinitivo construto da raiz verbal *deitar-se* (רָבַע), do Qal, o qual, outra vez, é seguido pelo sufixo pronominal da primeira pessoa no singular *meu* (י). Novamente, funciona como um verbo substantivado na

¹³⁰ MONLOUBOU, Louis. *Os Salmos e os outros Escritos*, p. 42.

¹³¹ Cf. ZENGER, Erich. *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 45-69.

¹³² Cf. CERESKO, R. Anthony. *Introdução ao Antigo Testamento numa perspectiva libertadora*, p. 71-80.

forma do infinitivo. Nota-se que a raiz verbal *deitar-se* (רבע) aparece por quatro vezes na Bíblia Hebraica.

Em três casos, a raiz verbal רבע sugere a ideia de um animal ou alguém *deitar-se*, de forma ilícita, com um animal. Veja *a proibição contra o ato de copular dois animais de diferentes espécies* (Lv 19,19). Nos casos de Lv 18,23 e 20,16 a referida raiz verbal visa a proibição do ato de copulação da mulher com um animal e à penalidade prevista contra a delinquente. Portanto, nos casos de a raiz verbal *deitar-se* (רבע) fazer referência ao ser humano, está em jogo um *deitar-se* vergonhoso e ilegítimo, sendo este ser censurado com a pena de morte do acusado e ou acusada dentro do contexto da legislação¹³³ do Antigo Israel.

Parece que ao falar de um *deitar-se* legítimo, usa-se outro verbo, confira as seis presenças da raiz verbal *deitar-se* (שכב) no Saltério. Neste sentido, visa-se um *deitar-se* para o *descanso no sono* (Sl 3,6; 4,9; 68,14) ou um *deitar-se para morrer* (Sl 41,9; 57,5; 88,6). Afinal, o que significa e simboliza o *deitar-se* no caso do Sl 139,3a?

Provavelmente, a expressão *meu deitar* (v. 3a) assume uma conotação bem diferente e sugestiva. Como foi sublinhado anteriormente, o emprego da raiz verbal *deitar-se* (רבע), tanto em Lv 18,23 como em Lv 20,16 se refere de forma enfática ao ato sexual da mulher com o animal. Isto é, trata-se de um *deitar-se* vergonhoso e imoral, pois constitui um delito grave passível de pena de morte, conforme prevista na Lei de Israel. Ao ler Sl 139, pode se imaginar que quem reza aqui seja uma mulher, uma vez que a raiz verbal *deitar-se* (רבע) é exclusivamente empregada para designar a relação do gênero feminino com um animal.

¹³³ Cf. SCHMIDT, Werner. *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 109-133.

Parece que o orante é acusado pelo crime de transgressão sexual (o *deitar-se com um animal*) por isso, insiste aqui em sua inocência¹³⁴ diante do SENHOR.

Concluindo as quatro expressões paralelas – *meu sentar, meu levantar, meu andar e meu deitar* – apresentam, simbolicamente, a vida do homem em seus mais diversos momentos. Contudo, a ideia mestra é que o SENHOR é *conhecedor*¹³⁵ de tudo isso. No mais, o orante apresenta sua oração por intermédio de uma linguagem¹³⁶ altamente retórica, figurativa e, ao mesmo tempo, significativa. Por isso, compõe sua descrição não de maneira abstrata, mas, ao contrário, de maneira metafórica e simbólica (veja o uso constante do pronome adjetivo possessivo da primeira pessoa do singular: *meu*). É descrita uma experiência pessoal. Para o orante-teólogo, o SENHOR é quem tudo *conhece*. A raiz verbal *conhecer* (יָדַע), pois, repetida por três vezes no Sl 139 (v. 1b.2a.4b), carrega o *pensamento* central desta unidade literária. Ou seja, é apresentado um Deus que está ciente da vida prática do ser humano. Deus entra numa relação com o homem.¹³⁷ *Investiga* este último e o *conhece*.

Mais ainda: o SENHOR acompanha o homem em todos os seus momentos de vida, não importa se este último está *sentado, levantado, andando* ou *deitado*. Uma segunda expressão ainda acompanha o verbo *conhecer*. Trata-se da raiz verbal que, provavelmente, signifique *medir* (צָרָה) sendo que este verbo aparece somente aqui na Bíblia Hebraica.¹³⁸ Todavia, o contexto imediato de Sl 139,2-3 parece indicar que o termo *medir*, simplesmente ilustre o *conhecimento* exato do SENHOR. Quer dizer: ao *medir* algo, este se torna *conhecido*.

¹³⁴ Na afirmação de inocência, o orante deseja passar em revista sua vida passada, porque nesses momentos sabe que está na presença do SENHOR, o Deus onisciente (Cf. Asensio. V. MORLA. *Livros Sapienciais e outros Escritos*, p. 291).

¹³⁵ Cf. Ex 3,7.

¹³⁶ Não há verdadeiro conhecimento do Saltério sem o estudo estrutural de sua linguagem simbólica (Cf. MONLOUBOU, Louis. *Os Salmos e os outros Escritos*, p. 43).

¹³⁷ O Antigo Testamento fala de Deus e de sua relação com o ser humano, da correlação existente entre o agir de Deus e a escolha do homem. Veja: Is, 1,19-20; Ex 33,19 -23 (Cf. FOHRER, Georg. *Estruturas Teológicas Fundamentais do Antigo Testamento*, p. 138).

¹³⁸ Existe uma segunda raiz, composta pelas mesmas três consoantes: (צָרָה). O significado desta raiz é *aventar, dispersar, espalhar* (Cf. LISOWSKI, Gerhard. *Konkordanz Zum Hebräischen Alten Testament*, p. 454).

1.7.5 As posturas internas ou propósitos do homem e o conhecimento do SENHOR

- 2b **Tu discerniste meu** pensamento de longe.
 3b **Acostumaste-te** com todos os **meus** caminhos.

Ao contrário das polaridades ou gestos corporais - *sentar-se, levantar-se, andar e deitar-se* (v. 2a.3a), o orante refere-se agora ao *pensamento* do homem. Passa-se do *conhecimento* externo do homem ao *conhecimento* de sua interioridade.

A raiz verbal *discernir, perceber, considerar, compreender* (כִּין) apresentada neste Salmo na ação verbal do perfeito, como segunda pessoa do singular no masculino (כִּינָה). A referida raiz verbal tem vinte e seis presença no livro dos Salmos. Ao olhar para essas vinte e seis ocorrências do verbo *discernir*, é interessante fazer as seguintes perguntas: Quem está sendo *discernido*? O que está sendo *discernido*? Quais são as prováveis consequências do processo de alguém ou algo ser *discernido*?

Na maioria dos textos paralelos nos Salmos, é o SENHOR, que *discerne* algo em relação ao homem, a fim de que a *justiça* e *direito* sejam estabelecidos. Também o *justo* e o *sábio* podem *discernir* algo. Ou seja: estes últimos desejam *discernir* os *caminhos* e os *preceitos* do SENHOR, para permanecerem fiéis à Aliança¹³⁹. Ao contrário disso, os *ímpios* são incapazes de *discernir* os mandamentos do SENHOR.

Neste sentido, o SENHOR *discerne o agir dos habitantes da Terra* (Sl 33,15). Mais ainda: o *justo pede* que o SENHOR *discirna o seu gemido a fim de salvá-lo* (Sl 5,2). Surge a

¹³⁹ Cf. WEISER, Artur. *Os Salmos*, p. 21.

ideia de que o SENHOR, ao *discernir* algo em relação à situação do homem, atua para fazer prevalecer o *direito*. Em outros casos, *o justo e o sábio sabem discernir os caminhos e os preceitos do SENHOR* (Sl 37,10; 50,22; 107,43; 119,27.34.73.95.100.104.125.130.144.169). Além disso, *o justo sabe discernir o caminho dos ímpios* (Sl 73,17). Todavia, *os ímpios não sabem discernir a vontade e os mandamentos do SENHOR* (Sl 28,5; 49,21; 82,5; 92,7; 94,7.8) por isso, *são semelhantes ao gado mudo*.

Resumindo: percebe-se que o verbo *discernir* envolve a ideia de *comportamento* moral. Trata-se da postura e do *comportamento* prático do homem, ou seja, de suas ações e de seus *pensamentos* em consonância ou não com o *projeto* de Deus. Com efeito, no contexto da religião do Antigo Israel, acontece que o *comportamento* moral do homem deve adequar-se à vontade de Deus.¹⁴⁰ Por isso, o SENHOR é visto como quem melhor sabe *discernir* os *pensamentos* do homem.

Voltando ao v. 2b, a expressão *meu pensamento* (לִי־דָבָר) é formada pela proposição (לִי), seguida pelo substantivo masculino singular *pensamento* (דָבָר), que por sua vez, é seguido pelo sufixo da primeira pessoa do singular (י). Na Bíblia Hebraica, têm somente duas presenças do referido substantivo: Sl 139,2b.17b. Ainda, estes dois casos respectivamente se referem ao orante (Sl 139, 2b) e a Deus (Sl 139,17b). O termo *pensamento* traduz uma noção antropológica e sugere algo de íntimo e de oculto.

A expressão *de longe* (מֵרָחוֹק) é formada pela preposição (מֵ), seguida pelo adjetivo masculino singular *longe, distante, longínquo* (רָחוֹק). O referido adjetivo tem sete presenças no livro dos Salmos.

¹⁴⁰ Cf. WESTERMANN, Claus. *Teologia do Antigo Testamento*, p.27-28.

Em três dos textos paralelos, o adjetivo *longe* ou *distante* sugere a ideia de *ausência* ou de *abandono*. Por isso, o *justo* grita para o socorro do SENHOR que parece estar longe dele no momento de angústia (Sl 10,1; 22,2). Semelhantemente, o *justo* perseguido afirma que os seus parentes ficaram longe dele no momento da desgraça (Sl 38,12). Nos outros quatro casos, o adjetivo traz a noção de *grande distância*, no espaço e no tempo (Sl 56,1; 65,6; 119,155; 139,2b).

Enfim, v. 2b denota o profundo e perfeito *conhecimento* que o SENHOR tem da vida do orante. O adjetivo *distante* ou *longe* reforça a ideia da extraordinária capacidade e supremacia do SENHOR em *conhecer* quem reza aqui. Tal *conhecimento* do SENHOR no que se refere ao orante é profundo quanto verdadeiro. Por isso *de longe* o SENHOR o *conhece*, até no *pensamento*. Afirma-se que o SENHOR *conhece* a gênese dos *pensamentos* do orante. Ou seja: Deus *conhece* os *pensamentos* do homem antes que cheguem à mente.

É interessante ressaltar que não obstante as coordenadas de tempo e espaço, o SENHOR *conhece* as *intenções* e os *projetos* do *coração* do homem (Sl 33,14-15). Neste sentido, ao contrário dos seres humanos que somente podem avaliar as *intenções* dos seus companheiros seres humanos pelas suas ações e palavras, Deus *conhece* e *discerne* o *pensamento* da pessoa antes desse ser concretizado (v. 2b).

Em relação ao *pensamento*, o homem não pode enganar a Deus como se engana outro homem (cf. Jó 38-40). Enquanto o homem avalia apenas olhando pela aparência, Deus, ao contrário, é capaz de ajuizar e *discernir* o *pensamento* do ser humano (cf. Jr 12,3; Ez 11,5; 1Cr 28,9; Sl 44,22; 94,11). Desta forma, o SENHOR desmascara a *falsidade* e/ou a *verdade* presente no íntimo do ser humano. Por isso, diante de Deus, o homem não tem como se esconder, surge o que está no seu interior. (Hb 4,12-13). Entrar em relação com o SENHOR significa expor seu *pensamento*. Ou seja: imagina-se que diante de Deus o *pensamento* do

homem permanece descoberto e *conhecido*. O SENHOR *conhece* minuciosamente o *pensamento* do ser humano.

No v. 3b faz uma descrição sóbria, mas programática da relação entre o SENHOR e o orante. Menciona com poucas palavras a natureza e o teor da relação entre o SENHOR e quem reza aqui.

O verbo *acostumaste* (הִתְאַוַּתְּ) aparece no perfeito Hifil, apresentando a segunda pessoa no masculino singular da raiz verbal *acostumar* (אָוַן). O SENHOR é sujeito. É Ele quem pratica aqui a ação de habituar-se ao cotidiano da vida do orante. A raiz verbal *acostumar-se* (אָוַן) tem dez presenças em toda a Bíblia Hebraica. Ao pesquisar essas presenças, é interessante fazer as seguintes perguntas. Quem está *acostumado*? Com quem ou que? Quais são os significados desse verbo?

A raiz verbal pode expressar o *costume da jumenta* (Nm 22,30). Há casos onde a ela indica que algo *é útil ou não a Deus* ou *ao homem* (Jó 15,3; 22,2; 34,9). Além disso, o homem é chamado a *acostumar-se* e/ou *familiarizar-se* com Deus (Jó 22,21).

Em vista de v. 3b no Sl 139, pode se dizer que o SENHOR protagoniza uma relação *familiar* com o orante. Imagina-se uma maior harmonia entre o SENHOR e quem aqui reza. O verbo *acostumaste* é enfático e traz o *pensamento* de Deus está *familiarizado* com o *comportamento* correto ou errado do orante e isso há tempo. Ou seja: o SENHOR se apegou à vida do orante e o *conhece* intimamente.

Resumindo: em v. 2a.3a é apresentado o *conhecimento* que o SENHOR tem das atitudes exteriores, e com isso, do *comportamento* do orante. Em v. 2b.3b de forma mais genérica, insiste na questão que Deus *conhece* até as decisões morais do homem, assim como estas que

ocorrem no *pensamento* (v. 2b) e depois ganham visibilidade por meio do *comportamento* da pessoa (v. 3b). Quer dizer: estão sendo contempladas decisões e ações do homem.

1.7.6 Conhecido pelo SENHOR até no pensamento

4a *Porque não há discurso algum sobre **minha** língua,*

4b **SENHOR**, *sem que o **conhecesses** inteiramente.*

V. 4a inicia com um ‘ki-afirmativo’, quer dizer, um termo de natureza a reforçar uma afirmação¹⁴¹. Aqui a afirmação reforçada¹⁴² é: o SENHOR tudo *discerne* e *conhece* da vida cotidiana do orante. Em geral, o emprego da conjunção (כִּי) tem como finalidade mencionar a causa da exortação de louvar a Deus (Sl 136).¹⁴³ Nesta perspectiva Monloubou afirma: “o *ki* hebraico, que introduz a narração dos atos de Deus, não tem sentido causal e não diz por que se louva, mas exprime o próprio objeto do louvor, reforçando a afirmação”.¹⁴⁴

O orante imagina o primoroso *conhecimento* que o SENHOR teria da gênese de seus *pensamentos* (v. 2b), conseqüentemente de seus *discursos*. Antes que estes últimos são pronunciados, já são *conhecidos* pelo SENHOR. Enfim, o SENHOR sempre estaria ciente do *pensamento* de quem reza aqui.

¹⁴¹ Cf. MURAOKA, Takamitsu. *Emphatic Words and Structures in Biblical Hebrew*, p. 158-164.

¹⁴² Cf. JOÜON, Paul.; MURAOKA, Takamitsu. *A Grammar of Biblical Hebrew*, p. 580-581.

¹⁴³ Cf. BENTZEN, Aste. *Introdução ao Antigo Testamento*, vol. 1, p. 168.

¹⁴⁴ JOÜON, Paul. *Grammaire de l’Hébreu Biblique*, p. 517. In: MOULOUBOU, Louis. *Os Salmos e outros Escritos*, p. 60.

Também a expressão *não há* (אֵין) é uma partícula invariável e funciona como predador de inexistência.¹⁴⁵ Outra vez, a palavra *discurso* (מִלָּה) apresenta o substantivo feminino no singular. No Saltério, a referida palavra tem duas presenças: Sl 19,5 e Sl 139,4a. Em Sl 19,5 ela se refere aos *discursos dos céus que contam a glória de Deus*. No Sl 139,4a provavelmente ela se refere ao *discurso do orante*.¹⁴⁶ Além disso, a expressão traduzida aqui como *inteiramente*, é formada em hebraico pelo adjetivo *todo* (כָּל) e pelo sufixo pronominal da terceira pessoa do feminino singular (הָ). Literalmente, v. 4b diz: *Eis que conhecestes todo ele*, quer dizer, *conhecestes todo o discurso*.

A expressão *minha língua* (בְּלִשְׁוֹנִי) é formada pela preposição *em* (בְּ), o substantivo masculino singular *língua* (לִשְׁוֹן), seguido pelo sufixo pronominal da primeira pessoa do singular (י). O substantivo *língua* (לִשְׁוֹן) tem trinta e cinco presenças no Saltério. A *língua* não é apenas um órgão do corpo humano, mas, ganha de um modo simbólico, conotações, sobretudo no sentido ético-moral.¹⁴⁷ Isso vale, sobretudo, para o contexto da sabedoria de Israel.¹⁴⁸ Neste sentido, Schroer e Staubli esclarecem:

“Para os mestres de sabedoria de Israel, a língua, a boca e os lábios eram também um tema importante. No livro dos Provérbios, inúmeros aforismos são dedicados á beleza e ao equilíbrio do discurso, à arte do discurso correto e oportuno, do silêncio, e acima de tudo, do injusto e do justo falar.”¹⁴⁹

¹⁴⁵ Cf. LAMBDIN, O. Thomas. *Gramática do Hebraico Bíblico*, p. 62 e 207.

¹⁴⁶ A raiz (מִלָּה) aparece por trinta e oito vezes na Bíblia Hebraica, e deste total ela tem trinta e quatro presenças no livro de Jó; significando *discurso* (Cf. LISOWSKI, Gerhard. *Konkordanz Zum Hebräischen Alten Testament*, p. 800).

¹⁴⁷ A língua como membro do paladar, mas principalmente designa a fala verdadeira: 2Sm 23,2; Is 35,6 ou falsa: Sl 5,10; 12,4; 109,2; Is 59,3; Pr 6,17 (Cf. WOLFF, W. Hans. *Antropologia do Antigo Testamento*, p. 111).

¹⁴⁸ Em uma cultura fundamentalmente oral, a sabedoria se transmite pela palavra e/ou língua; por isso é importante quer e saber escutar (Cf. VÍLCHEZ LÍNDEZ, José. *Sabedoria e Sábios em Israel*, p 45).

¹⁴⁹ SCHROER, Silvia.; STAUBLI, Thomas. *Simbolismo do Corpo na Bíblia*, p. 179.

Usando a *língua*, o homem se comunica com seu próximo e apresenta ao seu Criador os sentimentos de seu coração: louvor, súplica, angústia e alegria.¹⁵⁰ Estar privado do seu uso pode significar um castigo divino (Sl 137,6; Lc 1,20). Por isso, a obra messiânica consistirá em devolver o uso da *língua* aos mudos (Is 35,6; Mc 7,33-37) o que lhes oferece a possibilidade de *cantar louvores* de Deus (Lc 1,64).

Além do mais em v. 4b, é invocado o nome do Deus de Israel. Lembra-se que no início do poema o orante começou a sua prece referindo-se a Deus como quem o *investigou* e *conheceu* (v. 1b). Segundo Morla, a invocação do nome do Deus de Israel “é uma manifestação de confiança, durante a qual o orante declara o que o SENHOR significa para ele. Trata-se de uma abertura para entrar em contato com o SENHOR”¹⁵¹.

No tocante à realidade da presença divina, Israel concebia o SENHOR como alguém que *habita nos céus, acima do firmamento* (1Rs 8,49). O SENHOR, no entanto, se faz presente em Israel e no meio do seu povo de forma particular. O livro de Deuteronômio aponta esse fato referindo-se ao tetragrama (Dt 12,5.11.14).

Assim, o SENHOR não somente *reside* nos céus, mas também pelo *nome habita* no *Templo* (Sl 48,10-11; 74; 79,2). Neste sentido, “para Israel, o nome é a pessoa”¹⁵². Ou seja, invocar o nome do SENHOR é o meio privilegiado para entrar em contato com Ele. Portanto, o orante do Sl 139, ao invocar o nome do Deus de Israel nos v. 1b.4b provavelmente estaria entrando em comunhão com o SENHOR.¹⁵³

¹⁵⁰ Cf. WOLFF, W. Hans. *Antropologia do Antigo Testamento*, p. 112. Veja: Ex 15,1-21; Mt 9,8; Lc 1,46-55.

¹⁵¹ MORLA ASENSIO, Víctor. *Livros Sapienciais e outros Escritos*, vol.5, p. 291.

¹⁵² MURPHY, E. Roland. *Jó e Salmos*, p. 58.

¹⁵³ Surge deste modo, a problemática teológica inerente à maneira de como Deus se faz presente junto a seu povo (1Rs 8,27-28). Contudo, Israel tinha a certeza que em seu meio o SENHOR se achava presente. A prova disso são as queixas a respeito da aparente ausência divina nos momentos de desgraça. Por isso, um dos frequentes desafios feitos ao fiel era o seguinte: “onde está o vosso Deus?” (Sl 79,10; 115,2). O Saltério ilustra em parte o imediatismo da presença divina: *Deus sobe por entre ovações* (Sl 47,6), *tributai ao SENHOR a glória do seu nome* (Sl 96,8).

1.7.7 Cercado tenazmente pelo SENHOR de todos os lados

5a Cercaste-me **de trás** e **de frente**

5b e puseste a palma de **tua** mão sobre **mim**.

No v. 5a-5b o orante passa da ideia da onisciência de Deus para a onipresença dele, sendo que esta última será descrita, com amplitude, na próxima estrofe. O v. 5a inicia com duas expressões que formam um contraste e, ao mesmo tempo, um merisma: *de trás* (אַחֲרַיִם) e *de frente* (קִדְמָיִם). A expressão *de trás* (אַחֲרַיִם) é um advérbio e tem doze presenças no Saltério. Também a expressão *de frente* (קִדְמָיִם) é um advérbio, sendo onze ocorrências no livro dos Salmos. *De trás* e *de frente* significa dois lados

O verbo *cercaste* (צִרְתָּנִי) apresenta a forma da primeira pessoa do masculino singular da ação verbal do perfeito, do Qal, sendo a raiz verbal צִוֵּר, é seguido pelo sufixo da primeira pessoa do singular (נִי). Tal raiz verbal tem trinta e seis presenças na Bíblia Hebraica, com somente uma presença no livro dos Salmos.¹⁵⁴ Tanto Deus como o homem pode ser pensados como quem *cerca* alguém.

Quando o homem é o sujeito, trata-se de uma realidade bélica. Assim, *o SENHOR proíbe Israel a fazer cerco contra Moab* (Dt 2,9). *Saul convoca todo o povo às armas e cerca Davi e seus homens* (1Sm 23,8). *Os caldeus e o rei da Babilônia cercam Jerusalém* (Jr 21,4; 32,2; 37,5).

¹⁵⁴ Existem outras duas raízes verbais compostas pelas mesmas três consoantes. O significados destas duas raízes são *hostilizar* e *dar forma a algo* (Cf. LISOWSKI, Gerhard. *Konkordanz Zum Hebräischen Alten Testament*, p. 1214-1215).

Nos casos onde Deus é o sujeito do verbo *cercar*, faz-se referência à atitude bélica e/ou protetora do SENHOR. Em linguagem antropomórfica, é dito que o SENHOR faz *cerco contra os inimigos de Israel* (Ex 23,22), a fim de atacar estes últimos, ou que *cerca Israel* (Is 29,3) para protegê-lo. Imagina-se que o SENHOR *faz cerco* contra os *inimigos* de Israel, protegendo este último contra os invasores (Ex 23,22). Em Is 29,3 por sua vez, Deus *fecha o cerco ao redor de Israel*, por meio de inimigos, no sentido de *arrasá-lo*.

Acolhendo estas conotações, o verbo *cercar* traduz tanto uma realidade de proteção e de confiança como de hostilidade e de medo.

O que o orante quer afirmar no Salmo 139? Um primeiro olhar para v. 5a parece indicar que o fiel aqui descrito não veja mais a possibilidade de escapar do SENHOR, o qual o *cerca* de todos os lados. Por isso, o orante estaria apresentado à imagem de um Deus protetor que *cerca* o homem de cuidados ou descrevendo um Deus guerreiro prestes a castigá-lo?¹⁵⁵

O verbo *cercar* nada tem de delicado! Ele sugere uma realidade que mais paralisa do que liberta. Parece que o orante esteja experimentando algo de misterioso pairando sobre ele.¹⁵⁶ Neste sentido, a expressão *cercaste-me* assume uma conotação sugestiva. Apesar da vinculação do verbo *cercar* com a imagem de *hostilidade* há pelo menos um indício textual que proporciona uma acepção positiva do referido verbo.

Antecipando um olhar para o v. 6, onde o orante fala de um *conhecimento maravilhoso*, parece que o relacionamento entre Deus e o fiel é contemplado como amigável e benfazejo. Prevalece a ideia que o SENHOR *cerca* para cuidar. O *cerco* em questão é um cortejo cuidadoso e favorável à vida do orante. O SENHOR *o investigou e o conheceu; discerniu o propósito dele, mediu seu andar e seu deitar, acostumou-se com os caminhos dele, o*

¹⁵⁵ Veja a concepção do SENHOR, Deus de Israel, como *forte, poderoso e valente na batalha* (Sl 24,8); ou seja, do Deus de Israel como o SENHOR dos exércitos (Sl 24,10).

¹⁵⁶ Cf. WEISER, Artur. *Os Salmos*, p. 629.

conheceu e por fim, o *cercou de todos os lados a fim de cuidá-lo*. Portanto, imagina-se que Deus se relaciona profundamente com quem reza no Sl 139

A expressão *puseste* (תָּשַׁת), no v. 5b, é formada pela conjunção conversiva (ו), seguida pela raiz verbal *pôr* (שׁת) no imperfeito da segunda pessoa do masculino singular, do Qal. Ela tem trinta e uma presenças no Saltério. Nos casos onde o verbo *pôr* tem por sujeito o SENHOR, trata-se da presença ativa de Deus. O SENHOR age constantemente com seu povo. Neste sentido, o SENHOR *põe medo nas nações* (Sl 9,21), *põe o pobre e o infeliz a salvo* (Sl 12,6), *põe uma coroa de ouro sobre a cabeça do rei* (Sl 21,4) ou *põe os inimigos em uma fogueira ardente* (Sl 21,7; 73,18).

Sejam analisadas ainda as outras palavras no v. 5b.

A expressão *sobre mim* (עָלַי) é formada pela preposição *sobre* (על) seguida pelo sufixo da primeira pessoa do singular (י). E a expressão *a palma de tua mão* (כַּףְּךָ) é formada pelo substantivo feminino singular (כַּף), seguido pelo sufixo da segunda pessoa do masculino singular (ךָ). O substantivo (כַּף), traduzido por *palma da mão* – diferente de *mão* (יָד) –, tem vinte e uma presenças no Saltério. Contudo, é importante ressaltar que somente aqui se fala da *palma da mão* de Deus. Em todos os outros casos, trata-se da *palma da mão* do homem. Todavia, existem textos paralelos na Bíblia Hebraica, nos quais se fala da atuação de Deus com seu povo, mencionando a *palma da mão* de Deus. Quais são as conotações simbólicas deste termo clássico da antropologia bíblica?

O SENHOR *revela sua glória e essência sobre a montanha, cobrindo Moisés com a palma da mão* (Ex 33,22-23); *Jó pede que Deus afaste a palma da mão dele, para não o terrificar* (Jó 13,21); *Deus põe a palma da mão sobre o Leviatã para destruí-lo* (Jó 40,32); o

SENHOR grava Israel nas palmas das mãos para protegê-lo (Is 49,16); Israel é uma coroa esplendorosa na palma da mão do SENHOR (Is 62,3).

Acolhendo estes paralelos, a expressão *palma de tua mão* pode ser interpretada como imagem que indica proteção e segurança. No entanto, a *palma da mão* divina, além de proteger, pode também destruir (Ex 33,22-23; Is 49,16; 62,3; Jó 13,21; 40,32). Isto é, a *palma da mão de Deus* se torna símbolo do poder e da *força* dele (Dt 3,24; 5,24; 11,2-7; Sl 35,10; 86,8; Jr 10,6).

Na história, a *mão* de Deus domina os *poderosos* e apoia *os fracos*.¹⁵⁷ Neste sentido, Israel celebra também o *poder libertador* de seu Deus no canto (Ex 15). No mais, seja ainda lembrada a observação de Agostinho, que vê na *palma da mão* sobre quem reza em Sl 139,5b a *mão* protetora do SENHOR que cobria Moisés na montanha (Ex 33,22-23).¹⁵⁸

1.7.8 Suplantado pela onisciência divina

6a É um **conhecimento** maravilhoso, superior a **mim**;

6b tornou-se sublime, não **o** alcanço!

Se o íntimo da pessoa não pode ser *conhecido* pelos olhos humanos, quanto mais é inacessível, para a natureza humana, o mistério da onisciência divina!

¹⁵⁷ Ao lado dessas representações da *poderosa* iniciativa de Deus na história humana por meio da *mão*, existe também a imagem de uma divindade que formou todo o universo com suas *mãos* (Sl 8; Jó 12,7-10), e mantém em vida, num ato de permanente recriação; tudo o que foi criado e/ou feito (Sl 145,16). Portanto, todo ser vivente e todo ser humano dependem da *mão generosa* do SENHOR (Sl 104).

¹⁵⁸ Cf. AGOSTINHO, *Comentário aos Salmos. Salmos 101-150*, p. 867-869.

Nos v. 6a-6b, o orante revela seu fascínio e/ou êxtase diante do prodígio que é a sabedoria divina. Quem reza aqui descreve o *conhecimento* divino como algo *maravilhoso*. O que pode significar isso? Quais são as conotações deste adjetivo?

A expressão *maravilhoso* (פִּלְאִי) é formada por um adjetivo feminino singular. Como adjetivo, aparece somente duas vezes na Bíblia Hebraica (Jz 13,18; Sl 139,6). No caso de Jz 13,18; *o anjo do SENHOR responde a Manué dizendo: Por que me perguntas meu nome? Ele é maravilhoso*. O contexto imediato do Sl 139,1b-5b parece indicar, para a compreensão do v. 6, que o termo *maravilhoso* descreve o sentimento de fascínio, causado pelo *conhecimento* primoroso que o SENHOR tem da vida do orante. Ou seja, ao qualificar essa experiência como algo *maravilhoso*, quem reza aqui parece querer se aproximar à realidade mística.

O substantivo *conhecimento* (דַּעַת) tem quatro presenças no livro dos Salmos. Diz-se que *um dia declara a outro e uma noite transmite o conhecimento a outra noite* (Sl 19,3) e que o SENHOR *ensina o conhecimento ao homem* (Sl 94,10) e *ao fiel* (Sl 119,6).

Nota-se que o *conhecimento* vem de Deus. É o próprio Deus que concede o *conhecimento* ao ser humano (Eclo 1,26; 6,37; Sb 7,7; 9,11; 1Rs 3,12; 5,9.26; 2Cr 1,11s). Por isso, no caso paradigmático de Salomão, o SENHOR concede ao rei o que pede: *Dá-me a sabedoria e o conhecimento para dirigir este povo* (2Cr 1,10). Assim, no Sl 139,6a o substantivo *conhecimento* indica a onisciência divina que em tudo supera a fraca e insignificante capacidade humana.

A expressão (מִמֶּנִּי) é formada pela preposição (מִן), seguida pelo sufixo da primeira pessoa do singular (י). A preposição (מִן), em geral, significa *de, a partir de, mais do que, da parte de*. No v. 6a ela é traduzida por *superior a mim*.

Em v. 6b, o verbo **נִשְׁגָּבָה** provém da raiz verbal **שָׁגַב** do Nifal, apresentando a forma da terceira pessoa no singular feminino. Essa raiz verbal significa *ser inacessível, ser elevado, ser exaltado* (**נִשְׁגָּבָה**), tendo sete presenças no livro dos Salmos.

No caso, *o SENHOR eleva o fiel em segurança* (Sl 20,2), *eleva o fiel contra os inimigos* (Sl 59,2), *eleva o fiel perseguido* (Sl 69,30). No mais, *o SENHOR eleva aquele que conhece seu nome* (Sl 91,14) como *eleva o necessitado da miséria* (Sl 107,41). Em contrapartida, *o nome do SENHOR é elevado para além da terra e do céu* (Sl 148,13).

Levando em consideração o contexto imediato do Sl 139,1b-5b a expressão *tornou-se sublime* ou *ficou elevado* em v. 6b indica outra vez a emoção experimentada diante do mistério da onisciência divina, ou seja, do *conhecimento* de Deus. Ou seja: cabe ao orante reconhecer que se trata de algo inalcançável: **לֹא-אֵינְכֶל לָהּ**

1.7.9 Considerações finais

O Sl 139,1b-6b apresenta a temática do *conhecimento* que o SENHOR tem da vida do orante. O verbo *conhecer* aparece por três vezes (v. 1b.2a.4b). Quem reza imagina e descreve a onisciência divina como mistério inacessível e incompreensível ao homem. No final (v. 6a-6b) sintetiza sua experiência.

Enfim, para o orante, o SENHOR é maior que seu coração, seus propósitos e segredos. *Conhece* tudo dele, *acostuma-se* com ele, *discerne* os pensamentos dele (cf. 1Jo 3,20). Por isso, quem reza se sente continuamente *investigado* e *conhecido* pelo SENHOR (v. 1b-4b). Diante da majestade do *conhecimento* e da presença divina, nada mais resta ao orante do que expressar seu espanto, confessando a incapacidade humana de compreender o prodígio do

mistério de Deus. Dentro deste mesmo contexto da profunda experiência de Deus, o apóstolo Paulo em Rm 11,33-36, exclama:

Ó abismo da riqueza, da sabedoria e da ciência de Deus! Como são insondáveis seus juízos e impenetráveis seus caminhos! Quem, com efeito, conheceu o pensamento do SENHOR? Ou quem se tornou seu conselheiro? Ou quem primeiro lhe fez o dom para receber em troca? Porque tudo é Dele, por Ele e para Ele. A Ele a glória pelos séculos dos séculos.

CAPÍTULO II: Assenhoreado pelo Deus onipresente

2.1 Considerações iniciais

O objetivo deste capítulo é apresentar as reações do orante diante da onipresença divina, isto é, trate-se das tentativas de fuga do fiel perante Deus.

Nos v. 7a-12c, estão sendo descritas aqui novas ações e ideias. Os v. 7a-7b iniciam-se com uma pergunta dupla articulada pelo pronome interrogativo (הֲאֵלֹהִים) repetida duas vezes (הֲאֵלֹהִים אֵלֶּיךָ מְרוֹחֵךְ) e (וְהֲאֵלֹהִים מִפְּנֵיךָ אֶבְרָחָה), as quais perguntas trazem uma nova serie de ideias que aparentemente revelam o desejo do orante de *fugir* da onipresença de Deus. Nos v. 7a-7b os verbos *ir* e *fugir* de um lado e, os merismas *espírito* e *face* de outro lado expressam o tom do pensamento mais ousado de quem reza para esquivar-se da onipresença divina. Mais uma vez, o SENHOR é apresentado como o protagonista principal da experiência vivida pelo orante. Nos v. 11a-12c, o fiel conclui a reflexão expressada nos v. 7a-10b com uma declaração de carga emocional. Dessa forma, o Sl 139,7a-12c apresenta a temática do Deus onipresente.

2.2 Tradução do texto hebraico: a segunda estrofe

Verifica-se os elementos constitutivos da poesia hebraica tanto em termos da construção gramatical (verbos, substantivos e adjetivos) como do estilo. Além disso, são considerados os

diferentes tipos de paralelismo que aparecem como jogo literário usado pelo devoto para descrever sua experiência de Deus, onipresente e onipotente.

- 7a *Aonde irei de teu espírito?*
- 7b *E aonde fugirei de tua face?*
- 8a *Se eu subir ao céu, tu estarás lá!*
- 8b *e se me estender na mansão dos mortos, eis que tu estarás!*
- 9a *Caso levantasse as asas da aurora,*
- 9b *e residisse no confim do mar:*
- 10a *Também ali, tua mão me conduzirá,*
- 10b *e tua direita me agarraria.*
- 11a *E disse: a treva certamente me cobrirá,*
- 11b *e a noite uma luz ao meu redor!*
- 12a *Também a treva não escurecerá diante de ti,*
- 12b *e a noite ilumina como o dia,*
- 12c *como a treva, assim é a luz.*

2.3 Justificativa dos limites da segunda estrofe

O Sl 139,7a-12c desenvolve com amplitude os v. 5a-6a. Segundo Booij, esta unidade literária é importante para a interpretação do Sl 139, particularmente os v. 11a-12c.¹⁵⁹ Imagina-se que para onde se volte, o orante se depara com a presença divina. Quem reza aqui passa da ideia da onisciência do SENHOR para sua onipresença.

¹⁵⁹ Cf. BOOIJ, Thijs. Psalm CXXXIX. Text, Syntax, Meaning. In: *Vetus Testamentum*, p. 3.

Nesta segunda estrofe, o orante trabalha a ideia do espaço. Em geral, quando alguém deseja que outro não o encontre, vai para longe ou busca um lugar escuro onde possa esconder-se. Porém, com Deus semelhantes estratégias e artimanhas não valem. Ele está em todos os lugares: perto ou longe, em cima no *céu* ou nos *abismos* mais profundos, nos *confins do mar* ou onde costuma habitar a *aurora*, por fim, Deus atravessa com seu olhar o manto da *noite*. Partindo da *maravilhosa* experiência da presença divina que em todo momento o envolve o orante planeja *evadir-se* do SENHOR. Mas, para onde?

Os v. 7a-12c apresentam com clareza o pensamento do orante: sua hipotética vontade de *fugir* da onipresença divina. Quem reza nesse poema do Sl 139 se dá conta que o SENHOR está presente em todos os lugares! Ele está, se faz presente em toda a sua criação! Progressivamente, o orante descobre que o SENHOR está mais presente do que ele próprio está presente a si mesmo.

Deus é imaginado num lugar central, definido por seu *espírito* e por sua *face*, ao passo que suas mãos abarcam simultaneamente os dois extremos do horizonte. Ainda que o orante se dirija a Deus, seu discurso soa como monólogo, as perguntas retóricas dos v. 7a-7b são para ele próprio. Também as formas condicionais dão um tom de distância, de especulação, através da qual se revela o fato transcendente.

2.4. Análise literária da segunda estrofe

O conteúdo desta estrofe pode ser explicado pela análise da forma literária. Para este fim, utiliza-se as indicações correntes em análise literária.¹⁶⁰ Tem-se o seguinte resultado: v.

¹⁶⁰ Cf. HOLMAN, Jan. The Structure of Psalm CXXXIX. In *Vetus Testamentum*, p. 300.

7a-9b formam o prelúdio, v. 10a-10b constituem o centro da unidade e por fim, v. 11a-12c configuram a conclusão da meditação do orante. Essa estrutura apresentada em três momentos é retomada no quadro abaixo.

Primeiro momento	Segundo momento	Terceiro momento
v. 7a-9b	v. 10a-10b	v. 11a-12c
Prelúdio	Corpo da estrofe	Conclusão
As três tentativas de fuga do orante	Agarrado e conduzido pelo Deus onipresente	A rendição do poeta diante da onipresença divina.

2.5 Estrutura da segunda estrofe

Para identificar a estrutura desta estrofe procurou-se apoiar no esquema do quadro acima. Trata-se das três hipotéticas fugas do orante da presença divina (v. 7a-9b) que redundam em fracasso, isto é, Deus o *agarra* e o *conduz* (v. 10a-10b). Diante da impossibilidade de fugir de Deus, quem reza pensa finalmente em refugiar-se nas trevas, mas, também lá ele é *envolvido* por Deus, o Criador da luz. Observa-se que essa intervenção divina é a ‘dobradiça’ da estrofe, pois descreve tanto o agir quanto o rosto de Deus. O orante percebe que estará sempre na presença e na companhia amorosa do SENHOR. No SI 139,7a-12c Deus aparece como sujeito da ação principal (v. 10a-10b).

Os v. 7a-9b constituem a primeira seção onde são apresentadas as três tentativas de fuga do fiel da presença divina. Quem reza nesse poema, planeja hipoteticamente ir longe de Deus. A dupla pergunta retórica (v. 7a-7b) faz observar que é impossível ao homem esquivar-se da presença de Deus. Os v. 10a-10b mostram o tom de intimidade pessoal de quem aqui reza ao

SENHOR.¹⁶¹ O fiel fala de sua experiência com Deus servindo-se de contrastes extremos ou merismas para expor sua reflexão. Por meio de um monólogo, o orante afirma que o SENHOR está constante e permanentemente *presente* nele, em suas *ações e propósitos* do primeiro ao último. Imagina-se que essa onipresença divina não é uma ameaça à vida de quem reza nesse poema.

Por fim, nos v. 11a-12c o orante parece fazer uma pausa, a fim de declarar sua incapacidade para descrever essa experiência. Essa declaração ganha caráter de uma confissão, finalizando a meditação. *Deus é luz* (1Jn 1.5). Por isso, as *trevas* para o SENHOR não são escuras, elas *iluminam como o dia*. Dessa forma, não há lugar onde o homem possa esconder-se de Deus sem ser encontrado.

Assim, para o fiel os sentimentos de pequenez e de impotência são os mais adequados diante do mistério da onipresença divina. No mais, o estudo do ambiente estilístico do SI 139,7ab-12c traz no quadro abaixo as diversas figuras encontradas.

Figuras de pensamento	Expressões e versículos
Antropomorfismo	<i>tua face</i> (v. 7b)
Metáfora	<i>tomarei as asas da aurora</i> (v. 9a)
Merisma	<i>céu</i> (v. 8a) e <i>mansão dos mortos</i> (v. 8b); <i>aurora</i> (v. 9a) e <i>confim do mar</i> (v. 9b); <i>treva</i> (v. 11a) e <i>luz</i> (v. 11b); <i>noite</i> e <i>dia</i> (v. 12b)

¹⁶¹ O verbo *conduzir* parece reforçar a ideia de Deus como pastor.

2.6. A função da ação verbal no “imperfeito”

Uma análise do texto hebraico dos v. 7a-12c proporciona ações verbais no imperfeito.¹⁶² Que tradução e interpretação sugere esse tempo verbal? De acordo Lambdin, o imperfeito é a segunda flexão principal do verbo hebraico e “é usado normalmente para descrever uma ação concebida pelo orador como geral, não específica, habitual, potencial, ou em certa medida até provável”.¹⁶³ Além disso, de acordo com Booij, o imperfeito apresenta situações em andamento.¹⁶⁴ Dessa forma, no poema do Sl 139 o enfoque no futuro é o mais apropriado para a tradução do referido tempo verbal.

2.7 O rosto de Deus revelado na segunda estrofe

2.7.1 A primeira tentativa de fuga da onipresença divina

7a *Aonde irei longe de teu espírito?*

7b *E para onde fugirei de tua face?*

Parece que os v. 7a-7b assemelham o orante a um fugitivo que não consegue esconder-se daquele de quem desejaria fugir! Diante disso, surge a pergunta: *aonde* haverá de partir o orante se seus próprios limites foram *investigados* pelo SENHOR? (cf. v. 1b-5a). Sua pretensão era de buscar um lugar *aonde* ele *irá* para longe do *espírito* do SENHOR. Mas, as Sagradas

¹⁶² Cf. LAMBDIN, O. Thomas. *Gramática do Hebraico Bíblico*, p. 133.

¹⁶³ LAMBDIN, O. Thomas. *Gramática do Hebraico Bíblico*, p. 134.

¹⁶⁴ Cf. BOOIJ, Thijs. Psalm CXXXIX: Text, Syntax, Meaning. In: *Vetus Testamentum*, p. 2.

Escrituras afirmam que o *espírito* do SENHOR *enche o universo* (Sb 1,7)! Quem então poderia *fugir* do *espírito* que se faz onipresente e onisciente no universo?

O Sl 139,7a-12c começa pela dupla repetição do advérbio interrogativo de direção *aonde* (הֵלֵךְ). De início, os v. 7a-7b oferecem o conteúdo e o teor dessa unidade literária: a pretensão do orante para esquivar do SENHOR. Neste sentido, os verbos *irei* e *fugirei* expressam, pelo menos hipoteticamente, o desejo deste último de permanecer longe de Deus. Isto é, ele anseia subtrair-se ao menos por um instante da presença divina. Quais são de fato e simbolicamente o significado destes verbos?

A expressão *irei* (הֵלֵךְ) apresenta o futuro da primeira pessoa no singular, da raiz verbal (הלך), do Qal. Ela aparece por sessenta e oito vezes no Saltério. A forma (הֵלֵךְ) aparece por sete vezes no Saltério: Sl 23,4; 26,11; 39,14; 42,10; 138,7; 139,7a e 143,8. O paralelismo nestes casos indica especificamente o ato de *andar* e/ou *ir*. Ao olhar para as setenta e oito presenças do verbo *ir* no livro dos Salmos, é interessante pesquisar o que o verbo *ir* representa de fato e simbolicamente. Na maioria dos textos paralelos tanto o *fiel* e/ou o *justo* como o *ímpio* são apresentados como sujeitos do referido verbo.

Nos casos em que o verbo *ir* tem por sujeito o *fiel* e/ou o *justo*, trata-se de atitude ético moral deste último e de sua confiança em Deus. Desta forma, *o justo não anda segundo o conselho dos ímpios* (Sl 1,1); *o fiel anda na verdade do SENHOR* (Sl 26,3; 86,11); *os fiéis vão à casa do SENHOR* (Sl 55,15); *o fiel anda na presença de Deus* (Sl 56,14; 116,9); *o fiel anda no caminho dos íntegros* (Sl 101,6); *os justos vão conforme a lei do SENHOR* (Sl 119,1); *os fiéis vão a casa do SENHOR* (Sl 122,1); *os justos andam no caminho do SENHOR* (Sl 128,1); *o justo pede que o SENHOR lhe indique o caminho aonde ele deve andar* (Sl 143,8).

Nos casos em que o verbo *ir* tem por sujeito o *ímpio*, trata-se de atitude de infidelidade deste último em relação aos preceitos divinos. Assim, *a língua dos ímpios anda pela terra* (Sl 73,9); *os filhos de Israel desobedientes e rebeldes não andam segundo a lei do SENHOR* (Sl 78,10; 81,13; 89,31); *os príncipes ímpios andam nas trevas* (Sl 82,5); *os inimigos vão remover Israel do meio das nações* (Sl 83,4).

Além disso, há casos em que o verbo *ir* significa locomover-se, *andar*. Isto é, a situação de andança do homem. Dessa forma, *os ímpios vão por toda parte* (Sl 12,9), *ainda que o fiel vá pelo vale da sombra, não temerá mal algum* (Sl 23,4); *o homem abatido vai lamentando o dia todo* (Sl 38,7); *o exilado vai chorando ao levar a semente* (Sl 126,6); *quando o justo anda em meio da angústia o SENHOR o faz viver* (Sl 138,7); *no caminho em que anda o justo os ímpios ocultaram lhe uma armadilha* (Sl 142,4).

De tudo o que foi dito, convém ressaltar que no Sl 139 o verbo *ir* (v. 7a) sugere a ideia de *andar, percorrer*. Por isso, quem reza aqui, planeja *retirar-se* de Deus.

A expressão *longe de teu espírito* (מִרוּחְךָ) é formada pela preposição *de* (מִן), seguida pelo substantivo feminino singular *espírito* (רוּחַ), seguido pelo sufixo da segunda pessoa no masculino singular (ךָ). O substantivo: *respiração, vento, espírito* (רוּחַ) tem trezentos e setenta e oito presenças¹⁶⁵ na Bíblia Hebraica e, trinta e nove ocorrências no Saltério. Antes de tudo, é importante lembrar que *espírito* se refere mais a Deus (136 vezes) do que aos homens, animais e deuses falsos (129 vezes).¹⁶⁶

Segundo a tradição bíblica, Deus é *espírito* e não se acha ligado ao espaço. Por isso, na versão dessa pesquisa optou-se pela expressão *espírito* para a tradução do substantivo (רוּחַ). No Sl 139,7a, esse substantivo se refere a Deus. É interessante lembrar que a expressão

¹⁶⁵ Cf. CHEVALLIER, Max-Alain. *Souffle de Dieu. Le Saint-Esprit dans le Nouveau Testament*, p. 23.

¹⁶⁶ Cf. WOLFF, H. Walter. *Antropologia do Antigo Testamento*, p. 51.

espírito de Deus é uma noção teológico-antropológica.¹⁶⁷ Ao olhar para essas trinta e nove presenças no Saltério, é interessante pesquisar as diversas conotações da referida expressão em relação a Deus.

Nos casos em que a expressão *espírito* se refere a Deus, trata-se da ideia de força criadora e/ou vital. Isto é, uma força divinamente poderosa. Neste sentido, *pelo espírito da boca do SENHOR foram feitos o exército dos céus* (Sl 33,6); *o pecador pede Deus que não retire dele o seu santo espírito* (Sl 51,13); *o espírito do SENHOR criou o universo* (Sl 104,30); *os filhos de Israel foram rebeldes ao espírito do SENHOR* (Sl 106,33); *o fiel pede que o bom espírito do SENHOR o guie por terra plena* (Sl 143,10).

Em todos estes casos, o termo *espírito* aparece como um instrumento de Deus. É interessante observar que, no Sl 33,6 a expressão *espírito* é usada como sinônimo de *palavra*, pois, ambos saem da boca. Desta forma, o *hálito* do SENHOR é força vital, criadora. Por isso, como força vital, o espírito do SENHOR também determina a duração da vida do homem (cf. Sl 51,13; 143,10). Além disso, o *espírito* e/ou *sopro* de Deus domina as forças da natureza. Deste modo, Ex 15,8 canta: *ao sopro de teu nariz as águas se amontoam, as ondas se levantam como uma barragem, os abismos se retesam no coração do mar*.

Para Gruen, a palavra רִיחַ significa *espírito, vento, hálito, sopro* de vida; podendo ser também o jeito da pessoa, sua consciência, seu entusiasmo ou dinamismo.¹⁶⁸ Segundo a concepção veterotestamentária, falar do *espírito* de Deus significa falar tanto da ação e/ou força divina, como do dinamismo vital (cf. Gn 1,2; 2,7).

Também de acordo com Schroer e Staubli, o substantivo *espírito* (רִיחַ) aparece quase sempre com verbos de movimento e indica o vento ou a tempestade, porém, denota

¹⁶⁷ Cf. CHEVALLIER, Max-Alain. *Souffle de Dieu*. Le Saint-Esprit dans le Nouveau Testament, p. 14-15.23-24.

¹⁶⁸ Cf. GRUEN, Wolfgang. *Pequeno Vocabulário da Bíblia*, p. 23.

igualmente força vital e ativa, força criadora e força divina.¹⁶⁹ Assim, o *espírito* de Deus é um *espírito* que vivifica e dinamiza. De acordo com o relato de Gn 1,2, no início da obra criadora, o *espírito* de Deus pairava sobre a superfície das águas caóticas.

Além disso, é o mesmo *espírito* do SENHOR que *torna o ser humano um ser vivente* (cf. Sl 104,29). Às vezes, o SENHOR é invocado como Deus do *espírito da vida* de todas as criaturas (cf. Nm 16,22; 27,16; Jó 12,10). Nesta mesma perspectiva, na visão profética de Ezequiel, é somente o *espírito* de Deus que conduzirá o povo de Israel para fora da situação de tragédia e de morte que representa o exílio, para a vida nova (Ez 37,9-10). Ezequiel, numa visão, vê um imenso vale cheio de ossadas que simboliza o povo de Israel sem esperança, sem *espírito*, sem vida (Ez 37,1-6). Por isso, ao profetizar o oráculo conforme a ordem recebida do SENHOR, o *espírito* entrou nelas e elas viveram; *firmando-se sobre os seus pés como um imenso exército* (Ez 37,10).

No mais, de forma acintosa o livro da Sabedoria afirma que *o espírito do SENHOR enche o universo; mantém unidas todas as coisas e conhece toda palavra* (Sb 1,7). Desse modo, proclama-se a onipresença do *espírito* de Deus. Provavelmente, é em virtude disso que essa pericope é utilizada como exórdio da festa de Pentecostes na Liturgia da Igreja Católica Latina.¹⁷⁰

Acolhendo essas conotações, imagina-se que o orante tenta idealizar um lugar *para onde ir* longe da *força vital, criadora, conhecedora e dominadora* de Deus.

Também, é interessante analisar os termos do v. 7b: מִפְּנֵי אֲבָרָה

A expressão *fugirei* (אֲבָרָה) é formada pela raiz verbal *fugir* (ברַח) no imperfeito da primeira pessoa no singular, do Qal. Essa raiz verbal aparece por sessenta e cinco vezes na

¹⁶⁹ Cf. SCHROER, Silvia.; STAUBLI, Thomas. *Simbolismo do Corpo na Bíblia*, p. 270.

¹⁷⁰ Cf. *Missal Romano*, p. 318.

Bíblia Hebraica, três vezes no Saltério.¹⁷¹ É importante pesquisar o sentido do verbo *fugir* nestas presenças: Sl 3,1; 57,1 e 139,7b. Nos dois primeiros casos, esse verbo se refere à fuga de Davi diante de seus inimigos e perseguidores. Neste sentido, *Davi foge de Absalão* (Sl 3,1) e *de Saul* (Sl 57,1). Com base nestes elementos, no Sl 139, 7a, esse verbo expressa o desejo de *fuga* do orante.

O verbo *fugir* expressa o ato de mover-se rapidamente para longe de uma pessoa ou uma situação perigosa, hostil, ou intolerável (Gn 16,8; 31,27; Ex 2,15; 1Rs 2,7; 12,2; Jó 27,22).¹⁷² Em geral, *foge-se* de um campo de batalha ou de uma catástrofe natural. Assim, por que o devoto do Sl 139 ambiciona *fugir do espírito* e da *face* de Deus?

A expressão *de tua face* (פָּנֶיךָ) é formada pela preposição *de* (מִן); seguida pelo substantivo (פָּנֶיךָ), masculino plural do construto que, por sua vez, é seguido pelo sufixo da segunda pessoa do masculino singular (ךָ). O referido substantivo (פָּנֶיךָ) traduzido por *face*, *rosto*, *frente*, tem duas mil cento e vinte três presenças na Bíblia Hebraica, e cento e vinte oito ocorrências no livro dos Salmos. No v. 7b preferiu-se para tradução do referido substantivo a versão *face*.

Ver a *face* de alguém é uma expressão habitual para noticiar o fato de estar vendo ou ser admitido em sua presença. Em geral, a *face* é o aspecto exterior de uma coisa (cf. Sl 104,30; Gn 2,6); ou de um homem, tornando visíveis seus sentimentos e pensamentos (cf. Gn 4,5; 31,2). Nesta perspectiva, segundo Gruen, a expressão *face* “representa tanto a pessoa quanto o que ela tem de mais seu”¹⁷³. Por isso, ela pode assim, designar a personalidade: *minha face* (cf. Sl 42,6.12; 43,5) e a presença de modo especial de Deus dirigindo-se ao homem. Com efeito, a referida expressão se refere tanto a Deus como ao homem. Novamente, trata-se de

¹⁷¹ Existe ainda um substantivo formado pelas mesmas consoantes (פָּנֶיךָ), significando o ato de planar, voar (Cf. LISOWSKI, Gerhard. *Konkordanz Zum Hebräischen Alten Testament*, p. 282).

¹⁷² Cf. TERRIEN, Samuel. *The Psalms*, p. 876.

¹⁷³ GRUEN, Wolfgang. *Pequeno Vocabulário da Bíblia*, p. 60.

um conceito teo-antropológico. É interessante perguntar pelo significado dessa palavra muito frequente na tradição bíblica. Ou seja, o que significa de fato e simbolicamente a *face*?

Nos casos em que a expressão *face*, se refere a Deus, é questão tanto de sua generosa e amorosa ação com o fiel e de sua presença dominadora como sobre os *ímpios*. Dessa forma, *o fieis pedem que o SENHOR levante sobre eles a luz de sua face* (Sl 4,7), *que os ímpios tropecem e pereçam diante da face do SENHOR* (Sl 9,4), *as nações são julgadas diante da face do SENHOR* (Sl 9,20), *o fiel e/ou o justo vive na plenitude da alegria diante da face do SENHOR* (Sl 16,11), *a sentença do inocente vem da face do SENHOR* (Sl 17,2), *o rei se enche de alegria diante da face do SENHOR* (Sl 21,7), *o SENHOR fará dos inimigos uma fomalha no dia de sua face* (Sl 21,10), *as nações e os poderosos se prostrarão diante da face do SENHOR* (Sl 22,28.30), *o inocente e o homem de coração puro buscam a face do SENHOR* (Sl 24,6), *o SENHOR esconde aqueles que o temem no segredo de sua face longe das intrigas dos homens* (Sl 31,21), *o SENHOR põe o justo diante de sua face para sempre* (Sl 41,13; 61,8), *o fiel louvará o SENHOR pela salvação de sua face* (Sl 42,6.12; 43.5), *a destra, o braço e a luz da face do SENHOR conquistaram a terra para Israel estabelecer-se* (Sl 44,4), *o suplicante pede que Deus não o rejeite para longe de sua face e não lhe retire seu santo espírito* (Sl 51,13), *o SENHOR salva o fiel para que ele ande diante de sua face, na luz dos viventes* (Sl 56,14), *os inimigos e os ímpios fogem e perecem diante da face de Deus* (Sl 68,2-3), *os justos se rejubilam e exultam diante da face de Deus* (Sl 68,4-5), *a terra tremeu, também os céus gotejaram diante da face de Deus; o próprio Sinai perante a face de Deus de Israel* (Sl 68,9), *o SENHOR coloca as iniquidades e os pecados ocultos dos homens diante da luz de sua face* (Sl 90,8), *diante da face do SENHOR será julgada a terra* (Sl 98,9), *o SENHOR esconde sua face e os seres vivos se apavoram* (Sl 104,29), *a terra treme diante da face do SENHOR, diante da face do Deus de Jacó* (Sl 114,7), *o fiel caminhará diante da face do SENHOR na terra dos viventes* (Sl 116,9), *o fiel espera que seu grito e sua súplica cheguem diante da face do*

SENHOR (Sl 119, 169-170), *os justos habitarão diante da face do SENHOR* (Sl 140,14), *o fiel almeja que sua prece suba como incenso diante da face do SENHOR* (Sl 141,2), *o fiel derrama sua queixa diante da face do SENHOR* (Sl 142,3), *diante da face do SENHOR nenhum vivente é justo* (Sl 143,2), *o fiel pede que o SENHOR não lhe esconda sua face, para que ele não se torne como os que baixam à cova* (Sl 143,7).

De tudo o que foi dito, tira-se algumas deduções. Nota-se que a expressão *face* pode ser sinônimo tanto de comunhão e/ou de benevolência divina quanto de presença aterrorizante. Por isso, convém aqui fazer algumas precisões.

De acordo com Schroer e Staubli, para tradição bíblica “a face voltada é expressão de instauração e de estabelecimento de contato e de relação”¹⁷⁴. A mesma tradição afirma que o SENHOR, Deus de Israel, revelou-se *face a face* aos seus adoradores (cf. Ex 33,11; Nm 12,8; Dt 34,10; Sl 119,58.135).

Neste sentido, em Ex 24,10-11, diz-se que Moisés e os setenta anciãos viram e contemplaram o Deus de Israel e depois beberam e comeram. O narrador deste relato acrescenta que o SENHOR não os fez morrer. Também, por privilégio especial, Moisés (cf. Dt 34,10) e Gedeão (cf. Jz 6,22) conversaram *face a face* com o SENHOR. Igualmente, Dt 5,4 diz que o SENHOR falou com os israelitas *face a face*.

Além disso, no caso paradigmático de Jacó, lê-se que este último reconheceu que batalhou com o SENHOR e chamou o lugar da luta de Fanuel. Quer dizer, a *face de Deus*; porque viu o SENHOR e continuou a viver (cf. Gn 32,22-32).

Portanto, nestes casos em que é descrito a relação entre SENHOR e o fiel e/ou o justo, a expressão *de tua face* (מִפְּנֵי) traduz a presença magnânima e generosa do Deus (cf. Sl 4,7;

¹⁷⁴ SCHROER, Silvia.; STAUBLI, Thomas. *Simbolismo do Corpo na Bíblia*, p. 113.

16,11; 21,7; 31,17.21; 44,4; 80,4.8.20; 89,16; 90,8; 119,135; 140,14). Ou seja, refere-se à manifestação imediata e vivificante de Deus com relação ao homem. Por isso, o devoto do SI 51,13 reza: *não me rejeites longe de tua face, não retires de mim teu santo espírito.*

É importante lembrar que na religião do Antigo Israel é coisa terrível quando o SENHOR, por causa do pecado do povo, desvia sua *face* ou lhe vira as costas (cf. Dt 31,17; Jó 13,24; Ez 7,22; SI 51,12s).¹⁷⁵ Assim, é dito para Deus ocultar sua *face*. Dessa forma, imagina-se que Ele não é mais visto. Isto é, Ele não é mais favorável ao homem (cf. SI 69,18; 102,3).

Essa concepção tem sua base na ideia que todo ser vivente, vive pelo fato da *face* de Deus estar voltada para ele num sinal de compaixão e cuidado, de amizade e acompanhamento amoroso (cf. SI 31,17; SI 104,29). Por conseguinte, em Nm 6,24-26, a bênção de Aarão apresenta a consciência da dependência vital do homem para com Deus nessas palavras: *O SENHOR te abençoe e te guarde! O SENHOR faça resplandecer o seu rosto sobre ti e te seja benigno! O SENHOR mostre para ti a sua face e te conceda a paz!* Nesta oração, nota-se a dupla repetição da expressão *face*. Assim sendo, a *face* voltada refere-se à amizade do SENHOR para com o fiel israelita; a amizade leva este último a viver também em comunhão com os demais membros da comunidade.

Além disso, há textos paralelos nos quais se afirma que o homem contempla e/ou procura Deus. Ou seja, o homem busca a *face* de Deus (cf. SI 24,6; 27,8; Jó 33,26; Am 5,4-6). Em contrapartida, há textos bíblicos que afirmam que o homem não pode ver a *face* de Deus e continuar a viver. Quer dizer, é impossível ao homem ver a Deus e permanecer vivente (cf. Ex 33,20; 34,29-35; Is 6,5; Jz 13,22).

¹⁷⁵Cf. SCHROER, Silvia.; STAUBLI, Thomas. *Simbolismo do Corpo na Bíblia*, p. 119.

Além disso, há textos paralelos em que a *face* de Deus simboliza algo terrificante e destruidor para os *ímpios* e os *maus*. Ou seja, diante da *face* do SENHOR os *ímpios* são *julgados e perecem* (Sl 9,4; 21,10; 68,2-3).

Resumindo: pode-se afirmar que a *face* de Deus é sinônimo de felicidade e de benção para o homem amante e praticante da Torá. Ou seja, a *face* de Deus constitui uma presença especial sendo ela fonte de vida feliz para o justo e/ou o fiel. Por isso, o contexto de Dt 34,10, em que está descrito o privilégio excepcional e inexprimível de Moisés, indica que apenas quem vive em perfeita comunhão e intimidade com Deus terá a possibilidade de estar diante da *face* dele. Assim, somente o fiel tem o privilégio de estar em paz e alegria diante da *face* de Deus, sem sentir o medo e pavor.

Neste sentido, imagina-se a existência de uma singular e pessoal relação entre Deus e o orante do Sl 139. O fiel que reza neste poema, ao ser *investigado* e profundamente *conhecido* pelo SENHOR, não terá como repelir essa presença. Por isso, lhe será impossível *fugir* e viver longe da presença do SENHOR. De fato, na presença de Deus o fiel é admitido, é uma presença benfazeja para este último (cf. Dn 9,17).

Para Weiser, a expressão *para onde irei de teu espírito* faz alusão a um forte grau de experiência pessoal do orante com o SENHOR; por isso, o que é descrito nessas palavras revela o sentimento de arrepios e de frissons do homem ao ver-se situado diante da grandeza divina.¹⁷⁶

O fiel do Sl 139 está ciente que não há como rechaçar nenhuma relação de proximidade com o SENHOR (cf. v. 1b-5b). Por isso, o orante poderia até deixar um pouco suas ocupações, subtrair-se por um instante ao tumulto dos seus *pensamentos*, deixar de lado as inquietações que o oprimem. Mas, é impossível ele esquivar-se de Deus; ele pode afastar-se de tudo exceto

¹⁷⁶Cf. WEISER, Artur. *Os Salmos*, p.629.

do SENHOR! É importante se perguntar que lugar acolheria o fugitivo de Deus? Com efeito, onde é que o SENHOR não está (cf. Jt 16,13-14; Sl 24,1-2; 33,6-9; 47,3.8)? Quem poderia enganá-lo (cf. Sl 1,6; 33,14-15; 53,3; 82,1-2)? Quem poderia escapar do seu olhar (cf. Sl 94,7-9)? Por isso, qual o fugitivo o SENHOR não procuraria e encontraria?

Neste sentido, vários episódios em textos bíblicos paralelos assinalam que é impossível *fugir* do SENHOR como constam, entre outros, os relatos da queda do homem e da mulher no paraíso (cf. Gn 3,8-10) e de Jonas na sua tentativa de fuga do SENHOR (cf. Jn 1-2). Então, *para onde irá* quem decidir *fugir da face* do SENHOR? Virar-se para cá e para lá, procurando um lugar para *fugir*! Afinal Deus é *espírito* (cf. v. 7a; Gn 1,2) e não se acha ligado, confinado a espaço algum, mas transcende todos os limites temporais e espaciais.

Assim, o termo *espírito* se refere à essência da realidade divina (Gn 1,2; 2,7), enquanto *face* designa simbolicamente a abertura e/ou a vontade de Deus se revelar ao homem (Jr 23, 24; Am 9,2).¹⁷⁷ “A revelação realiza-se num face a face concreto entre Deus e o homem, dirigida a um homem ou a um círculo de homens bem preciso”¹⁷⁸.

Com relação à figura estilística presente nos v. 7a-7b, observa-se dois versos ou hemistíquios paralelos. Comparando o conteúdo desses hemistíquios, trata-se um paralelismo sinonímico. Neste sentido, o segundo hemistíquio repete a ideia do primeiro com termos ou expressões semelhantes.¹⁷⁹ Isto é, v. 7b retoma v. 7a e apresentando a hipotética fuga do orante da presença de Deus. Por isso, a expressão *face* (v. 7b) do segundo hemistíquio é usada como paralela de *espírito* (v. 7a) no primeiro hemistíquio. No paralelismo sinonímico, o segundo hemistíquio paralelo tem como função tornar mais expressivo o pensamento

¹⁷⁷ Cf. TERRIEN, Samuel. *The Psalms*, p. 874.

¹⁷⁸ FOHRER, Georg. *Estruturas Teológicas Fundamentais do Antigo Testamento*, p. 74.

¹⁷⁹ Cf. VÍLCHEZ LINDEZ, José. *Sabedoria e Sábios em Israel*, p. 68.

veiculado pelo primeiro hemistíquio. Ou seja, o segundo hemistíquio exprime uma proposição equivalente à do primeiro, ele é o seu sinônimo.¹⁸⁰

Afinal de contas, no Sl 139,7a-7b, a palavra *face* explica com amplitude o sentido da palavra *espírito*. Por outro lado, a dupla repetição da expressão *para onde*, é sugestiva. De acordo com Simian-Yofre, a repetição de termos e/ou expressões contribui para descrever uma emoção ou uma situação.¹⁸¹

2.7.2 A segunda tentativa de fuga da onipresença divina

8a *Se subir ao céu, tu estarás lá!*

8b *E se me estender na mansão dos mortos, eis que tu estarás!*

Os v. 8a-8b formam orações condicionais. No caso, trata-se de uma série de sentenças nas quais a primeira expressa uma condição (real ou hipotética), e a segunda uma consequência (real ou hipotética).¹⁸²

Os v. 8a-8b formam um paralelismo a partir de quatro elementos: *subir*, *céu*, *deitar*, *abismo*. Surge um merisma, sendo que os dois lugares extremos: *céu* e *abismo* indicam a totalidade do universo. Contudo, quais são as conotações que as referidas expressões trazem consigo?

A expressão *se subir* (אֲסֹחַ־עַל) é formada pelo advérbio *se* (אִם) seguido pela raiz verbal (סלַק), sendo que o verbo aparece no imperfeito na primeira pessoa do singular, no Piel. A raiz

¹⁸⁰ Cf. MOULOUBOU, Louis. *Os Salmos e os outros Escritos*, p. 37.

¹⁸¹ Cf. SIMIAN-YOFRE, Horácio. *Diacronia: os métodos histórico-críticos*. In: SIMIAN-YOFRE, Horácio. *Metodologia do Antigo Testamento*, p. 97.

¹⁸² Cf. LAMBDIN, Thomas. *Gramática do Hebraico Bíblico*, p. 328.

verbal (סלף) aparece uma única vez na Bíblia Hebraica. Provavelmente, a referida raiz verbal significa *subir*.

A expressão *céu* (שָׁמַיִם) é um substantivo masculino no plural. Esse substantivo aparece por quatro centos e vinte e uma vezes na Bíblia Hebraica, vinte oito vezes no Saltério. O substantivo (שָׁמַיִם) significa *céus* ou *céu*.¹⁸³ É importante olhar para as presenças deste substantivo, a fim de saber o que ele representa de fato e simbolicamente. Na maioria dos casos o *céu* é tido como obra e morada de Deus.

Neste sentido, o SENHOR inclinou o céu e desceu (Sl 18,10), o céu foi feito pela palavra do SENHOR (Sl 33,6), o céu anuncia a justiça do SENHOR (Sl 50,6), Deus se eleva acima do céu (Sl 57,12; 108,6), o SENHOR abriu as portas do céu (Sl 78,23), o SENHOR dá de comer, aos filhos de Israel, o trigo do céu (Sl 78,24; 105,40), o céu celebra a maravilha do SENHOR (Sl 89,6), o céu é do SENHOR (Sl 89,12), o SENHOR fez o céu (Sl 96,5; 115,15.16; 121,2; 124,8; 134,3; 146,6), o SENHOR estende o céu como tenda (Sl 104,2), a misericórdia de Deus se eleva acima do céu (Sl 108,6), o SENHOR cobre o céu com nuvens (Sl 147,8).

Acolhendo essas informações, compreende-se que o orante fugitivo está em uma má situação sendo que o *céu* é do SENHOR. Em vão ele iria esconder-se lá, ao querer fugir e escapar da presença divina.

Segundo Gruen, a palavra *céu* se refere a um lugar físico onde brilham os astros; é a morada de Deus (cf. Sl 2,4), mas, simbolicamente os israelitas compreendiam que Deus é maior que qualquer espaço (cf. 1Rs 8,27).¹⁸⁴ O Céu é a obra (Gn 1,1; Tb 13,7; Is 45,18; Sl 8,4; 96,6) e a morada do SENHOR (Sl 33,13-14; 80,15; Sl 93,4; Sl 113,4-6; 115,3. 16; 148,1).

Também no livro de Daniel, o *céu* é tido como *céu* do SENHOR, a morada de onde Deus rege o universo e a história dos homens (cf. Dn 2,20; 3). Assim, a onipresença do SENHOR é

¹⁸³Cf. LAMBDIN, Thomas. *Gramática do Hebraico Bíblico*, p. 72.

¹⁸⁴Cf. GRUEN, Wolfgang. *Pequeno Vocabulário da Bíblia*, p. 17.

proclamada pelo orante do Sl 113,5-6 nesses termos: *quem é como o SENHOR nosso Deus! Ele se eleva para sentar-se, e se abaixa para olhar pelo céu e pela terra.*

Além disso, a expressão *se subir aos céus* pode significar simbolicamente tentar alcançar o SENHOR, ou seja, tomar seu lugar, rivalizar com Ele.¹⁸⁵ Atitude paradoxal para alguém que planejava *fugir* de Deus! Neste sentido, rivalizar com o SENHOR lembra o episódio de Babel, em que os homens decidiram construir uma cidade e uma torre, cujo ápice penetre os *céus* a fim de se igualarem a Deus (cf. Gn 11,1-9). Nesta mesma perspectiva, o livro de Isaías apresenta a postura do rei da Babilônia, que em seu coração dizia: *Subirei até o céu, acima das estralas de Deus colocarei meu trono, estabelecer-me-ei na montanha da Assembléia, nos confins do norte. Subirei acima das nuvens, tornar-me-ei semelhante ao Altíssimo* (cf. Is 14,13-14).

Afinal, de forma alguma quem reza no Sl 139 poderá apartar-se, nem distanciar-se do SENHOR. Eis que o SENHOR se encontra em toda parte e, por isso, não teria como o orante *fugir* da onipresença divina.

Igualmente, procede-se à análise os termos do v. 8b.

A expressão *e me estender* (וַיִּשְׁטַח) é formada pela conjunção e (ו), seguida pelo verbo *estender* (שָׁח) que aparece na primeira pessoa do singular, no Hifil. A raiz verbal שָׁח aparece por quatro vezes na Bíblia Hebraica, sendo uma única vez no Saltério. Qual é o significado desse verbo?

Os judeus em grande luto estavam estendidos em pano de saco e em cinza (Est 4,3); *os vermes se estenderão de baixo do corpo do rei da Babilônia* (Is 14,11); *o penitente se estende acima de saco de pano e de cinza* (Is 58,5). Nestes três casos, a referida raiz verbal é traduzida por *estender*.

¹⁸⁵ Cf. MANNATI, Marina. *Para rezar os Salmos*, p. 73.

A expressão *mansão dos mortos* (לְאֵלֶּיךָ) é um substantivo masculino singular. O substantivo לְאֵלֶּיךָ aparece por sessenta e cinco vezes na Bíblia Hebraica, dezesseis vezes no Saltério. Parece ser paradoxal essa hipotética viagem para o *abismo*. Por isso, convém pesquisar o que significa esse substantivo.

Desse modo, *na mansão, o defunto não louva o SENHOR* (Sl 6,6); *os ímpios voltam à mansão dos mortos* (Sl 9,18); *o SENHOR não abandona a alma do fiel na mansão dos mortos* (Sl 16,10). Há textos paralelos nos quais, se imagina que na *mansão dos mortos*, os finados têm vida diminuída e silenciosa, sem relações com o SENHOR (cf. Sl 6,6; 30,10; 88,6. 11-13; 115,17-18).

Atitude curiosa é querer *deitar na mansão dos mortos*, tida como região do mal absoluto, região de ausência de Deus (cf. Is 38,10-11.18-19). Forças mágicas emanavam dos cadáveres. Por isso, usava-se um hábito de saco, em vez da vestimenta de todos os dias, para tornar-se irreconhecível ao morto e não cair na esfera de seu nefasto poder (cf. Lv 19,26-28; Dt 14,1).¹⁸⁶ Nesta perspectiva, para Mannati, *deitar-se na mansão dos mortos* é pactuar com as forças do mal, mediante práticas mágicas.¹⁸⁷ É interessante lembrar a proibição da Lei com relação às práticas de necromancia e adivinhação (cf. Lv 19, 26-31; 20,6).

Em outros textos paralelos, *mansão dos mortos* designa as profundezas da terra (cf. Dt 32,22; Is 14,9), para onde os mortos descem (cf. Gn 37,35; 1Sm 2,6; Jó 14,13-14), onde bons e maus se confundem (cf. 1Sm 28,19; Sl 89,49; Ez 32,17-32); e têm sobrevivência apagada (cf. Eclo 9,10). Porém, o poder do Deus vivo (cf. Dt 5,26s) se exerce também nesta habitação desolada (cf. 1Sm 2,6; Sb 16,13; Am 9,2; Jó 26,6).

¹⁸⁶ Cf. FOHRER, Georg. *Estruturas Teológicas Fundamentais do Antigo Testamento*, p. 88.

¹⁸⁷ Cf. MANNATTI, Marina. *Para rezar os Salmos*, p. 73.90.

Segundo as antigas cosmologias o *abismo* é associado à *mansão dos mortos*, cuja entrada começa na tumba; assim, a *mansão dos mortos* é considerada como um lugar distante de Deus, lugar tenebroso e de solidão.¹⁸⁸

No mais, com relação à *mansão dos mortos*, Gruen esclarece que os israelitas pensavam que após a morte, as pessoas ficariam embaixo da terra num lugar comum, que não é o túmulo; este lugar é chamado de *mansão dos mortos*.¹⁸⁹ Assim, descer à *mansão dos mortos* significa morrer.

Céu e mansão dos mortos representam as duas dimensões de altura e profundidade; dois lugares extremos, onde se encontra a presença de Deus. O profeta Amos assim o amplia: *Ainda que perfurem até ao abismo, daí os tirará minha mão; ainda que escalem o céu, daí os derrubarei; [...] ainda que se me ocultem no fundo do mar, para lá enviarei a serpente para mordê-los* (Am 9,2-3).

Enfim, quem reza no Sl 139 planeja *descer para a mansão dos mortos* a fim de *fugir* de Deus. Ao pensar *em estender-se na mansão dos mortos*, o orante constata que ele *estará* ainda com o SENHOR. Por isso, a presença do SENHOR na *mansão dos mortos* contradiz as crenças da Mesopotâmia e algumas concepções bíblicas que declaram Deus estranho ao mundo dos *mortos* (cf. Eclo 16,17). O orante do Sl 139, contudo, se separa dessas concepções que declaram que o SENHOR é estranho ao mundo dos *mortos*.

Acaso, pode alguém esconder-se em lugares secretos, sem que o SENHOR o veja e o encontre (cf. Jr 23,24)? Neste sentido, mesmo que o orante descesse à *mansão dos mortos*, ele encontrará Deus, pois, este o teria precedido (cf. Jó 26,6; Pr 15,11). Quando se sabe que a *mansão dos mortos* era para o israelita o lugar da ausência divina (cf. Sl 6,6; 88,6-13), pode-se avaliar melhor a intuição muito ousada e inovadora de quem reza no poema do Sl 139.

¹⁸⁸ Cf. PARRA SÁNCHEZ, Tomás. *Palavras Bíblicas*, p. 52.

¹⁸⁹ Cf. GRUEN, Wolfgang. *Pequeno Vocabulário da Bíblia*, p. 46.

Deus pode ir ao encontro do homem, até mesmo na morte. Dessa forma, tudo que é dito no Antigo Testamento sobre a ausência de Deus na *mansão dos mortos* muda completamente.

Resumindo: uma vitória sobre a morte é possível. Mesmo na morte, o homem não escapa do SENHOR. Por isso, o orante não escaparia de Deus. A fuga é-lhe impedida. Provavelmente, tem-se aqui um dos embasamentos, em que a crença na vida eterna pode nascer e florescer. Em virtude disso, compreende-se o anúncio de Cristo descido, à *mansão dos mortos*.

Na linguagem bíblica, *céu* e *a mansão dos mortos* designam a totalidade do universo ordenado, o resultado da *criação* realizada por Deus (cf. 2Mc 7,28). As polaridades *céu* e *mansão dos mortos* formam a figura de pensamento chamada de merisma, que consiste em exprimir a totalidade mencionando as partes, normalmente os extremos.¹⁹⁰ Assim sendo, a presença divina permanece em todos os lugares, tanto no *céu*, como na *mansão dos mortos*, *no abismo* ou *submundo*.

2.7.3 A terceira tentativa de fuga da onipresença divina

9a *Caso levantasse as asas da aurora,*

9b *e residisse no confim do mar.*

No v. 9a o orante pretende *levantar as asas da aurora* para transportar-se ao *confim do mar* a fim de escapar do SENHOR. Mais uma vez uma atitude inconcebível e adventícia para *fugir* de Deus! O que significa de fato e simbolicamente esta postura?

¹⁹⁰Cf. SILVA, M. D. Cássio. *Leia a Bíblia como literatura*, p. 34-35.

A raiz verbal *levantar, carregar, transportar, tomar* (נשא) é apresentada na ação verbal do imperfeito, do Piel, como primeira pessoa do singular. Na versão desta pesquisa optou-se pelo infinitivo *levantar* para a tradução dessa raiz verbal que aparece por seiscentos e cinquenta e cinco vezes na Bíblia Hebraica, sendo quarenta e nove vezes no Saltério.

A expressão *as asas da aurora* (כנפי־שחר) é formada pelo substantivo feminino *asa* (כנף) no construto do masculino plural seguido pelo substantivo masculino singular *aurora* (שחר). É interessante ressaltar que a expressão: *as asas da aurora*, precede o verbo *levantar* e, parece determinar o verbo *levantar* que é mais comum.

Para Lelièvre e Maillot, os v. 9a-9b, são uma evidente alusão à mitologia e aos cultos egípcios e assírio-babilônicos; mais ou menos mágicos.¹⁹¹ Isto é, a expressão *levantar as asas da aurora* remete à atitude e prática de divinização da parte homem.

O verbo *residirei* (אֶשְׁכֵּן) apresenta a forma da primeira pessoa do singular da ação verbal do imperfeito da raiz verbal (שכן), do Piel. Essa raiz verbal aparece por cento e vinte nove vezes na Bíblia Hebraica.¹⁹²

A expressão *no confim* (בְּאַחֲרִית) é formada pela preposição *no* (ב), seguida pelo substantivo feminino *confim* (אַחֲרִית). Esse substantivo tem sessenta e uma presenças na Bíblia Hebraica, sendo cinco ocorrências no Saltério.

O termo *mar* (יָם) é um substantivo masculino singular que aparece por trezentas e noventa e seis vezes na Bíblia Hebraica, sendo trinta e oito vezes no Saltério. Na tradição bíblica o *mar* aparece como *criação* de Deus (cf. Gn 1,10.22.26.28; Sl 33,7), mas também

¹⁹¹ Cf. LELIÈVRE, André.; MAILLOT, Alphonse. *Les Psaumes*. Chant d'amour 76 à 150, p. 412

¹⁹² Existe ainda um substantivo formado pelas mesmas consoantes (שכן); significando habitante, morador. (Cf. LISOWSKI, Gerhard. *Konkordanz Zum Hebräischen Alten Testament*, p. 1433).

como o *reino das forças hostis à criação divina* (cf. Jó 7,12 Sl 65,8; 69,3.16; 74,13; 89,10; Is 27,1). É interessante perguntar pelo seu significado.

A concepção segundo a qual o *mar* é o *domínio* das *forças inimigas* de Deus, é apresentada no texto de Isaías nestes termos: *naquele dia, o SENHOR punirá, com a sua espada dura, grande e forte a Leviatã, serpente escorregadia, Leviatã, serpente tortuosa, matará o monstro que habita o mar* (Is 27,1). Desta forma, a expressão: *residir no confim do mar* traz consigo uma realidade assustadora e sem igual.

O *mar* é grande, imenso e vasto; induz ao perigo, destruição, pavor e medo! Ela é citada como símbolo para representar as *forças hostis* ao SENHOR, embora *dominadas* por Ele (cf. Ex 14; Is 51,10; Sl 77,17-20; Ap 21,1).¹⁹³ Neste sentido, o Sl 24,1-2 clama à supremacia e à soberania do SENHOR sobre todo o universo: *do SENHOR é a terra e o que nela existe [...]. Ele próprio fundou-a sobre os mares e firmou-a sobre os rios.*

No mais, é preciso ressaltar que no Novo Testamento Jesus, *pisoteia e vence o mar* símbolo do *mal* (cf. Mc 4,35-41; 6,45-52) relembrando as *antigas travessias do mar* (cf. Ex 14,15-22) e sua extensão ao Rio Jordão (cf. Js 3,13-17; 2Rs 2,8.14). Afinal, a visão dos israelitas sobre as origens do mundo proporciona uma divindade criadora suprema sem igual, nem rival. “Essa visão israelita sobre as origens é da esperança”¹⁹⁴.

Sob o ponto de vista geográfico, os dois pontos extremos do horizonte são indicados com clareza: a *aurora* é o extremo oriental onde se dá a *aurora* do sol, *no confim do mar* e se encontra com o ocidente onde o *mar* encontra seu fim. De qualquer forma, trata-se de *fugir* da presença divina. Mas, Deus está tanto no extremo leste como no extremo oeste.

¹⁹³ Cf. PARRA SÁNCHEZ, Tomás. *Palavras bíblicas*, p. 66

¹⁹⁴ McKENZIE, L. John. *Os grandes temas do Antigo Testamento*, p. 92.

Resumindo: o emprego da metáfora *levantar as asas da aurora* (v. 9a) traz à imaginação a ideia de fuga mágica.¹⁹⁵ Metáfora é uma figura estilística que associa a “correlação imprópria de termos que não se correspondem em nível racional, produzindo assim reação de estranheza”¹⁹⁶.

Nesta perspectiva, Mannati assinala que *levantar as asas da aurora para residir no confim do mar* não é apenas uma simples expressão poética; *a aurora alada* é tida como pessoa, como divindade, por isso, suspender-se nela é aceitar ser conduzido ao mundo infernal.¹⁹⁷ Imagina-se que o orante deseja transportar-se para bem longe do SENHOR, até ao mundo infernal. Assim, quem reza nesse poema planeja vencer os limites espaciais às quais são submetidas a vida humana a fim de esquivar-se da presença divina. Mas, ele é alcançado pelo SENHOR.

2.7.4 O fracasso das tentativas de fuga de Deus.

10a *Também ali, tua mão me conduziria,*

10b *e tua direita me agarraria.*

A expressão *também lá* (אֲשֶׁר־שָׁם) é formada pelo advérbio *também* (אֲשֶׁר); seguido pelo advérbio *lá* (שָׁם). Essa expressão é a chave de leitura para compreender o fracasso da fuga de quem reza nesse poema uma vez que as três tentativas do fiel de se subtrair ao alcance de Deus redundam em frustração. Com efeito, o Sl 24,1 afirma que o *SENHOR tudo encerra* (Sl

¹⁹⁵ Cf. WEISER, Artur. *Os Salmos*, p. 630.

¹⁹⁶ Cf. SIMIAN-YOFRE, Horácio. Diacronia: os métodos histórico-críticos. In: SIMIAN-YOFRE, Horácio. *Metodologia do Antigo Testamento*, p. 98.

¹⁹⁷ Cf. MANNATI, Marina. *Para rezar os Salmos*, p. 73.

24,1). Quer dizer, não há espaço, lugar, ambiente onde Deus não está presente. Mas, por que tantas agitações do orante para subtrair-se do SENHOR?

A expressão *tua mão* (יְדְךָ) é formada pelo substantivo feminino singular (יָד), seguido pelo sufixo da segunda pessoa do masculino singular (ךָ). O substantivo *mão* (יָד) tem mil seiscentas e dezessete presenças na Bíblia Hebraica, sendo noventa e quatro presenças no Saltério.

A palavra hebraica (יָד) abarca uma rica e ampla conceituação na tradição bíblica.¹⁹⁸ Menciona-se aqui a *mão* de Deus. Trata-se de uma visão antropomórfica atribuindo formas e ações humanas a Deus. Quais são as conotações deste termo clássico da antropologia bíblica?

Na maioria dos textos paralelos nos quais *mão* refere-se a Deus trata-se tanto de seu *agir salvador* em favor dos *pobres* (cf. Sl 31,6.16; 37,24; 73,23; 78,42; 89,14; 136,12 138,7) como de seu *poder* para *enfrentar*, *ferir* os *inimigos* (cf. Ex 3,19; Sl 21,9; 81,15; 106,26; Is 11,15; Ez 36,7; Mq 5,8). Ainda, a *mão* de Deus refere-se às *obras* que Ele *realizou* (cf. Sl 8,7; 92,5; 95,4-5; 102,26; 104,28; 109,27; 138,8; 143,5; 145,16).

Além disso, “no Antigo Testamento estender a *mão* é o gesto de alguém que tem poder. Quando Deus estende a mão, isto pode significar doença, praga, morte para os inimigos de Israel (cf. Ex 3,20; Sl 21,9)”¹⁹⁹.

No mais, em relação à expressão *mão direita* de Deus, Schroder e Staubli explicam: “no Oriente Próximo, com o passar do tempo, a mão direita de Deus, a que abençoa e que,

¹⁹⁸ A mão é sinônimo de “ poder, autoridade, castigo e dinamismo[...]. Com seus ademanes se mostra ameaça, cólera, alegria, petição, juramento e consagração (cf. Mq 7,16; Is 10,32; 55,12; Jr 2,37; Pr 14,21) e também escárnio, medo e gestos rituais ou conjuros para proteger-se do mal (cf. Sf 1,15)” (PARRA SÁNCHEZ, Thomas. *Palavras bíblicas*, p. 66)

¹⁹⁹ Cf. GRUEN, Wolfgang. *Pequeno Vocabulário da Bíblia*, p. 47.

sobretudo traça o destino, tornou-se o símbolo do Deus Altíssimo, uma ideia que os judeus também atribuíram ao SENHOR”.²⁰⁰ Ainda, segundo esses autores:

a mão é sinônimo de poder, violência e arbitrariedade. No entanto, é sempre o SENHOR, como poder último que julga esses poderes. Ele é que entrega Canaã nas mãos de Israel, Israel nas mãos dos filisteus, ou o Egito nas mãos dos assírios; na História, sua mão domina os poderosos e os impotentes.²⁰¹

Assim, nas tradições relativas à história do povo de Israel, a *mão direita* e o braço de Deus são lembrados como um *ato libertador*: num primeiro momento na *libertação* dos *hebreus do Egito* (cf. Ex 3,19-20; 6,7; 7,4; 14,21-31), e num segundo momento a *mão* do SENHOR foi de novo experimentado no *retorno do exílio da Babilônia* (cf. Is 59,16; 62,8; 63,5. 12).

No Sl 139,10a, a expressão *me conduziria* (יְנַחֵנִי) aparece no imperfeito, do Hifil, apresentando a terceira pessoa no feminino singular da raiz verbal (נָחַן), seguido pelo sufixo da primeira pessoa (נִי). Essa raiz verbal traduzida por *conduzir*, *guiar* aparece por quarenta vezes na Bíblia Hebraica, sendo dezoito vezes no Saltério. Observa-se que essa raiz verbal é empregada por duas vezes nesse poema (Sl 139,10a.24b). Ao pesquisar essas presenças, é interessante fazer as seguintes perguntas. Quem está *conduzindo*? Quem está sendo *conduzido*? Por onde? Quais são, portanto, as conotações desse verbo?

Na maioria dos textos paralelos no Saltério, o verbo *conduzir* tem Deus por sujeito. A ação de ser *conduzido* simboliza: cuidado, proteção, liderança, defesa e segurança. Dessa forma, *o justo pede para que o SENHOR o conduza segundo sua justiça* (Sl 5,9), *o SENHOR conduz o fiel pelos caminhos da justiça* (Sl 23,3), *o fiel pede que o SENHOR o conduza por*

²⁰⁰ Cf. SCHROER, Silvia.; STAUBLI, Thomas. *Simbolismo do Corpo na Bíblia*, p. 207.

²⁰¹ Cf. SCHROER, Silvia.; STAUBLI, Thomas. *Simbolismo do Corpo na Bíblia*, p. 211.

vereda plana (Sl 27,11), *o SENHOR conduz o fiel e/ou o justo* (Sl 31,4; 61,3; 73,24; 139,24), *a luz e a verdade de Deus conduzem o fiel* (Sl 40,3), *Deus conduz Israel a Edom* (Sl 60,11; 108,11), *Deus conduz Israel como um rebanho* (Sl 77,21), *o SENHOR conduz seu povo com uma nuvem* (Sl 78,14), *o SENHOR conduz seu povo com segurança* (Sl 78,53), *o SENHOR conduz seu povo com mão sábia* (Sl 78,72), *o SENHOR conduz seu povo ao porto desejado* (Sl 107,30), *a mão do SENHOR conduz o fiel* (Sl 139,10), *o justo pede que o bom espírito do SENHOR o conduza* (Sl 143,10).

Acolhendo essas conotações, o verbo *conduzir* indica a *proteção* e a *ajuda*; prerrogativas do Deus soberano de Israel. Também nota-se que o verbo *conduzir* e o termo *pastor* pertencem ao mesmo campo semântico. Assim, a tradição bíblica aplica frequentemente ao SENHOR Deus de Israel a imagem ou o título de *pastor* (Sl 23,1; 28,9; 78,71-72; 80,2).²⁰² Assim, o pensamento da *condução* divina consola o orante, pois, a presença do *bastão* e do *cajado* do *pastor* tranquiliza as *ovelhas*.

Voltando ao Sl 139 a expressão *me agarraria* (וְתִאָּחַזֵּנִי) é formada pela conjunção (וְ), seguida pela raiz verbal (אָחַז) do imperfeito da terceira pessoa no feminino singular no Qal, que por sua vez, é seguida pelo sufixo da primeira pessoa do singular (נִי). A raiz verbal (אָחַז) traduzida por *agarrar*, *apoderar-se* tem sessenta e seis presenças na Bíblia Hebraica, sendo sete presenças no Saltério.²⁰³

Considerando o que foi dito, o v. 10b sugere a ideia da generosa *mão divina*, que *protege, sustenta*; possibilitando a confiança, mesmo estando em perigo de morte diante das *forças inimigas*: sociais, políticas, econômicas e religiosas. Convém lembrar que em oposição

²⁰² O conceito do pastor percorre as Sagradas Escrituras desde Abraão até Jesus Cristo (Cf. ELLIS. F. Peter. *Os Homens e a Mensagem do Antigo Testamento*, p. 223).

²⁰³ Existe ainda um substantivo formado pelas mesmas letras (אָחַז). O significado desse último é segurando (Cf. LISOWSKI, Gerhard. *Konkordanz Zum Hebräischen Alten Testament*, p. 47-48).

à *mão protetora e libertadora* do SENHOR, alguns textos paralelos fazem alusão à *mão violenta e sanguinária* dos ímpios (cf. Gn 4,8; Pr 6,17).

Resumindo: no poema do Sl 139,10a-10b, o orante evoca a *mão direita* do SENHOR como sendo algo que dá segurança. Parece aqui que os braços do SENHOR são de grandeza supercósmica. A *mão direita* do SENHOR intervém! Dessa forma, as tentativas do orante para *esquivar-se* de Deus terminam em fracasso. Diante da aparente perseguição orquestrada pelo SENHOR, o fiel do Sl 139 parece chegar a uma grande verdade: a onisciência e a onipresença divina *tudo abarca*.

Portanto, a expressão *tua mão me conduziria* (v. 10a) parece evocar a ideia de *rendição* do orante. Esse último percebe que as tentativas de fuga são ilusórias, frustradas. Que constatação do devoto do Sl 139! Quão fracassadas são essas tentativas de fuga! A grande verdade é que ele descobriu estar sempre envolvido pelo SENHOR em todos os momentos e situações. Pelo veredicto materializado pela *mão*, Deus redefine as condições de vida do orante. Isto é, o SENHOR o alcança pela *mão direita*.

Assim, não há como *esconder-se* do SENHOR. Neste sentido, o *cerco* (v. 5a) é tido como uma soma de gestos de amor de Deus para protegê-lo. Assim, a expressão: *tua direita me agarraria* pode ser entendida também como: *tua direita abraçaria*. Supõe-se aqui a existência de uma profunda relação de amizade entre ambos.

Afinal, no v.10b o orante confessa sua rendição: *tua direita me agarraria!* É como se ele dissesse: minha vida depende de tua *mão* generosa. Desta forma, v. 10b mostra que o que parecia ser uma investida brutal, é na realidade um *gesto de amor*, uma *afeição divina*. Nada, nem mesmo a *mansão dos mortos* e/ou o *abismo* pode separar o orante do Sl 139 do amor com o qual o SENHOR o *envolve*.

2.7.5 O resultado do fracasso das tentativas de fuga: o refúgio nas trevas.

- 11a *E disse: a treva certamente me cobrirá;*
 11b *e a noite uma luz, ao meu redor!*
 12a *Também a treva não escurecerá diante de ti,*
 12b *e a noite ilumina como o dia,*
 12c *Como a treva, assim é a luz.*

A expressão *e disse* (וַיֹּאמֶר) é formada pela conjunção (ו) seguida pela raiz verbal (אמר) do imperfeito da primeira pessoa do singular, do Qal. Essa raiz verbal traduzida por *pensar*, *dizer* aparece por cinco mil duzentas e oitenta e sete vezes na Bíblia hebraica.²⁰⁴ Na versão aqui apresentada opta-se pelo verbo *dizer*. Imagina-se que a expressão: *e disse* pode ser compreendida como a introdução de uma declaração emocionalmente carregada que conclui as reflexões anunciadas nos v. 7a-10b.

Nos v. 7a-10b o orante afirma que a proximidade do SENHOR não constitui uma ameaça para ele. Por isso, tanto o *cerco* (v. 5a) quanto a *mão posta sobre ele* (v. 5b), não são sinônimos de opressão divina. Assim, *fugir* não é seu verdadeiro desejo. Quem reza aqui está ciente que o SENHOR o *conduz* e o *protege* (v. 10a-10b; Sl 73,23).

A expressão *certamente a treva* (וְחֹשֶׁךְ כַּאֲשֶׁר) é formada pelo advérbio (כַּאֲשֶׁר), seguido pelo substantivo masculino singular (חֹשֶׁךְ). Esse substantivo traduzido por *treva* aparece oitenta vezes na Bíblia Hebraica sendo treze vezes no Saltério. Na maioria dos textos paralelos, a

²⁰⁴ Existe ainda um substantivo e um verbo formado pelas mesmas letras (אמר). O significado do substantivo é: discurso, expressão; enquanto do verbo é vangloriar-se (Cf. LISOWSKI, Gerhard. *Konkordanz Zum Hebräischen Alten Testament*, p. 109-124).

treva é tida como símbolo de *forças hostis de morte e destruição* (cf. Is 5,30; Sl 35,6; 88,7 107,10; Lm 3,2. 6).

A expressão *me cobrirá* (יִשְׁפֹּןִי) é formada pela raiz verbal (שׁוּן) no imperfeito da terceira pessoa do singular masculino, seguida pelo sufixo da primeira pessoa do singular (י). Essa raiz verbal traduzida por *cobrir* aparece por quatro vezes na Bíblia Hebraica sendo uma vez no Saltério.

A expressão *noite* (לַיְלָה) é formada pela conjunção (ל), seguida pelo substantivo masculino singular *noite* (לַיְלָה). Esse substantivo aparece por duzentas quarenta e duas vezes na Bíblia Hebraica.

Nos textos paralelos o vocábulo *noite* é símbolo do *tenebroso* e do *maligno*, podendo também prenunciar o *fim* da pessoa e da vida (cf. Sl 6,7; 91,5; Jó 7,3; Sb 17;13-14).²⁰⁵ Por isso, o prolongamento da *noite* é sinal de *castigo* (cf. Jl 2,2; Sf 1,15; Am 5,18-20). Além disso, no Novo Testamento a *noite* é descrita como um *poder negativo* que *destrói* o ser humano (cf. Lc 22,53; Jo 3,2; 9,4; 11,10; 12,35; 19,39). Contudo, sua dissipação total indica a chegada dos *tempos messiânicos* (cf. Ap 21,25).

No Sl 139, o devoto ao imaginar ser invadido pela *treva* confessa que o SENHOR ainda está com ele. Pois, a *noite* e/ou a *treva* é luminosa e transparente como o *dia* na presença do SENHOR (cf. Mq 7,8; Sl 27,1; 119,55. 62; Is 26,9;). Desta forma, o SENHOR pode inverter a situação tenebrosa a qualquer momento e situação. Compreende-se que nem a *treva*, nem a *noite*, poderão *esconder* o orante do olhar de Deus. Ou seja, nada está *imperceptível* e *invisível* aos olhos do SENHOR.

²⁰⁵ Cf. PARRA SÁNCHEZ, Tomás. *Palavras bíblicas*, p. 75.

Parece que Sl 139,7a-12c lembra os relatos da fuga de Elias no deserto de Judá (cf. 1Rs 19,1-8) e de Jonas que procurava *escapar* de Deus *fugindo* para Társis, uma terra pagã. Mas, mesmo assim esse último encontra o SENHOR após a *fuga* (cf. Jn 1-3).

Resumindo: é inútil pretender *esconder-se* de Deus Neste sentido, no livro de Jó se lê: *porque seus olhos acompanham o proceder de cada um e ele olha todos os seus passos. Não há trevas, nem sombras espessas, onde possam esconder-se os malfeitores* (Jó 34,21-22). Assim, o Sl 139 afirma que Deus *vê* perfeitamente em plenas *trevas*. Seu *conhecimento* e seu olhar *transcende* a distinção cósmica de *luz* e *treva*, de *dia* e *noite*.

2.7.6 Considerações finais

Na presença do Deus onisciente e onipresente as hipotéticas tentativas de fuga do orante redundam em fracasso. Desta forma, os v. 11a-12c mostram que ainda que esse último desejasse convidar as *trevas* para encobri-lo com um manto a fim de torná-lo magicamente invisível aos olhos de Deus; não haveria *treva* alguma que sua presença não pudesse *iluminar*. Neste sentido, se lê na pericópe de Isaías 45,7: *Eu formo a luz e crio as trevas, asseguro o bem-estar e crio a desgraça: sim eu, o SENHOR, faço tudo isso*. Também, na mesma perspectiva Amós declara: *Ele que faz as Plêiades e o Órion, que transforma as trevas em manhã, que escurece o dia em noite que convoca as águas do mar e as despeja sobre a face da terra, SENHOR seu nome* (Am 5,8).

Grosso modo, o orante descobre que diante da majestade do SENHOR a *treva* não é *tenebrosa*, mas se transforma em *luz*. Quem reza nesse poema faz a experiência do *domínio* de Deus sobre as realidades *temporais* e *espaciais*.

CAPÍTULO III: Criado pelo Deus onipotente

3.1 Considerações iniciais

Este capítulo tem por objetivo apresentar a atividade criadora de Deus em relação à gênese da vida do orante. Deus é apresentado como aquele, cujo agir e sabedoria suplantam tudo. Serão estudados os principais conceitos antro-po-teológicos.

V. 13a-16c apresentam uma série de ideias com menções e referências ao corpo humano e sua constituição. Imagina-se que Deus *tenha criado e tecido* o orante *no útero materno*. Além disso, v. 18b parece apresentar a mensagem central, tanto dessa terceira estrofe como do conjunto do Sl 139. Isto é, a confissão da relação pessoal e particular do orante com Deus, ou seja, quem aqui reza fala de sua relação com Deus como sendo a experiência de amizade entre duas pessoas. A situação parece evocar o conceito de Aliança. Quer dizer, a Aliança de Deus com o indivíduo e/ou com Israel.²⁰⁶ Convém ressaltar que cada uma das três primeiras estrofes (v. 1b-6b.7a-12c.13a-18b) literárias oferece um pensamento bem estruturado e terminado. Com efeito, em cada estrofe, a parte final apresenta a voz do orante em relação a uma situação concreta, referente à experiência de Deus.

²⁰⁶ Cf. WESTERMANN, Claus. *Teologia do Antigo Testamento*, p. 9-10.

3.2 Tradução do texto hebraico: a terceira estrofe

O texto hebraico do poema do Sl 139,13-18 apresenta algumas dificuldades, sobretudo, no que se refere à reconstituição do texto provavelmente mais original. Sobretudo o estudo da crítica textual irá ajudar a ter mais clareza a respeito do que existe desde o início no Sl 139 e do que foi acrescentado posteriormente.

- 13a *Porque tu criaste meus rins,*
 13b *tecias-me no útero da minha mãe.*
 14a *Louvo-te, porque há coisas assombrosas,*
 14b *fui separado maravilhosamente*
 14c *maravilhosas são tuas obras,*
 14d *e conheces bem minha alma.*
 15a *Minha ossada não foi escondida de ti,*
 15b *Quando fui feito no esconderijo,*
 15c *tecido nas profundezas da terra,*
 16a *teus olhos viram meu embrião,*
 16b *e, em teu livro, todos os meus dias foram inscritos,*
 16c *Os dias que foram criados,*
 16d *quando nem existia o primeiro deles.*
 17a *E para mim: quais preciosos foram os teus propósitos, o Deus!*
 17b *Que numerosos a soma deles!*
 18a *Contá-los: serão mais do que areia,*
 18b *Acordei e ainda estou contigo!*

3.3 Justificativa dos limites da terceira estrofe

A atividade criadora do SENHOR é a razão fundamental da onisciência divina descrita nos versículos anteriores. Descreve-se aqui uma embriologia elementar, cheia de fantasia. O orante modifica o tom do pensamento passando do monólogo (v. 7a-10b) à confissão de fé, carregada de sentimento de temor e admiração às obras de Deus.

A meditação leva o orante a reconhecer que foi o SENHOR quem *lhe deu a vida* e *lhe formou o corpo*, pois foi ele que *definiu seus dias* antes de existirem ‘na realidade (v. 13a-16c)’. Sua vida, tanto no seu início como no seu decorrer, é contemplada pelo olhar *conhecedor* de Deus. Mesmo quando ainda não tinha *nascido*, o SENHOR já o *conhecia* e o escreveu *no livro da vida*.

V. 16a-16c apresentam o *conhecimento* antecipado que o SENHOR tem do curso da vida do orante, desde seu *começo* até seu *fim*. Parece que nada escapa do *domínio* de Deus. Por isso, a presença divina transcende todos os momentos da vida do homem. É importante ressaltar o paralelo em relação à presciência do SENHOR nos v. 1b-6b e nos v 15a-16d, uma vez que o último pré-histórico. Além disso, o orante apresenta o *conhecimento* prévio que Deus tem do seu interior (v. 13a-13b). Isto é, antes que foi *formado no útero materno*, o SENHOR já o *conhecia*.

Após seu nascimento, ele continua sendo *conhecido* pelo Criador. Imagina-se que Deus *conheça* os *dias* da vida do homem, os quais estão *inscritos num livro* (Sl 56,9; Sl 69,29). Provavelmente, a expressão *contigo* (v. 18b) sublinha o grau de comunhão entre o SENHOR e o devoto. Assim, quem reza no Sl 139,13a-18b confessa a familiaridade com o Deus criador do homem.

3.4 Análise literária da terceira estrofe

O conteúdo do Sl 139,13a-18b pode ser elucidado pela análise da forma literária. Para este fim, baseia-se nas pesquisas existentes na área.²⁰⁷ Tem-se o seguinte resultado: os v. 13a-16d formam a introdução e descrevem a criação do orante por Deus. Em seguida, os v. 17a-17b constituem o centro da unidade e apresentam o mistério dos desígnios divinos. Por fim, os v. 18a-18b formam a conclusão, onde o orante confessa sua reação, a qual consiste na entrega serena a Deus. Essa estrutura apresentada em três momentos é retomada no quadro abaixo.

Primeiro momento	Segundo momento	Terceiro momento
v. 13a-16d	v. 17a-17b	v. 18a-18b
Prelúdio	Corpo da estrofe	Conclusão da estrofe
O Deus criador do orante	O mistério da onisciência divina	A rendição do devoto diante da onipotência criadora de Deus

3.5 Estrutura da terceira estrofe

Para identificar a estrutura desta estrofe procurou-se apoiar no esquema apresentado no quadro acima. Num primeiro momento, trata-se do prodígio da gênese do orante (v. 13a-16d). Num segundo momento, quem reza aqui proclama a grandeza e o número dos *pensamentos* indevassáveis de Deus (v. 17a-17b). Enfim, mesmo não tendo conseguido *enumerar*,

²⁰⁷ Cf. HOLMAN, Jan. The Structure of Psalm CXXXIX. In *Vetus Testamentum*, p. 300.

desvendar esses *pensamentos*, o fiel descobre que ainda está com Deus. Ele percebe que está sempre na presença e na companhia amorosa do SENHOR (v.18a-18b).

Nos v. 13a-18b, em geral é Deus quem age, sobretudo, como *criador*. Com isso, percebe-se que v. 13a-13b iniciam um novo tema, justamente o da criação do homem.

Os v. 13a-16d constituem a primeira seção no Sl 139, onde é apresentado o agir e o poder criador divino. Esses versículos parecem ser um pequeno hino que louva a Deus pela criação do homem. Alguns verbos descrevem a ação criadora de Deus: *criar, tecer, fazer*.

Os v. 17a-17b formam a segunda seção onde é apresentada a confissão do orante, em tom de espanto e de temor. Quem reza aqui proclama a grandeza e o número *incalculável* dos *pensamentos* divinos.

Os v. 18a-18b constituem a terceira seção, onde se observa o tom de intimidade pessoal com e a confiança no SENHOR por parte de quem reza aqui.²⁰⁸ O devoto fala de sua experiência com Deus, servindo-se da linguagem metafórica para expor sua meditação. Por meio de um monólogo, o orante afirma que o SENHOR o *conhece* intimamente. Imagina-se que o orante esteja pasmo diante do governo divino no que se refere aos acontecimentos e às realidades, sentindo-se abrigado e acolhido pelo SENHOR.

Com efeito, nos v. 18a-18b, o orante parece fazer uma pausa, a fim de declarar sua pertença e dependência de Deus. Tal declaração ganha caráter de uma confissão, capaz de finalizar o pensamento. *O homem é obra e imagem de Deus* (Gn 1,27). Para o fiel, os sentimentos de pequenez e de quietude são os mais adequados diante do mistério da onipotência criadora de Deus. No mais, o estudo da estilística de v. 13a-18b traz, no quadro abaixo, uma descrição das diversas figuras literárias encontradas neste poema.

²⁰⁸ O advérbio *novamente* parece reforçar a ideia da intimidade do devoto com o SENHOR.

Figuras de pensamento	Expressões e versículos
Antropomorfismo	<i>tecias-me</i> (v. 13b)
Paralelismo por oposição	<i>minha ossada</i> (v. 15a) <i>meu embrião</i> (v. 16a)
Paralelismo sinonímico	<i>porque tu criaste meus rins</i> (v. 13a) <i>tecias-me no útero da minha mãe</i> (v. 13b) <i>quando fui feito no esconderijo</i> (v. 15b) <i>tecido nas profundezas da terra</i> (v.15c)
Metáfora	<i>tecido nas profundezas da terra</i> (v. 15c)

3.6 O rosto de Deus revelado na terceira estrofe

3.6.1 Criado e tecido pelo SENHOR

13a *Porque tu criaste meus rins;*

13b *tecias-me no útero da minha mãe.*

A terceira estrofe no Sl 139 apresenta o deslumbrante tema da criação do homem por Deus.

A raiz verbal *criar* (קָנָה) é apresentada na ação verbal do perfeito do Qal, na segunda pessoa do masculino singular (קָנִיתָ). Essa raiz verbal aparece cinco vezes na Bíblia Hebraica (Gn 14,19.22; Dt 32,6; Sl 139,13; Pr 8,22). Existe uma segunda raiz verbal formada pelas

mesmas três consoantes, com o sentido de *adquirir*. Contudo, este verbo não ganharia sentido na formulação de v. 13a.

Nos textos paralelos, a raiz verbal (קנה) se refere à ação criadora de Deus, sobretudo em relação ao céu, à terra e seus habitantes. No caso, *Melquisedec bendiz o Deus de Abrão que criou o céu e a terra* (Gn 14,19); e *Abrão levanta a mão diante do Deus Altíssimo que criou o céu e a terra* (Gn 14,22). Num outro pensamento, *o SENHOR criou e formou Israel* (Dt 32,6).

A expressão *meus rins* (כְּלִי־יָ) é formada pelo substantivo feminino plural do construto (כְּלִי־יָ), seguido pelo sufixo da primeira pessoa do singular (י). Esse substantivo aparece por trinta e uma vezes na Bíblia Hebraica, sendo que cinco vezes no Saltério.

Em geral, *os rins* designam um *órgão físico* do homem (Jr 11,20; Pr 23,16) ou do animal (Ex 29,13; Is 34,6). No entanto, quais são as conotações simbólicas deste órgão interno?

No sacrifício dos animais, durante o culto em Israel, *os rins* são oferecidos como a parte mais importante (Ex 29,13.22; Lv 3,4-5.10.15; 4,9; 7,4; 9,10.19).

Em relação ao homem, *os rins* são tidos como sede dos sentimentos sutis como emoção, reação e afeição (Jó 19,27; Sl 73,21; Pr 23,16).²⁰⁹ Com efeito, no pensamento bíblico, *os rins* constituem o lugar, *onde* o caráter ético-moral do homem é testado por Deus (Sl 7,10; 16,7; Jr 12,2).²¹⁰ Também lê-se em Jr 12, 2-3 a frase: *Estás perto de sua boca, mas longe de seus rins. Mas tu, SENHOR, me conheces e me vês, provaste o meu coração, que está contigo*. Enfim, *os ímpios* têm *seus rins* longe de Deus, e não praticam a Lei.

Para os israelitas, *os rins* se referem tanto à esfera dos *sentimentos humanos* como à *atitude ético-moral*; por isso, são objeto do *inquérito* divino. Neste sentido, Schroer e Staubli afirmam:

²⁰⁹ Cf. LELIÈVRE, André; MAILLOT, Alphonse. *Les Psaumes*. Psaumes 76 à 150, p. 414.

²¹⁰ Cf. BOOIJ, Thijs. Psalm CXXXIX. In: *Vetus Testamentum*, p. 6.

no mais das vezes os orantes e as orantes dos salmos colocaram os rins como lugar do sentimento, ao lado do coração, já reconhecido como sede do entendimento [...]. A integridade de uma pessoa era comprovada pela integridade do coração e dos rins, vale dizer, da razão e do sentimento. O próprio Deus assume o teste de probidade e coloca ambos os órgãos em um forno como se fossem barras de ouro ou de prata, a fim de constatar se também eles, com intenções enganosas, não se misturaram com a ganga inferior. Essa imagem tirada da linguagem do fundidor aparece, não raro, nos salmos, onde os orantes mesmos são aqueles que, na certeza de sua integridade, desafiam SENHOR a prová-los: Examina-me, SENHOR, submete-me à prova, faze passar pelo fogo meus rins e meu coração (cf. Sl 26,2).²¹¹

Os v. 13a-18b encerram ideias da criação na imagem do nascimento de um homem particular. O *Criador* da humanidade e ao mesmo tempo de cada homem particular (cf. Is 17,7) é apresentado aqui por meio de uma biologia arcaica. Mas, em que contexto o devoto chega a isto?

Ao que parece, ele está envolvido num inquérito judicial e assevera sua inocência (v. 19-24).²¹² Com efeito, “no contexto do exame de consciência, compreende-se que o devoto nomeie em primeiro lugar como criados pelo SENHOR os *rins*, órgão altamente sensível do conhecimento da culpa”²¹³. Isso posto, parece que Sl 139 apresenta o “ contexto do culto como preparação à decisão do julgamento divino”²¹⁴. Surgem aqui elementos elucidativos acerca do contexto vital do Sl 139 que pode ser situado no culto divino onde se realiza a crise. Quer dizer:

A sentença divina sobre a salvação e condenação. Na presença do SENHOR e da sua ação salvífica, ativada na representação sacra revela-se a sua justiça [...]. O protesto de inocência apresenta às vezes a forma da renúncia aos deuses estrangeiros baseada na antiga tradição da comunidade da Aliança (cf. Gn 35,2ss; Js 24,14.23s; Jz 10,16; 1Sm 7,3s) e do distanciamento dos seus adoradores ou dos ímpios (Sl 16,4; 25,1ss; 26,4ss; 31,7; 36,2ss; 40,5; 92,8ss; 101,3ss; 139,21ss; 140,3s.²¹⁵

Os v. 13a-13b trazem o tema da criação do ser humano. O interior deste último, representado pelos *rins*, é formado por Deus, sendo que Deus, como Criador, é comparado a

²¹¹ SCHROER, Silvia; STAUBLI, Thomas. *Simbolismo do Corpo na Bíblia*, p. 93-94.

²¹² Cf. WÜRTHWEIN, Ernest. Psalm 139. In: WOLFF, H. Walter. *Antropologia do Antigo Testamento*, p. 133.

²¹³ WOLFF, H. Walter. *Antropologia do Antigo Testamento*, p. 133.

²¹⁴ WEISER, Artur. *Os Salmos*, p. 628.

²¹⁵ WEISER, Artur. *Os Salmos*, p. 50-51.

um *tecelão*. Não é por acaso que o devoto afirma ser *conhecido* pelo SENHOR (cf. v. 1b-5b); imagina, pois, que Deus *criou* seus *rins* e, portanto, tem domínio sobre este órgão interior. Neste sentido, não somente seus *movimentos* e *propósitos* são *conhecidos* pelo SENHOR, mas também seus *sentimentos* e sua *atitude ético-moral*. Enfim, o SENHOR *possui* os *segredos* e os *desejos* onde se originam da vida do homem. A esse respeito, Wolff comenta a importância dos *rins*:

Os rins são a sede da consciência. Assim Sl 16,7 agradece ao SENHOR por aconselhar o devoto, e até porque os seus rins o castigam durante as noites, i.é, porque a sua consciência o repreende. [...] Mas precisamente como órgão do julgamento correto também eles podem chegar a jubilar (Pr 23,16): *Rejubilam-se os meus rins, quando os teus lábios falam o que é reto*. Assim o interior do corpo com os seus órgãos é, ao mesmo tempo, portador dos movimentos psíquicos e éticos do homem.²¹⁶

Neste sentido, no pensamento israelita, os *rins* representam *a coragem do homem*. O sentimento e, com isso, a consciência se concentram na região dos *rins* (cf. Ex 12, 11; Jó 16,13).²¹⁷

O Novo Testamento recupera o valor desse simbolismo, quando Paulo exorta os membros da comunidade de Éfeso a se prepararem para o combate espiritual: *Portanto, ponde-vos de pé e cingi os rins com a verdade* (Ef 6,14). Ademais, nesta perspectiva, segundo Lucas, o discípulo de Jesus deve estar com os *rins cingidos* e com a *lâmpada acesa, para aguardar com prontidão o retorno do Mestre* (Lc 12,35).

Voltando ao v. 13, a expressão verbal *tecias-me* (תָּסִינִי), provém da raiz verbal סָכַךְ. O verbo apresenta a forma do imperfeito no Qal, na segunda pessoa do masculino singular, seguido pelo sufixo da primeira pessoa do singular (נִי). Esta raiz verbal aparece por vinte vezes na Bíblia Hebraica, sendo que há quatro ocorrências no Saltério.

²¹⁶ WOLFF, H. Walter. *Antropologia do Antigo Testamento*, p. 96-97.

²¹⁷ Cf. HOLMAN, Jan. The Structure of Psalm CXXXIX. In: *Vetus Testamentum*, p. 305-306.

Em Jó 10,11 o verbo aparece com o mesmo significado. Jó diz a Deus: *De pele e carne me revestiste, de ossos e de nervos me teceste*. No contexto do Sl 139, imagina-se, portanto, que o SENHOR *teceu* o orante, quando este ainda estava no *útero materno*. Deus o *criou*, no sentido de tê-lo *formado*.

A expressão *no útero* (בְּרֶחֱם) é formada pela preposição (ב), seguida pelo substantivo feminino singular (רֶחֱם). Esse substantivo tem setenta e duas presenças na Bíblia Hebraica. Dez deles ocorrem no Saltério.

De acordo com a concepção e a fé do Antigo Israel, o *ventre materno* ou *útero materno* pertence a Deus. Neste sentido, o orante pode pensar sobre o *útero* que “Deus não somente criou, mas também tem o poder de fechá-lo ou de abri-lo”²¹⁸. Ana, por exemplo, é *estéril* e pede, em seu desespero, um filho a Deus (1Sm 1,10-13). Somente Deus podia mandar a *gravidez* (Gn 18, 9-15; 21,1-7; 30,1-2 Jz 13,3-5). Quer dizer, o SENHOR envia os filhos, sendo que ele mesmo os *modela* e *forma* no *útero materno*. Além disso, escuta-se de Deus: *Antes mesmo de te modelar no útero materno, eu te conheci* (Jr 1,5).

Resumindo: a misteriosa formação da pessoa no *útero materno* torna-se, para o orante, um pasmo e/ou prodígio, o qual o convida à admiração e à ação de graças. Deus aparece como *tecelão*. É interessante lembrar que, hoje, a biologia celular fala de tecidos orgânicos.

3.6.2 O Deus admirável

- 14a *Louvo-te porque há coisas assombrosas,*
14b *fui separado maravilhosamente,*

²¹⁸ SCHROER, Silvia; STAUBLI, Thomas. *Simbolismo do Corpo na Bíblia*, p. 96.

14c *maravilhosas são tuas obras;*

14d *e conheces bem minha alma.*

A expressão *louvo-te* (לְיָיָהּ) é formada pela raiz verbal *louvar, confessar* (יָדָה) no imperfeito da primeira pessoa do singular, do Hifil, seguida pelo sufixo da segunda pessoa do masculino singular (יָ). Essa raiz verbal aparece por cento e quatorze vezes na Bíblia Hebraica, setenta e sete vezes no Saltério.²¹⁹

Nos textos paralelos nos quais a referida raiz verbal tem por sujeito o homem, distinguem-se duas situações.

Nos casos onde a raiz verbal é traduzida por *louvar*, trata-se da atitude de oração e/ou de reconhecimento do homem diante da bondade e da solicitude divina (Sl 7,18; 9,2; 18,50; 28,7; 30,5.10.13; 33,2; 35,18; 45,18). Todavia, as criaturas também podem *louvar* o SENHOR. Dessa forma, *os céus louvam a maravilha do SENHOR* (Sl 89,6).

Nos casos onde a referida raiz é traduzida por *confessar*, trata-se da atitude de pedido de perdão do penitente na presença do SENHOR (Sl 32,5; Dn 9,20; Lv 5,5).

A expressão *coisas assombrosas* (נִרְאָוֹת) apresenta o particípio feminino plural, do Nifal, da raiz verbal *temer* (יָרָא). Essa raiz verbal aparece por trezentas vinte e duas vezes na Bíblia Hebraica, quarenta e cinco vezes no Saltério.²²⁰

Para a clareza de exposição, é preciso comentar de forma particular o v. 14. Ao ler (נִפְלִי־יָהּ), como Nifal, perfeito da primeira pessoa do singular da raiz verbal (פָּלָה) *ser distinguido (ser separado)*. Porém, lendo a segunda pessoa (נִפְלִי־יָהּ) e (נִרְאָוֹת) a tradução é: *tu te distinguiste e és tremendo*. Em geral a raiz verbal (פָּלָה) é traduzida por *ser distinguindo, ser separado*.

²¹⁹ Existe uma segunda raiz verbal composta pelas mesmas três letras (יָדָה). Esta raiz verbal significa atirar grant(Cf. LISOWSKI, Gerhard. *Konkordanz Zum Hebräischen Alten Testament*, p. 571).

²²⁰ Existe um substantivo composto pelas mesmas três letras (יָרָא). Ele significa com medo (Cf. LISOWSKI, Gerhard. *Konkordanz Zum Hebräischen Alten Testament*, p. 634).

A referida raiz verbal tem quatro presenças na Bíblia Hebraica. Trate-se da *afeição* de Deus com seus *eleitos*. Dessa forma, Moisés diz ao SENHOR: *como se poderá saber que encontramos graça aos teus olhos, eu e o teu povo? Não será pelo fato de ires conosco? Assim seremos distintos, eu e o teu povo, de todos os povos da face da terra* (Ex 33,16). Também no Sl 4,4.9 lê-se: *o SENHOR separou à parte seu fiel [...] e o faz viver em segurança*. É plausível que no Sl 139,14b a expressão *fui distinguido maravilhosamente* implique noções similares. Que as obras de Deus são *maravilhosas*, isso é confessado pelo orante (v. 6a-6b.14a-14b.17a-18a).

Além disso, é importante analisar a quarta parte do v. 14. A expressão *e minha alma* (וְנַפְשִׁי) é formada pela conjunção (ו) seguida pelo substantivo feminino singular do construto (נֶפֶשׁ), seguido por sua vez sufixo da primeira pessoa do singular (י). Esse substantivo aparece por setecentos e cinquenta e cinco vezes no Antigo Testamento e, é traduzido por *respiração*, *vida* e *alma*.²²¹ Qual é o significado da palavra hebraica *nêfesh* na antropologia bíblica?

O relato javista da criação utiliza-a da seguinte forma: *Então o SENHOR Deus modelou o homem com a argila do solo, insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem se tornou uma nêfesh vivente* (Gn 2,7). O que significa aqui *nêfesh*?

A *nêfesh* deve ser compreendida aqui “em conjunto com a figura total do homem e especialmente com sua respiração; por isso, o homem não tem *nêfesh*, mas é *nêfesh*, vive como *nêfesh*”²²². Schroer e Staubli explicam:

A separação entre corpo e alma é totalmente estranha à Bíblia Hebraica, de modo que a alma tratada enquanto grandeza e em si não aparece absolutamente. Com a morte, o sopro e o espírito abandonam o corpo que Deus lhes havia emprestado.²²³

²²¹ Existe ainda uma raiz verbal formada pelas mesmas consoantes (נִפַּשׁ) significando tomar fôlego, tomar alento (Cf. LISOWSKI, Gerhard. *Konkordanz Zum Hebräischen Alten Testament*, p. 943).

²²² WOLFF, H. Walter. *Antropologia do Antigo Testamento*, p. 22.

²²³ SCHROER, Silvia; STAUBLI, Thomas. *Simbolismo do corpo na Bíblia*, p. 49.

Para esses autores, a *nêfesh* “está indissoluvelmente ligada ao único corpo e a todas as suas bem-aventuranças e desventuras, credibilidades, misérias, haveres e inimizades”²²⁴.

Segundo Parra Sánchez, o conceito hebraico *nêfesh* reflete a situação humana da pessoa e indica o eu mesmo do indivíduo; mais que um elemento do ser, é uma dimensão e uma forma em que a pessoa se manifesta (Gn 2,7; 2Sm 1,9; Am 6,8).²²⁵

O v. 14d diz literalmente: *minha alma (é que sabe muito) o sabe muito bem*. Com efeito, o orante já descreveu Deus como quem tem *um conhecimento superior, o qual não se consegue alcançar* (v. 6a-6b). Por isso, a fim de evitar uma contradição interna no poema convém traduzir essa quarta parte do v. 14 da seguinte forma: *E conheces bem minha alma*. Essa tradução tem sentido e parece convincente uma vez que Deus é apresentado no Sl 139 como aquele que tudo *conhece* da vida do homem.

O fiel na condição de criatura sente temor diante do agir extraordinário do SENHOR. Por isso, *louva* a Deus pela sua onisciência e onipotência que não têm nem limite, nem medida. Deste modo, ao contemplar sua própria existência que se insere no mistério das obras divinas, o orante se vê profundamente *conhecido* pelo SENHOR.

3.6.3 O mistério da vida humana conhecido por Deus

15a *Minha ossada não ficou escondida a ti,*

15b *quando fui formado no esconderijo;*

15c *fui tecido nas profundezas da terra.*

16a *Teus olhos viram meu embrião.*

16b *E no teu livro todos os meus dias foram inscritos;*

²²⁴ SCHROER, Silvia.; STAUBLI, Thomas. *Simbolismo do corpo na Bíblia*, p. 90.

²²⁵ Cf. PARRA SÁNCHEZ, Tomás. *Palavras Bíblicas*, p.11-12.

16c *os dias que foram formados,*

16d *quando ainda não existia o primeiro deles.*

Nestes versículos o orante se *reconhece* como *criado* por Deus. Sua relação com o SENHOR se torna o tema dominante nesta terceira estrofe.

A expressão *quando fui formado* (אֲשֶׁר-עָשִׂיתִי) é formada pelo pronome relativo (אֲשֶׁר), seguido pela raiz verbal עָשָׂה do perfeito da primeira pessoa no singular, do Pual. Essa raiz verbal traduzida por *fazer, formar, criar* aparece por dois mil seiscentos vinte e duas vezes na Bíblia Hebraica. Desse modo, v. 15a-15c apresentam realidades que se originaram no *esconderijo*, as quais não são resultados de projetos e competências humanas. O SENHOR é quem *teceu e formou* às ocultas a vida do orante.

A expressão *minha ossada* (עֲצָמִי) apresenta o substantivo masculino (עֲצָם), seguido pelo sufixo da pessoa no singular (י). Na tradição bíblica *osso* e/ou *ossada* se referem à estabilidade existencial, vigor físico (Dt 8,17; Jó 30,21; Is 11,15).²²⁶ De acordo com Schroer e Staubli:

Durante o tempo de vida, os ossos das pessoas assemelham-se a um barômetro da plenitude da vida delas. Até hoje, imagens de pessoas desfiguradas, cujo esqueleto se delineia claramente, despertam franco pavor e compaixão. Quanto melhor os ossos encontram-se encaixados numa carne sadia, tanto mais viva será essa pessoa, e quanto mais eles se salientam, mais próxima se encontra da morte (Lm 3,4; 4,8; 5 8).²²⁷

Nesta perspectiva, “a carne e os ossos não são apenas a condição fundamental para a vida simplesmente; no acabamento, são também o inconfundível identificador da pessoa humana, que nele se reconhece”²²⁸. Neste sentido, o relato de Gênesis descreve a criação de

²²⁶ Cf. BOOIJ, Thijs. Psalm CXXXIX. In: *Vetus Testamentum*, p. 7.

²²⁷ SCHROER, Silvia; STAUBLI, Thomas. *Simbolismo do Corpo na Bíblia*, p. 261.

²²⁸ SCHROER, Silvia; STAUBLI, Thomas. *Simbolismo do Corpo na Bíblia*, p. 265.

Eva como a feição proveniente da *ossatura* do homem. *O SENHOR Deus fez cair num torpor o homem, e ele dormiu. [...] Depois, da costela que tirara do homem, o SENHOR modelou uma mulher e a trouxe ao homem. Então o homem exclamou: Eis, sim, é o osso dos meus ossos!* (Gn 2, 21-23).

Resumindo: a palavra *ossada* e/ou *osso* traduz determinada *firmeza* e *estabilidade existencial*. Por isso, quando a *existência* do homem está ameaçada, os *ossos* se desarticulam (Sl 6,3; 22,15). Todavia quando a ameaça desaparecer e a tranquilidade fora restabelecida, os *ossos* poderão se regozijar e louvar a Deus (Sl 35,10, 51,10).

No mais, no v. 15c a expressão *tecido nas profundezas da terra* é uma metáfora que se insere na perspectiva bíblica sobre a *criação* do homem. *Segundo* esse pensamento o ser humano foi *formado* a partir do *pó da terra* (Gn 2,7; 3,19; Sl 103,14; 146,4; Jó 34,15).

No v.15c, o orante compara o *útero materno* às *profundezas da terra*, onde ele irá descansar depois da *morte* (Jó 1,21; Eclo 40,1; Sl 63,10; 86,13). Aqui há a analogia entre *as profundezas* da mãe terra e o *útero materno* onde transcorre o ciclo inicial da vida humana. Assim sendo, Deus aparece como o grande operário no mistério da maternidade. Weiser esclarece:

Pelo que parece, o poeta usa nesta passagem a imagem da mitologia antiga, que representava a terra como a mãe universal de tudo o que vive, a fim de exprimir e ilustrar o mistério divino que a seus olhos cerca o nascimento. Mas não apenas os inícios de sua vida estiveram presentes à clara luz do saber de Deus, e sim também a totalidade dos seus dias foi escrita por ele no 'livro da vida' (cf. Sl 56,9; 69,29; Ex 32,32s) e, em consequência, predestinada e predeterminada antes do seu surgimento.²²⁹

É interessante observar que a expressão *formado nas profundezas da terra* (v. 15c) evoca o relato do homem *criado* da terra (Gn 2,7). O devoto equipara o *útero materno* onde ele foi *criado* por Deus nas *profundezas da terra*.

²²⁹ WEISER, Artur. *Os Salmos*, p. 631.

Os v. 16a-16c revelam que o *conhecimento* que o SENHOR tem da vida do orante se estende até às origens: para antes do nascimento, ou seja, para antes do primeiro dia, e até na profundidade dos *rins*, da *ossada*. Para quem reza nesse poema também essa misteriosa etapa da *gênese* do ser humano é *regida e conhecida* por Deus.

Deste modo, o SENHOR tem acesso tanto às origens do ser humano como aos lugares mais distantes. Pelo que parece o SENHOR antecipa o futuro de cada ser humano; enumerando seus *dias* e registrando seus *propósitos e ações*.

Os v. 4a-4b.16a-16c desenvolvem a mesma ideia: o SENHOR tem um *conhecimento* prévio da vida do homem. Trata-se da temática da presciência divina.

A expressão *meu embrião* (עֲרִיָּה) é formada pelo substantivo masculino singular (עָרִיָּה), seguido por sua vez pelo sufixo da primeira pessoa no singular (י). Esse substantivo traduzido por *embrião* aparece uma única vez na Bíblia Hebraica.²³⁰ Além disso, o referido substantivo pode se referir à *substância inacabada* que os *olhos* não podem ver.²³¹ Parece que o orante afirma: SENHOR, teus *olhos me viram quando eu era ainda uma substância inacabada*.

No mais, Booij assinala que esse substantivo só se encontra no Antigo Testamento, mas que seu emprego é frequente na Mishná onde ele pode indicar uma substância amorfa.²³² Em suma, para o orante o SENHOR o *conhece* tanto como macro-organismo e como micro-organismo. Deus o *conhece* enquanto *substância inacabada* em fase de *gênese* e também como ser humano completo.

A expressão *no teu livro* (בְּסֵפֶרְךָ) é formada pela conjunção (וְ), seguida pela preposição (עַל), que por sua vez é seguida pelo substantivo masculino singular (סֵפֶר), e por

²³⁰ Existe uma raiz verbal, composta pelas mesmas três consoantes: (ע.ר.י). O significado dessa raiz é *embrulhar, envolver, dobrar junto* (Cf. LISOWSKI, Gerhard. *Konkordanz Zum Hebräischen Alten Testament*, p. 327).

²³¹ Cf. BRIGGS, A. Charles; BROWN, Francis; DRIVER, R. Samuel. *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, p. 166.

²³² Cf. BOOIJ, Thijs. Psalm CXXXIX: Text, Syntax, Meaning. In: *Vetus Testamentum*, p. 7.

fim, seguido pelo sufixo da segunda pessoa do masculino singular (ך). O que significa o *livro* na tradição bíblica?

O *livro do SENHOR* mencionado em vários textos bíblicos (Ez 13,9; 18,21-24 Is 4,3; 65,6; Jr 18,7-10; Ne 13,14; Sl 87,6; 139,16), é sobre os indivíduos e os povos; sobre as suas fortunas, ações e destino final.²³³ Dessa forma, *o SENHOR inscreve os povos no registro: Este homem ali nasceu, tanto os príncipes, como os filhos todos têm sua morada em ti* (Sl 87,6-7). Aparentemente escrito pelo próprio SENHOR: *Agora, pois, se perdoastes o seu pecado[...]. Se não risca-me, peço-te, do livro que escreveste. SENHOR respondeu a Moisés: Riscarei do meu livro, todo aquele que pecou contra mim* (Ex 32,32-33).

Esse *livro* registra os fatos da existência humana e possui um registro para a vida dos justos cujo conteúdo, no entanto, não é imutável.²³⁴ Assim sendo, lê-se: *sejam riscados do livro da vida, e com os justos não sejam inscritos!* (Sl 69,29). Sua função é para que os fatos e acontecimentos não sejam esquecidos.²³⁵

A expressão *os dias que foram formados, quando ainda não existia o primeiro deles* se refere aos *dias* dos tecidos orgânicos da pessoa do orante. Trate-se aqui do *conhecimento* antecipado que Deus tem no decurso da vida do devoto, desde seu começo até seu fim; *dias* que são *preordenados* conforme o *desígnio* divino.

Definitivamente o orante afirma que sua vida e/ou existência procedem da vontade divina. Para quem reza nesse poema o SENHOR derramou seu amor e sua misericórdia sobre o *útero* de sua mãe, e como resultado o fruto desse seio Lhe pertence.

Enfim, a ideia que permeia o Sl 139 está redigida em dimensão mística. Isto é, entre os muitos homens que nasceram, o orante era conhecido pelo SENHOR desde as origens. Com efeito, quando existia apenas sua *substância amorfa*, os próprios *olhos* de Deus o viram.

²³³ Cf. BOOIJ, Thijs. Psalm CXXXIX. In: *Vetus Testamentum*, p. 8.

²³⁴ De acordo com a doutrina babilônica, os deuses fixam o destino de cada homem no livro da vida (Cf. ALONSO SCHÖKEL, Luis; CARNITI, Cecília. *Salmos II*. Salmos 73-150, p. 1589).

²³⁵ Cf. STORNIOLO, Ivo. *Salmos e Cânticos*. A oração do povo de Deus, p. 392.

Imagina-se que no momento em que os seres humanos são *formados no útero materno*, todos são *registrados* pelo SENHOR. Mas, parece que já existia o dia especial em que cada *embrião* era admiravelmente *formado* e caracterizado.

Além do mais, v. 15b-16d não constituem apenas uma metáfora, mas também fazem alusão à uma realidade sagrada, o mistério da *origem* e do *nascimento* do homem. Assim, essa realidade é apresentada na sua dimensão mística: *Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou, homem e mulher ele os criou* (Gn 1,27).

3.6.4 O homem assombrado pelas maravilhas de Deus

17a *E para mim: como ficaram preciosos os teus pensamentos, ó Deus!*

17b *Que numerosos a soma deles!*

18a *Contá-los: são mais do que os grãos de areia!*

18b *Acordei e ainda estou contigo!*

Os *numerosos pensamentos* de Deus provocam a terceira e mais ampla expressão de espanto no orante. Os v. 17a-18b apresentam a confissão do devoto diante do mistério dos *desígnios* divinos. Assim, os sentimentos de pequenez e de admiração são os mais adequados diante da sublime presença divina (cf. Is 55,8).

No v. 17a, a expressão *teus pensamentos* (רַעְיוֹנֶיךָ) é formada pelo substantivo (רַעְיוֹן), no construto plural, seguido pelo sufixo da segunda pessoa do masculino no singular (ךָ). Na

Bíblia Hebraica, este substantivo aparece somente por duas vezes (Sl 139,2b.17b).²³⁶ Estes casos se referem ao orante (Sl 139, 2b) e a Deus (Sl 139,17b). O termo *pensamento* traduz uma noção antropológica e sugere algo de íntimo e de oculto.

Basicamente o orante, nos v. 17a-18a, fixa-se em três qualidades: o valor dos *pensamentos*, seu número e finalmente sua potência. Contemplar os *pensamentos* de Deus é algo admirável, ao considerar sua soma ela se revela *numerosa* e *conta-os* um por um, se torna incontável como os *grãos de areia*.

A expressão *a soma deles* (רֵאשִׁיטֵיהֶם) é formada pelo substantivo masculino plural construto (רֵאשִׁיטֵי), seguido pelo sufixo da terceira pessoa masculino no plural (הֶם). Esse substantivo é traduzido por *cabeça, princípio, soma* e, aparece por seiscentos e doze vezes na Bíblia Hebraica.

A expressão *contá-los* (סָפַרְתָּם) é formada pela raiz verbal *contar* (סָפַר) do Piel, do imperfeito da primeira pessoa no singular, seguida pelo sufixo da terceira pessoa no masculino plural. Essa raiz verbal aparece por cento e sete vezes na Bíblia Hebraica.

Segundo Mannati, a expressão: *contá-los: são mais do que os grãos de areia* é uma alusão manifesta às promessas feitas a Abraão.²³⁷ Por isso, imagina-se que a *soma dos propósitos* divinos não é assunto de reflexão e de cálculo humano, mas objeto de amor e de contemplação por parte do homem. É um esforço ingênuo do orante querer fazer o cálculo de todas as *intervenções* de Deus desde sua *eleição no útero materno*.

Com efeito, o orante presente no Sl 139 renuncia a tanto, porque é demais! É interessante observar que o orante antes queria ocultar-se de Deus, mas por fim descobriu o

²³⁶ Existe ainda dois substantivos formados pelas mesmas duas consoantes: (רֵאשִׁיטֵי). Um primeiro significado do referido substantivo é grito enquanto seu segundo significado é companheiro, amigo (Cf. LISOWSKI, Gerhard. *Konkordanz Zum Hebräischen Alten Testament*, p. 1343-1344).

²³⁷ Cf. MANNATI, Marina. *Para rezar os Salmos*, p. 74.

valor inestimável de ter sido *criado* por Deus. Por conseguinte, o SENHOR estará sempre com ele. Isso é definido literalmente pelo emprego do termo *contigo*. Contudo, permanece uma questão importante: o que significa a expressão: *acordei e ainda estou contigo* (v. 18b)? Para esse fim, precisa retomar o conjunto dos v. 1b-18b.

No v. 18b, a expressão *acordei* (הִקִּיצְתִּי) é formada pela raiz verbal *acordar, despertar* (קִיץ) do Hifil do perfeito da primeira pessoa do singular. Essa raiz verbal aparece por vinte e três vezes na Bíblia Hebraica.²³⁸ É provável que o *despertar* descrito no v. 18b está relacionado com o tema da *noite* nos v. 11a-12c.

Resumindo: parece que o sentido do v. 11a está claro agora. As expressões *despertar* (v. 18b), *e disse* (v. 11a) estão vinculados pela mesma situação e/ou mesma experiência recorrente, isto é, estar permanentemente na companhia de Deus.

O v. 18b esclarece as declarações dos v. 7a-10b. Ao afirmar que o SENHOR está perto dele onde quer que vá o orante não apresenta apenas uma convicção, mas, descreve uma experiência de comunhão com este Deus. Dessa forma, imagina-se que quando chegar o *amanhecer*, o orante *acorda*, o perigo é sobrepujado, a vitória é conquistada e, o devoto acusado está *ainda* com Deus (v. 18b).²³⁹ Quer dizer, quando pela *manhã* ele *acorda* após ter refletido sobre o sentido dos *inumeráveis e preciosos pensamentos divinos*, como sempre se sentirá *envolvido* pela onipresença do SENHOR (cf. Sl 73,23).

No mais, a Tradição da Igreja lê o v. 18b à luz do mistério Pascal, ou seja, Cristo *desceu à mansão dos mortos*, e depois *ressuscitou* para novamente estar à direita do Pai.²⁴⁰

²³⁸ Existe um substantivo formado pelas mesmas três letras (קִיץ) que significa verão (Cf. LISOWSKI, Gerhard. *Konkordanz Zum Hebräischen Alten Testament*, p. 1258).

²³⁹ Cf. LELIÈVRE, André; MAILLOT, Alphonse. *Les Psaumes*. Psaumes 76 à 150, p. 415.

²⁴⁰ Cf. TERRIEN, Samuel. *The Psalms*, p. 881; AGOSTINHO. *Comentário aos Salmos*. Salmos 101-150, p. 886.

3.6.5 Considerações finais

A terceira estrofe do Sl 139 apresenta a temática do homem *criado e tecido* por Deus. Distinguem-se duas subunidades literárias: o organismo humano e o destino do homem. Ambos em seu aspecto misterioso são *conhecidos* pelo SENHOR.

Do organismo humano são mencionados: os *rins* (v. 13a), *a alma* (v. 14c) e a *ossatura* (v. 15a). Basicamente o organismo humano tem partes exteriores, patentes e partes interiores latentes e inacessíveis. Deus é descrito como aquele que *tece* os órgãos e *conhece* a intimidade de homem. O orante, pois, está ciente de não atribuir unicamente a Deus a concepção de seu corpo, mas também sua plenitude humana.

O destino humano é citado no curso dos *dias* (v. 16b) fixado e *conhecido* antes o começo da vida pelo SENHOR. O destino do homem é algo que vai se construindo dia a dia, mês a mês, ano a ano. Quem reza nesse poema descreve o destino como um processo, um abrir-se contínuo a possibilidades e um limitar-se a algumas delas. Neste sentido, quem reza nesse poema afirma que Deus é aquele que *forma* e determina os *dias* de vida do homem. Por isso, o SENHOR de antemão *conhece* a totalidade dos *dias* do ser humano antes desse último nascer, isto é, o SENHOR *conhece* quantos e quais são.

Afinal, para o orante, a autêntica atitude diante desse *prodígio* é a serena entrega e confiança em Deus. O SENHOR tudo *conhece*, *conhece* não somente o exterior, mas também o mais íntimo de cada pessoa. Tudo está claro e transparente aos olhos de Deus, inclusive os *dias* da vida do homem, do primeiro ao último. Assim, imagine-se que tudo faz parte de um plano divino, o plano que desabrocha em maravilha e *prodígio* de vida.

CAPÍTULO IV: Assenhoreado e conduzido pelo Deus onisciente e libertador

4.1 Considerações iniciais

Este capítulo tem como objetivo apresentar tanto os motivos que levam o orante a rezar desta maneira quanto o rosto de Deus que é revelado. A finalidade é a compreensão da quarta estrofe do poema do Sl 139.

O v. 19a é uma prótase, ou seja, uma oração que contém uma partícula condicional.²⁴¹ Observa-se também o emprego de tempo verbal no imperativo que será analisado posteriormente.

Os v. 19a-22b introduzem de maneira repentina e sem transição uma série de novas ideias. O orante confessa seu *ódio* contra os *ímpios* e pede a Deus a *morte* desses últimos. “Essa falta de transição explica-se pelo fato de que a ideia de julgamento se encontra enraizada na tradição cultural (cf. Sl 104,35). Mas essa mudança de rumo de pensamento não deixa de ter nexos com as reflexões que o salmista fez anteriormente”²⁴².

Se num primeiro momento, o orante está consciente de que Deus está presente e age em tudo, num segundo momento ele não tolera a existência do *ímpio* e dos *homens de sangue* (v.

²⁴¹ Cf. LAMBDIN, O. Thomas. *Gramática do Hebraico Bíblico*, p. 328-329.

²⁴² WEISER, Artur. *Os Salmos*, p. 632

19b-20b). Por isso, essa realidade enigmática e paradoxal poderá somente ser resolvida com a total destruição desses últimos por Deus.

O Sl 139 termina em forma de prece uma, vez que o orante ciente de sua inocência, pede novamente a Deus para *investigar, examiná-lo* e, para *conduzi-lo pelo caminho da eternidade* (v. 23a-24b). Enfim, o poema é finalizado na forma de enquadramento ou inclusão²⁴³ pelo pedido da divina condução do orante (cf. v. 23a-24b). Desse modo, quem reza aqui, declaradamente confessa seu *ódio* contra os *ímpios* e sua união com Deus. Em relação à inclusão Mouloubou afirma:

trata-se de refrão de gênero particular; ele consiste na retomada, feita uma só vez e no fim do poema, de um tema ou de uma fórmula já expressos no começo [...]. Esse processo lembra o uso litúrgico da antífona: versículo escolhido, lançado antes e retomado depois do canto do salmo [...]. Em outros salmos os autores enquadraram seus poemas com a simples repetição de duas ou três palavras, até mesmo de uma só.²⁴⁴

4.2 Tradução do texto hebraico: a quarta estrofe

19a *Ó Deus, se matasses o ímpio!*

19b *Ó homens sanguinários, apartai-vos de mim!*

20a *Pois falam de ti, a fim de uma intriga;*

20b *carregam tuas cidades ao nada.*

21a *Porventura não odiarei, ó SENHOR, aqueles que te odeiam,*

21b *e não sentirei aversão contra teus opositores?*

22a *Odiei-os com ódio sem limite,*

²⁴³Cf. EGGER, Wilhelm. *Metodologia do Novo Testamento*, p.79.

²⁴⁴MOULOUBOU, Louis. et. al. *Os Salmos e os outros Escritos*, p. 35.

22b *tornaram-se inimigos para mim.*

23a *Investiga-me, ó Deus, e conhece meu coração,*

23b *examina-me e conhece minhas preocupações.*

24a *Vê se há em mim algum caminho de idolatria,*

24b *e conduze-me pelo caminho da eternidade.*

4.3 Justificativa dos limites da quarta estrofe

Os v. 19a-24b levam a fazer um paralelo com o Sl 63,10a-11b. Encontra-se uma ruptura de estilo que marca a parte final de ambos. Passa-se da descrição de uma relação íntima e pessoal com Deus à descrição de um cenário atormentado e violento. Assim, o Sl 139,19a-24b deixa de lado o clima sereno e tranquilo, tornando-se impetuoso.

Ao compartilhar e desfrutar a intimidade do SENHOR, o orante pede *justiça*, desejando a *aniquilação* e a *morte* dos *ímpios* e *homens sanguinários* que *professam em vão o nome de Deus* e, se *rebelam* contra Ele.²⁴⁵ Por isso, compete a Deus de implicar-se agora nessa situação, Ele cujas obras são admiradas e louvadas.

Todavia, parece que o próprio orante intui os limites e a vulnerabilidade de sua posição, considerando o pedido que faz no fecho do poema (v. 24a-24b). Os referidos versículos retomam, em forma de pedido, o tema da primeira unidade literária (v. 1b-6b). Desse modo, o

²⁴⁵ Cf. WOLFF, W. Hans. *Bíblia Antigo Testamento*, p. 101-102. Também, Deus é concebido como salvador e juiz (Cf. WESTERMANN, Claus. *Teologia do Antigo Testamento*, p. 26). Além disso, nos Salmos com frequência refere-se à ideia do julgamento de Deus (Cf. WEISER, Artur. *Os Salmos*, p. 29).

devoto pede que o SENHOR o *investigue, conheça, examine, veja e conduza pelo caminho da eternidade*²⁴⁶. Trata-se dos mesmos conceitos do início.

Nos v. 1b-6b, o orante afirma que Deus o *conhecia* de forma *maravilhosa e superior*. Contudo, nos v. 23a-24b quem reza aqui pede que essa *investigação* seja intensificada, a fim de que o *caminho da eternidade* lhe seja assegurado. Os *caminhos* (v. 3b) descritos na primeira unidade literária se tornam agora *caminhos da eternidade* (v. 24b). Imagina-se que a *investigação* feita pelo SENHOR tem um efeito salutar, ou seja, transformar e mudar os *caminhos* do homem em *caminhos eternos*.

Afinal, inserido e introduzido no mistério do *conhecimento* e dos *prodígios*²⁴⁷ divinos (cf. Sl 148), o orante não tem nenhuma realização própria de que pudesse vangloriar-se ou justificar-se diante de Deus. Por isso, a verdadeira decisão repousa unicamente nas *mãos* do SENHOR. Fé e confiança são as atitudes fundamentais do homem que *sofre*²⁴⁸ em relação ao Deus onisciente, onipresente, criador e libertador.

4.4 Análise literária da quarta estrofe

Os v. 19a-24b pode ser elucidado pela análise da forma literária. Para este fim, utiliza-se as indicações correntes em análise literária.²⁴⁹ Tem-se o seguinte resultado: os v. 19a-20b formam a introdução e apresentam o pedido da aniquilação dos *ímpios*, os v. 21a-22b compõem o corpo da estrofe e mostram a fidelidade do orante a Deus. Por fim, os v. 23a-24b

²⁴⁶ A ênfase dessa palavra está no aspecto interior da permanente comunhão com Deus, isto é, na mais íntima e ininterrupta comunhão com o Senhor para sempre.

²⁴⁷ O Deus Criador tem nas mãos o mundo, o ser humano, a história e os acontecimentos sócio-históricos (Cf. WESTERMANN, Claus. *Teologia do Antigo Testamento*, p.87).

²⁴⁸ Trata-se do grito instintivo da angústia do ser humano perante a realidade irracional e ininteligível do sofrimento, do mal (Cf. MCKENZIE, L. John. *Os Grandes Temas do Antigo Testamento*, p. 237-253).

²⁴⁹ Cf. HOLMAN, Jan. The Structure of Psalm CXXXIX. In *Vetus Testamentum*, p. 300.

formam a conclusão onde o orante expressa seu desejo e pedido da divina condução. Com o pedido confiante para que Deus o *investigue* e o *examine*, o fiel deseja ser *conduzido* pelo SENHOR pelos *caminhos da eternidade*. Desse modo, a vida de quem reza nesse poema repousa unicamente nas mãos de Deus. Essa estrutura apresentada em três momentos é retomada no quadro abaixo.

Primeiro momento	Segundo momento	Terceiro momento
v. 19a-20b	v. 21a-22b	v. 23a-24b
Prelúdio	Corpo da estrofe	Conclusão da estrofe
O pedido da aniquilação dos <i>ímpios</i>	A fidelidade do orante a Deus	O Deus pastor e amigo

4.5 Estrutura da quarta estrofe

A identificação da estrutura do SI 139,19a-24b baseou-se no quadro acima. Num primeiro momento, trata-se do pedido da aniquilação dos *ímpios* pelo orante (v. 19a-20b). Num segundo momento, quem reza aqui proclama sua fidelidade a Deus (v. 21a-22b). Por fim, os v. 23a-24b retomam o tema da primeira estrofe em forma de pedido. O fiel pede que Deus o *investigue*, *examine*, *veja* e *conduza* pelo *caminho da eternidade*.

Nos v. 19a-24b, Deus é apresentado como sujeito das principais ações. Os v. 19a-19b iniciam um novo tema.

Os v. 19a-20b constituem a primeira seção onde é apresentado o pedido da sentença de morte contra os *ímpios* e *homens sanguinários* que se rebelam contra Deus.

Os v. 21a-22b formam a segunda seção onde é apresentada a confissão da fidelidade do orante, isto é, quem reza aqui proclama seu amor à Aliança.

Os v. 23a-24b constituem a terceira seção onde se observa o tom de entrega serena nas mãos de Deus. Parece que o orante não se afastou do caminho da Aliança assinalado por Deus e quer continuar sendo *conduzido* pelo SENHOR.²⁵⁰ Imagina-se que o fiel diante do governo divino dos acontecimentos e das realidades, sente-se abrigado e sustentado pelo SENHOR. Além disso, nos v. 23a-24b, o orante parece fazer uma pausa a fim de confessar a onisciência e onipotência libertadora de Deus. Tal declaração caracteriza uma confissão, capaz de finalizar as ideias mestras do poema. O SENHOR que tudo *conhece* e dá a existência a tudo, é o único que *conduz* o homem por *caminhos eternos* (cf. Sl 23,1.2.4).

4.6 O rosto de Deus revelado na quarta estrofe

4.6.1 *Sentença de morte contra os ímpios*

19a *Ó Deus, se matasses o ímpio!*

19b *Ó homens sanguinários, apartai-vos de mim!*

20a *Pois falam de ti em seu propósito,*

20b *carregam tuas cidades ao nada.*

²⁵⁰ O infinitivo *conduzir* parece reforçar a ideia do SENHOR como pastor do indivíduo e/ou do povo.

Os vv. 19a-20b apresentam a sentença capital contra os *ímpios*. A expressão *se matasse* (אֶם־תִּקְטֹל) é formada pela conjunção (אֶם), seguida pela raiz verbal (קטל) na segunda pessoa no masculino singular, do Qal. A conjunção *se* (אֶם) é empregada para reforçar uma afirmação.²⁵¹ O orante pede a Deus a morte dos *maus*. Além disso, a raiz verbal *matar* aparece somente três vezes na Bíblia Hebraica: Sl 139,19; Jó 13,15; 24,14, mas, o termo frequente para o infinitivo *matar* é (הרג).²⁵² Nestes textos paralelos, *o orante pede que Deus mate o ímpio* (Sl 139, 19), *Jó pede que Deus o mate* (Jó 13,15); *de noite o assassino se levanta para matar o pobre e o indigente* (Jó 24,14).

Basicamente, Sl 139,20a-20b apresenta um tipo de sociedade na qual se descreve a atitude e o comportamento ético-moral dos *ímpios* e dos *homens sanguinários*. Por isso, é interessante considerar a realidade dessa sociedade onde a pessoa do orante reza.

A expressão *ímpio* ou *perverso* (רָשָׁע) apresenta o substantivo masculino singular o qual aparece por duzentas e sessenta e três vezes na Bíblia Hebraica. Essas personagens são caracterizadas como *ímpios*, termo genérico e frequente no Saltério. Trata-se de um determinado grupo de pessoas, pois muitos outros textos bíblicos os descrevem. Dessa forma, um olhar particular será dirigido posteriormente sobre a pessoa dos *ímpios* e/ou *inimigos* de Deus nessa unidade literária.

A expressão *apartai-vos* (סִירוּ) é formada pela raiz verbal (סור) no imperativo masculino plural. Essa raiz verbal traduzida por *afastar-se*, *apartar-se* aparece por trezentas vezes na Bíblia Hebraica.²⁵³ Diante do olhar *conhecedor* de Deus, o orante quer *apartar-se*

²⁵¹ Cf. JOÜON, Paul. *Grammaire de l'Hébreu Biblique*, p. 505.

²⁵² Cf. JOÜON, Paul. *Grammaire de l'Hébreu Biblique*, p. 93.

²⁵³ Existe um adjetivo composto pelas mesmas três letras (סור). Ele é traduzido por perverso (Cf. LISOWSKI, Gerhard. *Konkordanz Zum Hebräischen Alten Testament*, p. 995).

dos *ímpios* e dos *homens sanguinários* que se *rebelam* contra o SENHOR e tentam destruir a criação e as criaturas divinas.

A expressão *falam de ti* (יִאמְרוּךָ) apresenta a raiz verbal (אמר) no imperfeito da terceira pessoa no masculino no plural, seguida pelo sufixo da segunda pessoa no masculino (ךָ). Essa raiz verbal é traduzida por *falar, proferir, confessar* e, aparece por cinco mil e duzentas e cinquenta e vezes na Bíblia Hebraica.

A expressão *seu propósito* (לְמִזְמוֹתֶיךָ) é formada pela preposição (לְ), seguida pelo substantivo feminino singular (מִזְמוֹתֶיךָ). Esse substantivo parece por dezenove vezes na Bíblia Hebraica sendo cinco vezes no Saltério.

A expressão *ao nada* (לְשׁוֹן) é formada pela preposição (לְ), seguida pelo substantivo masculino singular *nulidade, nada* (שׁוֹן). Esse substantivo aparece por cinquenta e uma vezes na Bíblia Hebraica. O contexto imediato do Sl 139 onde é descrito a atitude violenta dos *maus* leva a traduzir o referido substantivo por *nada*.

A expressão *carregaram* (נָשְׂאוּ) apresenta a raiz verbal *carregar, tomar, rebelar-se* (נשא) no perfeito do Qal na terceira pessoa no masculino plural. Esse substantivo aparece por seiscentas e cinquenta e cinco vezes na Bíblia Hebraica.

A expressão *tuas cidades* (עָרֶיךָ) é formada pelo substantivo próprio de lugar (עָרָא) seguido pelo sufixo da segunda pessoa do masculino singular (ךָ). Esse substantivo aparece por nove vezes na Bíblia Hebraica. Qual é seu significado?

Na maioria dos textos paralelos o referido substantivo é traduzido por *cidade*. Dessa forma, *o SENHOR destrói as cidades da Assíria* (Mq 5,13), *Israel não ataca a cidade de Moab* (Dt 2,9), *Israel atravessa a cidade de Moab* (Dt 2,18).

Depois de tudo que foi dito em relação ao comportamento e postura desses *homens maus*, é claro que o orante se distancia formalmente deles.

Em vários Salmos os orantes se referem a *inimigos*, *homens hostis* que os *perseguem* e *põem* em *perigo* as suas existências. Por isso, é frequente o emprego de metáfora para designá-los. Particularmente no Sl 139, esses homens são descritos como *ímpios*, *criminosos*, *homens sanguinários*, como aqueles que *falam* em falso, procurando intriga e que movidos pela *perversidade* *tomam as cidades de Deus*. Esses *homens* não são pessoas inocentes, mas, ao contrário são *infieis*, *assassinos*.

Ao apresentar esses *inimigos* *hostis* como *homens sanguinários* o orante do Sl 139 está revelando a condição *animal*, *brutal*, *feroz* destes últimos. Revela-se seu instinto *agressivo* e *destruidor*, sua *perversidade* e *crudeldade*, seu *insaciável* desejo de *violência*. Portanto, essa postura ameaça e perturba a ordem do desígnio divino: a fraternidade e a paz entre os homens.

Homens sanguinários são aqueles que estão dispostos cometer todo tipo de *violência* e *injustiça* a fim de satisfazer seus interesses (cf. Sl 26,9; 55,24). O orante realça a oposição entre os *ímpios* e/ou *homens sanguinários* e ele próprio, avaliando a postura e a capacidade destes últimos, tanto em causar morte quanto em se constituírem *inimigos* de Deus. A *perversidade* consiste em *fazer guerra e oprimir os mais necessitados* (Sl 37,14). Além disso, o *ímpio* *toma emprestado e não devolve* (Sl 37,21).

O Sl 1 menciona igualmente várias vezes o termo *ímpios* (Sl 1,1b.4a.5a.6b). O *ímpio*, nas tradições bíblicas, é quem tem um comportamento negativo, no sentido de fazer oposição a Deus e de desfavorecer a comunidade.²⁵⁴ Neste sentido, ele é aquele que, por meio de suas palavras e/ou de suas ações, se torna culpado e responsável, ameaçando e prejudicando a vida de inocentes. *O ímpio trama contra o justo, [...] a fim de fazer cair o oprimido e o pobre, ou*

²⁵⁴ Cf. GRENZER, Matthias. *Salmo 1*, p. 13.

seja, para degolar os homens retos (Sl 37,12.14). Desse modo, o *comportamento* em relação ao próximo, sobretudo os pobres influencia a relação com Deus (cf. Sl 107,41; 113,7-9; 146,7-9c). O paralelismo criado entre o *ímpio* e os *homens sanguinários* (v. 19a-19b) reforça essa compreensão da realidade.

Assim, as tradições do Antigo Testamento classificam a *opressão* e a *violência* contra os *empobrecidos* como *pecado*²⁵⁵, avaliando essa postura como um *atentado* contra o próprio Deus (cf. Dt 15,4; Lv 19,13.15-16; Ex 22,20-26; Sl 33,5.18-19-21).

Com efeito, no Sl 139, os v. 20a-20b descrevem os *ímpios* e/ou *homens sanguinários* como pessoas que tanto *falam em falso de Deus em seu propósito* quanto *tomam as cidades de Deus ao nada*. Portanto, o Sl 139,19b-20b apresenta pedagogicamente o *caminho* do *pecado* dos *ímpios* em casos concretos por meio de expressões de intensidade crescente. Primeiro eles são *homens sanguinários* (v. 19b). Isto é, são *homicidas* e semeiam a *morte* e a *desolação*; depois *falam de Deus em seu propósito* (v. 20a). Pois, é aqui que se encontra a raiz de todos os *pecados*²⁵⁶ e do seu poder de tentação: quando o homem começa a *zombar* de Deus e/ou a *falar com ironia de Deus* (Is 28,14-22). E finalmente, *carregam as cidades de Deus ao nada* (v. 20b).

Neste sentido, não somente, esses *ímpios* se afastam de Deus, mas na cegueira e na arrogância de seu atrevimento ainda procuram *colocar-se acima Dele*²⁵⁷. Isto é, tomam as cidades de Deus. Dessa forma, eles aparecem como pessoas *arrogantes que agem no ardor de sua insolência* (Pr 21,24). São responsáveis por *intrigas, violências, homicídios, maledicências; agitam e tomam cidades* (Pr 22,10; 26,20; 29,8).

²⁵⁵ Trata-se de realidade negativa que se manifesta pela infidelidade à Lei e rejeição a Deus (Cf. PARRA SÁNCHEZ, Thomas. *Palavras Bíblicas*, p. 86).

²⁵⁶ O assassinio do irmão põe em xeque a intimidade com Deus e a harmonia social (Cf. WESTERMANN, Claus. *Teologia do Antigo Testamento*, p. 101-107).

²⁵⁷ O Decálogo (cf. Ex 20,1-5; Dt 5,6-10) reivindica a exclusiva soberania por parte de Deus (Cf. ZENGER, Erich. *O Deus da Bíblia*, p. 98-103).

A crítica do Sl 139 à sociedade, contudo, vai mais longe ainda. Além de apontar os *ímpios* como *homens sanguinários, violentos, arrogantes, assassinos, maledicentes*, o orante deixa claro que esses últimos atuam contra Deus. Isto é, os tentadores²⁵⁸ humanos opõem-se a Deus. Eles se declaram *inimigos* de Deus.

Pois, tais *homens sanguinários* são *opositores* de Deus. Os *ímpios* atuam de forma consciente e deliberada contra a vontade de Deus, que consiste na perseverança, no amor e na justiça social. Com *orgulho* e *arrogância*, eles *se levantam* contra Deus *ambicionando* cometer o *mal* (Pr 12,2; Sl 22,12; 139,20a) e usando de *astúcia* (Sl 26,4; 139,20b; Pr 30,8).²⁵⁹ Seus crimes são altamente qualificados e devastadores.²⁶⁰

Ao contrário desses homens, a meditação de quem reza aqui é de admiração submissa diante do SENHOR.²⁶¹ Imagina-se que o orante é chamado a viver sempre na *intimidade* com seu SENHOR e Criador. Mas, parece que o perigo de *apostasia*²⁶², e de *infidelidade* permanece e impera ao redor dele. Por isso, necessita-se de uma ruptura radical e total com o *crime* e a *perversidade*, que não se pode ser realizada sem o *socorro*²⁶³ e o *auxílio* de Deus (v. 19a). Assim, o SENHOR está disposto a conceder esse socorro, porque os *ímpios* e *homens sanguinários comprometem* não só a *fraternidade* humana, como também o *desígnio* de Deus de forma geral, destruindo os bens criados pelo Criador.

²⁵⁸ Cf. PARRA SÁNCHEZ, Tomás. *Palavras Bíblicas*, p. 105.

²⁵⁹ Cf. BOOIJ, Thijs. Psalm CXXXIX. In: *Vetus Testamentum*, p. 13.

²⁶⁰ Esse é um tema bem conhecido no Antigo Testamento: Gn 11,4; Is 14,13-14; Sl 2,2; 83,6 (Cf. MURPHY. E. Roland. *Jó e Salmos*, p. 53-56).

²⁶¹ “O Antigo Testamento supõe com razão ser o homem idôneo a fazer normalmente a vontade de Deus” (WESTERMANN, Claus. *Teologia do Antigo Testamento*, p. 27).

²⁶² O fundamento da fé na religião do Antigo Israel é a adoração exclusiva do SENHOR (Cf. FOHRER, Georg. *Estruturas Teológicas Fundamentais do Antigo Testamento*, p. 92).

²⁶³ Deus repele os soberbos, os ímpios e os que eu fazem o mal, a fim de que os fieis do SENHOR sejam mantidos na justiça (cf. Sl 36,11-13).

Além disso, segundo Mannati v. 19a-19b fazem alusão à eleição de Israel, hóspede nas cidades de Canaã, *terra das promessas* (cf. Ex 23,23-30; Js 24,13); as quais *cidades* são dadas a Israel por Deus a quem tudo pertence.²⁶⁴

Afinal, os *ímpios e/ou homens sanguinários* ameaçam a convivência humana e são *inimigos* de Deus. Com efeito, a vida humana está acima de todos os valores, visto que o homem é *imagem* de Deus (Gn 1,26-27). Por isso, é colocada sob a tutela divina do sexto mandamento (cf. Ex 20,13), ao passo que a economia e a política devem sujeitar-se a aos direitos vitais do homem, não podendo vilipendiar a seu bel-prazer os *fracos e indefesos*. Portanto, ao agirem com *perversidade* e violência esses últimos colocam a vida do homem em *perigo*, *ameaçando* a existência de toda a sociedade.

O orante confessa sinceramente seu *ódio* contra os *ímpios* e pede que Deus os mate. Neste sentido, a morte assalta os *perversos* na forma mais terrível, como o rei do terror.²⁶⁵ Quem reza nesse poema não somente deseja a *aniquilação* (cf. Sl 5,7; 62,8; 75,24; 92,8) dos *malfetores*, mas também reitera claramente sua *fidelidade* e desejo de *permanecer* na *companhia* do SENHOR.

4.6.2 O ódio e a ruptura com a impiedade

21a Porventura não odiarei, ó SENHOR, aqueles que te odeiam;

21b e sentirei aversão contra teus opositores?

22a Odiei-os com ódio sem limite,

²⁶⁴ Cf. MANNATI, Marina. *Para rezar os Salmos*, p. 76.

²⁶⁵ Cf. MCKENZIE, L. John. *Os Grandes Temas do Antigo Testamento*, p. 237-238.

22b tornaram-se inimigos para mim!

Esses versículos pintam a relação de reciprocidade criada pela Aliança²⁶⁶ entre Deus e o orante. O Sl 139,21a-21b oferece um esboço da linguagem típica de *aliança*. Parece que quem reza nesse poema é ameaçado por um grupo de malfeitores que são *inimigos* de Deus. Neste sentido, os v. 21a-21b são uma declaração de aliança (cf. Ex 20; 34), semelhante à que o texto de Êxodo apresenta: *Mas, se escutares fielmente a sua voz e fizeres o que te disser, então serei o inimigo dos teus inimigos e, adversário dos teus adversários* (Ex 23,22).²⁶⁷ Pois, a ruptura com a impiedade nos v. 19a-19b é reafirmada com força e veemência nos v. 22a-22b, depois da apostrofe dos v. 21a-21b.

A expressão *te odeiam* (שׂוֹנְאִים) é formada pela raiz verbal *odiar* (שׂנא) no particípio ativo no plural do construto, seguido pelo sufixo da segunda pessoa no masculino singular (ךָ). Essa raiz verbal aparece por cento e quarenta e seis vezes na Bíblia Hebraica.

A expressão *teus opositores* (וּבְתֹקֵמֶיךָ) é formada pela conjunção (ו), seguida pela preposição (ב), seguida por sua vez pela raiz verbal (קום) no particípio ativo no construto masculino no plural + sufixo da segunda pessoa no masculino singular (ךָ). Essa raiz verbal traduzida por *levantar-se, ficar de pé, rebelar-se; opor-se* e, aparece por seiscentas e vinte e oito vezes na Bíblia Hebraica.

Nos casos em que o referido verbo significa *rebelar-se* e/ou *opor-se*, se descreve a atitude de hostilidade do homem. Dessa forma, *alguém se levanta e fere mortalmente seu inimigo* (Dt 19,11; 22,26), *os senhores de Gabaá levantaram-se contra o levita* (Jz 20,5), *um*

²⁶⁶ Cf. FOHRER, Georg. *Estruturas Teológicas Fundamentais do Antigo Testamento*, p. 150-153.

²⁶⁷ Cf. MANNATI, Marina. *Para rezar os Salmos*, p. 76.

exercito levanta-se, mas o justo não teme (Sl 27,3.12), *o SENHOR levanta-se contra os maus* (Sl 94,16).

Acolhendo essas conotações, tratam-se no Sl 139 da postura *belicosa e violenta* dos *ímpios*. Neste sentido, esses homens são *adversários* e *opositores* de Deus. Eles manifestam *hostilidade, persistem no caminho da maldade, odeiam* a Deus e seus *desígnios*. Por isso, o orante pede a *aniquilação* desses *últimos* com os quais ele não quer ter *comunhão*.

A expressão *sentirei aversão* (אַתְקַוֶּטֶט) apresenta a raiz verbal *sentir aversão* (קִוֶּטֶט) no imperfeito na primeira pessoa do singular. Essa raiz verbal aparece por sete vezes na Bíblia Hebraica. Nesses casos, trata-se de atitude de *ódio* do homem.

Dessa forma, *Jó fala com aversão de sua alma* (Jó 10,1), *durante quarenta anos o SENHOR tem aversão de Israel* (Sl 95,10), *o justo fica com aversão dos traidores* (Sl 119,158), *Israel tem aversão de sua própria maldade* (Ez 20,43; 36,31).

A expressão *tornaram-se inimigos* (לְאֹיְבִים) é formada pela preposição (לְ), seguida pela raiz verbal *tornar-se um inimigo* (אִיב) no particípio ativo, no masculino plural. Essa raiz verbal aparece por duzentas e oitenta e três vezes na Bíblia Hebraica. Assim, nos v. 22a-22b o orante confessa formalmente seu afastamento dos *opositores* e/ou *rebeldes* a Deus. Essencialmente, o que ele *odeia* nos *ímpios* e nos *homens sanguinários* é sua hostilidade contra o SENHOR.

Resumindo: outras duas imagens ainda marcam a descrição dos homens *sanguinários* e *ímpios*. A temática de *ódio* (v. 21a) parece reforçar a ideia de que o comportamento ético-moral de tais pessoas inclui uma ofensa contra o próprio Deus. Em vez de *amar a Deus* como exige o Deuteronômio (cf. Dt 6,5), preferem *odiá-lo*.

O termo *opositores* (v. 21b) por sua vez, serve para descrever os *inimigos* dos projetos de Deus. Traz à memória o oposto a Deus, inclusive sua criação e ordenamento cósmico. Nas Sagradas Escrituras, isso lembra a metáfora de Satanás (cf. Jó 1,6-12), o Acusador (cf. Sl 109,6).

O orante não renuncia à ideia de que os *opositores* de Deus são também seus próprios *inimigos* e, por isso, devem ser *odiados*. Este é um argumento tradicional frequentemente usado nos lamentos (cf. Sl 105,2-5; 140,1-5).²⁶⁸ Assim sendo, quem reza aqui clama contra eles seu desejo de *vingança*. Mas, esse desejo de vingança é formulado como um pedido a Deus (v. 19a).

Parece que, a intenção principal do fiel não é vingar-se, mas sim pedir a Deus para ser o juiz. Ou seja, o orante oferece essa prece não pensando, ele mesmo, em fazer *vingança*, mas, sim pede que o SENHOR a faça. Essa situação é típica dos Salmos imprecatórios²⁶⁹ que contêm pedidos que enfatizam o fato que os *inimigos* causadores de *aflição* para o orante são *merecedores* de *punição* (cf. Sl 63, 10-11; 69,22-28; 109,6-9; 137,7-9).

Neste sentido, o Saltério apresenta em algumas passagens o *zelo* e o *tédio* que consumiam o justo e/ou o fiel, enquanto os *maus desprezavam* a Lei de Deus. Dessa forma, *o zelo pela casa de Deus devora o justo, e os insultos dos que insultam o SENHOR recaem sobre ele* (Sl 69,10), *o fiel fica enfurecido frente aos ímpios que abandonam a Lei* (Sl 119,53), *o zelo pela casa de Deus consome o fiel, pois os ímpios esquecem a Palavra de Deus* (Sl 119,139). Assim, os *inimigos* de Deus, são os que demonstram pela sua vida e pelo seu comportamento ético-moral que *odeiam* a Lei.

Os v. 21a-22b aparecem como uma espécie de juramento de inocência por oposição. Àqueles que Deus *abomina* o orante também deve abominar. Pois, ao fiel repugna a presença

²⁶⁸ Cf. WESTERMMANN, Claus. *Teologia do Antigo Testamento*, p. 114-149.

²⁶⁹ Cf. WOLFF, H. Walter. *Bíblia Antigo Testamento*. Introdução aos escritos e aos métodos de estudo, p. 101.

dos *rebeldes* e dos *opositores* de Deus. Esses *inimigos* do SENHOR se tornam seus *inimigos* pessoais. Por conseguinte, a consequência é imediata, o que Deus *detesta*, o *fiel* deve *detestar*, isto é, os *maus* e/ou *perversos* (cf. Sl 5,6; Jr 12,8; Am 5,21; 6,8), os *amantes de violência* (cf. Sl 11,5).

Em razão disso, amar os *inimigos* de Deus, entender-se com os *perversos* e/ou *assassinos* e *andar* na companhia deles seria uma grande cumplicidade contra os *desígnios* de Deus. É interessante lembrar que o Saltério começa com uma bem-aventurança: *feliz o homem que não vai ao conselho dos ímpios, não para no caminho dos pecadores, nem se assenta na roda dos zombadores* (Sl 1,1-3).

Desse modo, os Sl 1 e 139 são cânticos de sabedoria piedosa e prática de vida, que transmitem um *conhecimento* para uma sábia²⁷⁰ vida social, religiosa e moral. Quem reza aqui descreve os *maus* como pessoas *opressoras*, que derramam *sangue* inocente e na sua cobiça à procura de lucro, *falam mentirosamente* e *desprezam* a Torah.

Um ponto de partida evidente é que o Sl 139 celebra uma ordem de vida criada por Deus, a qual é gravemente abalada por crises da vida pública e privada, e só é recuperável em outro nível, com a atuação do SENHOR. Com efeito, a sociedade onde vive o orante é ameaçada pela *violência* dos *ímpios* e *homens sanguinários*. Visto que os *opressores* descritos nesse poema *violam* de maneira tão flagrante as leis de Deus, seu *comportamento* e *atitude* declaram ruidosamente, *Deus não existe!* (Sl 14,1).

Assim como Deus poderá ordenar a entrada na existência de uma coisa que não existia? Isto é, se *Deus viu que tudo que criou é bom*, Ele não *criou o mal*. Pelo contrário, muitas coisas segundo o poema do Sl 139 não merecem este predicado, são enigmáticas, trágicas até. Mas, parece que Deus tendo julgado antecipadamente, recusou ao homem o direito de julgar

²⁷⁰ O sábio é aquele que cumpre a observância da Lei como meio para alcançar a felicidade em Deus (Cf. ELLIS, F. Peter. *Os Homens e a Mensagem do Antigo Testamento*, p. 498).

aleatoriamente. Nesse sentido, segundo o Sl 139, ao homem como criatura limitada não cabe a supervisão sobre o mundo e, por isso, deve apenas *confiar* em Deus e recorrer à sua providência e benevolência.

Por fim, é interessante ressaltar que v. 22b faz menção de uma profunda relação de reciprocidade entre quem reza nesse poema e Deus. Neste sentido, v. 22b acrescenta: *para mim tornaram-se inimigos*. Esses últimos não são apenas *inimigos* do SENHOR, mas também *inimigos* do fiel. O fato do orante considerar os *inimigos* de Deus seus próprios *inimigos* (cf. Gn 12,3) deve ser compreendido no contexto da Aliança²⁷¹. É preciso salientar que, nas tradições bíblicas é um fato notório que Deus ao tratar com o ser humano serviu-se de alianças.²⁷² Por isso, o orante assume as dores de Deus: *para mim tornaram-se inimigos!* (v. 22b). No mais, segundo Mannati os v. 21a-22b revelam que “o Sl 139 era recitado na renovação dos compromissos da Aliança”²⁷³.

4.6.3 Conduzido pelo caminho da eternidade

23a *Investiga-me ó Deus e conhece meu coração*

23b *Examina-me e conhece minhas preocupações*

24a *Vê, se há em mim algum caminho de idolatria,*

24b *E conduze-me pelo caminho da eternidade.*

²⁷¹ Cf. CERESKO, R. Anthony. *Introdução ao Antigo Testamento numa Perspectiva Libertadora*, p. 94-95.

²⁷² Cf. ELLIS, F. Peter. *Os Homens e a Mensagem do Antigo Testamento*, p. 28-37.

²⁷³ MANNATI, Marina. *Para rezar os Salmos*, p. 76.

Os v. 23a-24b em hebraico, apresentam um amplo emprego de uma sequência de quatro imperativos do Qal, formado a partir do imperfeito.²⁷⁴ Dessa forma, é apresentado o pedido do orante a Deus para que o *conduza pelo caminho da eternidade*. É retomado o tema inicial, desta vez em forma de petição, onde quem reza submete-se ao escrutínio de Deus justo juiz que *conhece* tudo. Os quatro últimos versículos são determinantes para a compreensão do poema. As particularidades dessa subunidade (v. 23a-24b) serão pesquisadas a fim de descobrir o sentido de toda a unidade literária (v. 19a-24b).

A expressão *investiga-me* (יִקְרֵךְ) é formada pela raiz verbal *investigar* (קִרַךְ) no imperativo masculino singular, do Qal, seguida por sua vez, pelo sufixo da primeira pessoa do singular (י).

A expressão *e conhece* (וְיָדַעַךְ) é formada pela conjunção (וְ), seguida pela raiz verbal *conhecer* (יָדַעַךְ) no imperativo masculino singular, do Qal. Essas duas raízes verbais servem para a inclusão do poema (vs. 1b.23a-23b). No tocante ao significado das referidas raízes verbais veja o comentário no 1.7.3.²⁷⁵

Essencialmente, é o SENHOR quem *investiga* o homem para *conhecer* seus verdadeiros desejos e *propósitos*, seja no que se refere ao pensamento e à reflexão, seja em vista da conduta e dos *comportamentos práticos*. No caso do Sl 139 o fiel, ao sentir-se *investigado*, *conhecido* por Deus confessa de antemão, que tanto sua vida quanto as profundezas de seu *ser* são manifestas aos olhos do SENHOR. Deus o *conhece* inteiramente por dentro, por fora; *conhece* suas ações e desejos mais íntimos, *pensamentos* e *palavras*. O SENHOR o *conhece* como micro e macro-organismo. Imagina-se que Deus estaria no mais profundo do ser humano, de sua história pessoal.

²⁷⁴ Cf. JOÜON, Paul. *Grammaire de l'Hébreu Biblique*, p. 107-109.

²⁷⁵ Veja as páginas 34-38

A expressão *meu coração* (לִבִּי) é formada pelo substantivo masculino singular *coração* (לֵב) no construto, seguido pelo sufixo da primeira pessoa do singular (י). Esse substantivo aparece por duzentas e cinquenta e duas vezes na Bíblia Hebraica.

O *coração* não é apenas um órgão vital decisivo e central do corpo humano (cf. Sl 37,15; Is 1,5; 57,15), mas ganha de um modo simbólico, conotações, sobretudo no sentido ético-moral. Isso vale, sobretudo, para o contexto da sabedoria de Israel. “Na Bíblia, o coração é, acima de tudo, o lugar da razão e do entendimento, dos planos secretos, da reflexão e da decisão”²⁷⁶. No *coração* processa-se a compreensão.

Ainda, segundo Dt 29,3: *o SENHOR dá um coração para compreender, olhos para ver e ouvidos para ouvir*. Dessa forma, Salomão pede a Deus um coração atento: *dá, a teu servo um coração cheio de julgamento para governar teu povo e para discernir entre o bem e o mal, pois quem poderia governar teu povo, que é tão numeroso?* (1Rs 3,9). Sua oração foi atendida. Deus lhe concedeu um *entendimento* e um *espírito* vigilantes e perspicazes.

Na religião do Antigo Israel, a “ausência de coração não significa frieza de sentimento, mas irreflexão, insensatez ou simples estultícia (Os 7,11)”²⁷⁷. Também, o *coração* pode se referir à consciência já que, o orante do Sl 51,12 pede que *Deus crie nele um coração puro*, ou seja, uma *consciência* limpa. Além disso, o *coração* é a sede de *sentimentos, pensamentos, reflexões, ideias* (cf. Sl 9,2; 14,1; 49,4; 84,6).²⁷⁸ Há dentro do *coração* todo tipo de agitação: *tristeza, alegria, confiança, agressão, amargura, aflição, orgulho, ódio, inveja* (cf. Jz 19.6.9; Sl 13,3.6; 16,9; 55,22; 73,21; 101,5; 104,15; 105,25; 112,7; Pr 15,13.15; 23,17).²⁷⁹

²⁷⁶ SCHROER, Silvia.; STAUBLI, Thomas. *Simbolismo do Corpo na Bíblia*, p. 62.

²⁷⁷ SCHROER, Silvia.; STAUBLI, Thomas. *Simbolismo do Corpo na Bíblia*, p. 63.

²⁷⁸ Cf. BOOIJ, Thijs. Psalm CXXXIX. In: *Vetus Testamentum*, p. 13.

²⁷⁹ Cf. BOOIJ, Thijs. Psalm CXXXIX. In: *Vetus Testamentum*, p. 14.

Frequentemente, o *coração* é conhecido como um órgão inacessível, oculto no interior do corpo humano. Dessa forma, Deus diz a Samuel: *não te impressione a sua aparência nem sua elevada estatura, [...] os homens veem apenas com os olhos, mas o SENHOR olha o coração* (1Sm 16,7). Assim sendo, o *coração* está em oposição à aparência externa. É nele que se dão as decisões vitais, embora estas sejam ocultas aos homens. Todavia, perante Deus, não pode ser escondido aquilo, que está velado para o olhar humano (cf. Pr 15,11; 24,12; Sl 44,22; Jr 17,9). No mais, de acordo com Wolff, “as atividades essenciais do coração humano na Bíblia são de natureza espiritual-psíquica”²⁸⁰.

Portanto, como foi comentado nas páginas 135-136 desse capítulo, o *coração* representa a sede da *agressão, amargura, orgulho, ódio e inveja*, enquanto que o substantivo (לֵבָבָי) se refere aos *pensamentos* caracterizados pela *ansiedade, terror, indignação, preocupações*. Observa-se que, alguns desses *sentimentos* são descritos na subunidade anterior (vs. 19a-22b). Depois de ter expressado livremente sua *indignação e ódio* contra os *ímpios*, o orante pede que o SENHOR o *investigue novamente e o conduza*.

Voltando ao v. 23b, a expressão *examina-me* (בְּחִנֵּי) é formada pela raiz verbal *examinar, provar* (בָּחַן) no imperativo no masculino singular, do Qal, seguida pelo sufixo da primeira pessoa do singular (י). Essa raiz verbal aparece por vinte e oito vezes na Bíblia Hebraica sendo nove vezes no Saltério.²⁸¹ Ao olhar para essas presenças do verbo *examinar e/ou provar*, é interessante fazer as seguintes perguntas: Quem está sendo *examinado e/ou provado*? O que está sendo *examinado e/ou provado*? Quais são as prováveis consequências do processo de alguém ou algo ser *examinado, provado*?

²⁸⁰ WOLFF, W. Hans. *Antropologia do Antigo Testamento*, p. 66.

²⁸¹ Existem ainda dois substantivos formados pelas mesmas três consoantes: (בָּחַן). Os significados desses substantivos são respectivamente torre de observação e pedra de granito (Cf. LISOWSKI, Gerhard. *Konkordanz Zum Hebräischen Alten Testament*, p. 207-208).

Na maioria dos textos paralelos nos Salmos, é o SENHOR, que *examina* e/ou *prova* alguém, ou então, *examina* e/ou *prova* algo em relação ao homem, a fim de que a *verdade*, a *justiça* e o *direito* sejam estabelecidos. Dessa forma, *o SENHOR prova os corações e os rins* (Sl 7,10), *as pupilas do SENHOR examinam os filhos de Adão* (Sl 11,4), *o SENHOR examina o justo e o ímpio* (Sl 11,5), *o SENHOR examina o coração do justo e prova esse último sem encontrar nele infâmia* (Sl 17,6), *o SENHOR examina o justo e o prova* (Sl 26,2), *Deus prova os filhos de Israel* (Sl 66,10), *Deus prova Israel junto às águas de Meribá* (Sl 81,8), *os pais provam o SENHOR* (Sl 95,9).

Resumindo: percebe-se que o verbo *examinar* e/ou *provar* traz a ideia de *comportamento* ético-moral. Trata-se da postura e do comportamento prático do homem, ou seja, de suas ações e *pensamentos* em consonância ou não com a *vontade* e o *projeto* divinos. Neste sentido, a religião do Antigo Israel ensina que o comportamento ético-moral do homem deve adequar-se à vontade de Deus. Assim, o próprio Deus é visto como quem sabe *examinar* e/ou *provar* melhor as *profundezas* do ser humano. Essa concepção pressupõe “a soberania de Deus sobre o homem e a comunhão entre Deus e o homem”²⁸²

No mais, a expressão *minhas preocupações* (יָעֲרָץ) é formada pelo substantivo masculino plural no construto, seguido pelo sufixo da primeira pessoa no singular (י). Esse substantivo aparece somente por duas vezes na Bíblia Hebraica: Sl 94,19; 139,23. Desse modo, lê-se: *as consolações do SENHOR deleitam o justo quando as preocupações se multiplicam nele* (Sl 94,19). O termo (יָעֲרָץ) significa *pensamentos inquietos, preocupações*. Refere-se aqui à noção de *ansiedade* (cf. Sl 94,19), de *terror* (cf. Jó 4,13), de *indignação* (cf. Jó 20,2). O contexto imediato de Sl 139 parece indicar que o referido substantivo as *angústias* e *aflições* vividas pelo orante.

²⁸² FOHRER, Georg. *Estruturas Teológicas Fundamentais do Antigo Testamento*, p. 222.

De tudo que foi dito, imagina-se que quem reza aqui está manifestamente perturbado e embaraçado por uma incômoda situação. Assim, ele pede que o SENHOR o *examine* e o *conheça* (v. 1b.23a-23b). O fiel está ciente que deve *confiar* unicamente em Deus, por isso, ele pede que o SENHOR *conheça*, tanto seu *coração* quanto suas *preocupações*.

Enfim, uma observação particular deve ser feita com relação aos títulos divinos nos v. 19a-24b. Cada unidade de pensamento contém um título diferente: v. 19a (אלהים), v. 21a (יהוה), v. 23a (אל). Por isso, convém analisar e descobrir a imagem do rosto de Deus veiculada pelos referidos nomes divinos.

A palavra אלהים indica Deus²⁸³ (cf. Sl 7,18; 9,3; 18,14; 47,3; 97,9; 107,11), sendo que o hebreu imagina, com isso, a “superioridade do SENHOR, senhor de todas as forças naturais e sobrenaturais”²⁸⁴. É importante notar que esse título, privilegiado no livro de Jó, designa Deus.

Basicamente, as prerrogativas desse Deus são a *majestade* (cf. Sl 93,1, 96,6), o *poder* (cf. 93,1; 96,6; 99,1), a *santidade* (cf. Sl 99, 3.5.9); que também o tornam *terrível* (cf. 99,3; 145,6) e *temível* (cf. Sl 99,1; 145,19). Assim sendo, o SENHOR do universo *reina sobre todos os povos* (Sl 47,9; 96,3.10; 98,2), *vem para julgá-los* (Sl 67,5; 82,8; 96,13; 98,9), *vem para destruí-los* (Sl 139, 19a; 145,20) e por fim, *vem restabelecer a situação dos justos libertando-o da mão dos ímpios* (Sl 97,10-12; Sl 139,19a).

Também as palavras אל e אלהים descrevem tanto o Deus Criador (cf. Gn 1,1) como a ação da Palavra Divina (cf. Gn 1,3). Esse título divino aparece por duas vezes no poema do Sl 139 (v. 17a; 23a) e provavelmente se refere a esses *atributos* divinos. Trata-se da imagem e

²⁸³ Esse título divino aparece por cinquenta e sete vezes na Bíblia Hebraica, sendo vinte e duas vezes no Saltério (Cf. BROWN, R.; BRIGGS, C. A.; DRIVER, S. R. *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, p. 43).

²⁸⁴ MOULOUBOU, Louis. *Os Salmos e os outros Escritos*, p. 75.

das prerrogativas do Deus, criador do homem e do universo. Parece que o orante do Sl 139 ao evocar Deus sob esse título professa sua fé no *poder*, na *proteção*, na *justiça* e na *providência* do SENHOR, o *soberano*. Além disso, no tocante ao título divino (יְהוָה), ver o comentário em 1.7.2.²⁸⁵

A expressão *vê* (וַיֵּרָא) é formada pela conjunção (ו), seguida pela raiz verbal *ver* (רָאָה) no imperativo masculino singular do Qal. Essa raiz verbal aparece por mil trezentas e quinze vezes na Bíblia Hebraica.

A expressão *caminho dos ídolos* (אֲמֹתֵי דִּרְכֵי עֲצָבִים) é formada partícula condicional (אם), pelo substantivo masculino singular *caminho* (דֶּרֶךְ) no construto, seguido por sua vez pelo substantivo masculino singular *ídolo* (עֲצָבִים). Quais significados trazem esses substantivos?

O substantivo *caminho* (דֶּרֶךְ) aparece por setecentas e quinze vezes na Bíblia Hebraica sendo sessenta e cinco presenças no Saltério. Essencialmente, os verbos *andar* (Sl 139,3a) e *caminhar* (Sl 139b.24a-24b) se referem ao mesmo campo semântico. Dessa forma, pesquisar pelo substantivo *caminho* (Sl 139,24a-24b) leva a contemplar os significados de *senda*²⁸⁶.

De acordo Parra Sánchez o conceito *caminho* “é utilizado como metáfora do êxodo (cf. Dt 1,30-33; 8,2-10), da *vontade* e *leis* divinas, e também como substituto da vida e *conduta* humanas (cf. Dt 32,4; Sl 1; 25,10; 119,1; 147,19-20)”²⁸⁷.

O substantivo עֲצָבִים aparece por quatro vezes na Bíblia Hebraica: 1Cr 4,9; Is 14,3; 48,5; Sl 139,24. Qual sua acepção?

²⁸⁵ Cf. p. 32-34.

²⁸⁶ Ver o comentário em 1.2.5 nas páginas 25-26.

²⁸⁷ PARRA SÁNCHEZ, T. *Palavras Bíblicas*, p. 25.

No texto paralelo de Isaías 48,5 esse substantivo é traduzido por *ídolo*. Em contrapartida, nos textos paralelos de Is 14,3 e 1Cr 4,9, o referido substantivo se traduz por *sofrimento, dor*. O contexto imediato do Sl 139 parece indicar que o substantivo *עֲצָב* nesse caso traduzido por *ídolo*, simplesmente ilustre o ambiente de *infidelidade* e de *idolatria* presente na sociedade onde vive o orante. Quer dizer, essa sociedade onde vive o fiel, está repleta de idolatras e infiéis. Por isso, ele apela para o *conhecimento* que o SENHOR para orientar seu *coração*, para lhe conceder o auxílio e/ou socorro necessários na sua *fidelidade* a Deus e rejeição da idolatria.²⁸⁸

A expressão *e conduze-me* (וַיְהַדְּנֵנִי) é formada pela conjunção (ו), seguida pela raiz verbal *conduzir* (הָדָן) no imperativo masculino singular do Qal, seguida por sua vez pelo sufixo da primeira pessoa do singular.²⁸⁹

De tudo o que foi dito, é interessante ressaltar que o verbo *conduzir* (v. 10a.24b) leva a contemplar a imagem e a figura de Deus como *bom pastor*. Aqui o SENHOR aparece como o *guia* que conduz o devoto no *caminho* da *eternidade*. Assim sendo, o infinitivo *conduzir* lembra tanto *a experiência e o caminho do êxodo*²⁹⁰ (Ex 13,17; 15,13) quanto o *retorno do exílio*²⁹¹ babilônico e/ou *novo êxodo* (Is 51,18; 57,18), situações nas quais o Deus de Israel mostrou sua disposição, sua capacidade e seu poder salvífico²⁹².

Resumindo: v. 24a-24b apresentam a humilde súplica do orante que se submete ao julgamento de Deus, que não somente *conhece* os *caminhos* humanos, mas também se

²⁸⁸ O vício da idolatria é frequentemente mencionado no Antigo Testamento (Cf. MCKENZIE, L. John. *Os Grandes Temas do Antigo Testamento*, p. 59-60).

²⁸⁹ Em relação ao significado do referido raiz verbal veja o comentário em 2.7 nas páginas 22-23.

²⁹⁰ A tradição hebraica narrou e cantou como o SENHOR salvou e estabeleceu seu povo contra toda esperança humana, livrando-o da escravidão no Egito (Cf. MCKENZIE, L. John. *Os Grandes Temas do Antigo Testamento*, p. 132-133).

²⁹¹ Trata-se da manifestação da glória de Deus (Cf. SCHWANTES, Milton. *Sofrimento e Esperança no Exílio*, p. 92-95).

²⁹² O SENHOR é o único Deus soberano. Ele manifestou sua superioridade e seu poder na criação e no domínio da história (Cf. KLEIN, W. Ralph. *Israel no Exílio*. Uma interpretação teológica, p. 117-124).

preocupa em *conduzir* o homem pelo *caminho* da *eternidade*. Imagina-se que o socorro solicitado a Deus pelo orante, seja compreendido na perspectiva da Aliança.

Assim, o Sl 139 encerra-se por uma prece de confiança que exprime a serena entrega do orante nas *mãos* do SENHOR, *bom pastor*,²⁹³ que *protege* e *conduz* seus *eleitos*. Portanto, da mesma forma que o povo de Israel foi *conduzido* para fora da terra da *escravidão* e da *morte* no Egito (Ex 3-15,21) quem reza no poema do Sl 139 deseja prolongar sua vida no *caminho* da *felicidade*, da *eternidade*.²⁹⁴

4.6.4 Considerações finais

Na presença do Deus onisciente e onipresente o fiel do Sl 139,19a-24b aceita confiar tanto sua situação como a de sua sociedade nas mãos de Deus. Desse modo, Sl 139. 19a-24b apresenta três situações que se encontram articuladas pelo mesmo tema: a confiança mediante a fidelidade a Deus onisciente, onipresente e Criador.²⁹⁵

A primeira situação descrita nos v. 19a-20b mostra que diante do olhar *conhecedor* de Deus, o orante quer apartar-se categoricamente do *ímpio* e dos *homens sanguinários* que se rebelam contra o SENHOR e prejudicam a convivência na sociedade.

A segunda situação descrita nos v. 21a-22b apresenta o orante que confessa formalmente seu *ódio* contra os *inimigos* de Deus. O fiel declara *odiar* nos *ímpios* sua *hostilidade* contra o SENHOR. Imagina-se que v. 21a-21b.22b constituem uma declaração de Aliança e de fidelidade do orante em relação a seu Deus e SENHOR.

²⁹³ Cf. FOHRER, Georg. *Estruturas Teológicas Fundamentais do Antigo Testamento*, p. 154-155.

²⁹⁴ Cf. TERRIEN, Samuel. *The Psalms*, p. 880.

²⁹⁵ Cf. GOLDINGAY, John, *Psalms*, p. 636.

A terceira situação descrita nos vs. 23a-24b culmina com uma súplica humilde, submetendo-se ao julgamento do SENHOR o único Libertador (cf. Js 24) que *conhece* os *caminhos* dos homens. O orante pede a esse Deus para *conduzi-lo* pelo *caminho da eternidade*.

Após ter experimentado o SENHOR como quem o *conhece* profundamente o orante declara seu repúdio à *idolatria* e, insiste na sua proximidade e/ou comunhão com Deus. Sabe, pois, que ele somente viverá caso o SENHOR o *conduza* (v. 24b), *matando* seus *inimigos* (v. 19a). Quem reza nesse poema, ciente de não ter seguido o *caminho* da *idolatria*, suplica a Deus de ajudá-lo a permanecer no *caminho* da obediência: *caminho* dos verdadeiros descendentes de Abraão (cf. Gn 12,1-3), *caminho* dos *fiéis*.

Em suma, a solicitude divina pelo orante (v. 1b-18b) no passado é a garantia da proteção de Deus no presente e no futuro ainda que as estruturas da sociedade estejam corrompidas pela *injustiça*, *violência*, e *falsidade* dos *ímpios* e os *homens sanguinários*.²⁹⁶ Portanto, não se pode deixar de mencionar a confiança²⁹⁷ e a certeza da presença²⁹⁸ imediata de Deus, que são as atitudes essenciais do orante do SI 139,19a-24b.

²⁹⁶ Cf. TERRIEN, Samuel. *The Psalms*, p. 880.

²⁹⁷ Os Salmos de confiança individuais transmitem a Teologia da resistência diante dos problemas sociais (Cf. SILVA, Valmor Os Salmos como literatura. In: Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana. *Salmos*, p. 20.).

²⁹⁸ Presença imediata e comunhão constituem uma das características essenciais do Deus de Israel (Cf. FOHRER, Georg. *Estruturas Teológicas Fundamentais do Antigo Testamento*, p. 155-157).

Conclusão

Os objetivos deste estudo foram apresentar a imagem e/ou o rosto de Deus revelado no SI 139 e investigar como o homem *conhecido* por esse Deus pode conciliar sua experiência de fé com a injustiça e violência instaurada pelos *ímpios e homens sanguinários*.

Em relação ao primeiro objetivo, com esta investigação, pôde-se perceber que o rosto de Deus revelado no SI 139 foi apresentado em quatro dimensões.

A primeira dimensão trata da onisciência divina. Destaca-se o *conhecimento* que o SENHOR tem do orante. São muitos os verbos que traduzem esse pensamento: *investigar, conhecer, discernir, medir, acostumar-se, cercar*. Deus *conhece* totalmente tanto o exterior quanto o interior do ser humano. O *conhecimento* que Deus tem do homem ultrapassa a compreensão que esse último tem de si. O ser da pessoa é muito familiar a Deus, ao passo que o homem não consegue saber com perfeição quem ele é.

A segunda dimensão refere-se à onipresença divina. Quem reza nesse poema esboça uma série de reações diante dessa presença: três tentativas de fuga de Deus. O orante planeja hipoteticamente *fugir para longe do espírito e da face e/ou presença* de Deus. Contudo, essas tentativas de fuga foram frustradas uma vez que o SENHOR, com a *mão direita*, o *conduz* e *agarra* (v. 10a-10b). Afinal, a constatação é decepcionante: é inútil querer fugir de Deus. Com efeito, o SENHOR tudo *conhece* e tudo *envolve*.

Já a terceira dimensão é apresentada como a onipotência criadora. Trata-se aqui da autêntica atitude humana diante desse mistério: a entrega serena em Deus. O SENHOR *conhece* tudo, não somente o exterior, mas também o mais íntimo de cada ser humano. Na tradição bíblica, os *rins* (v. 13a) representam as *intenções* e os *desejos* mais escondidos da pessoa. De fato, Deus está lá, no mais profundo segredo do ser humano. Além disso, o próprio SENHOR é tido como *tecelão* de cada ser humano, *tecendo-o* no *útero materno*, mas também no seio da grande mãe terra. Desse modo, cada ser humano é um *prodígio* de Deus. Nesse sentido, tudo está claro aos olhos do SENHOR, até os *dias* de vida do homem, do primeiro até ao último, antes mesmo de aparecerem.

Por fim, a quarta dimensão refere-se à onisciência libertadora. Desta vez, o poema deixa de lado o clima sereno, tornando-se violento. O orante solicita a justiça divina, pedindo a morte dos *ímpios* e *homens sanguinários* que se *rebelam* contra Deus.

Já em relação o segundo objetivo, que buscou investigar como o homem *conhecido* por Deus pode conciliar sua experiência de fé com a injustiça e violência instaurada pelos *ímpios* e *homens sanguinários*, identificou-se o tema da confiança e serena entrega nas mãos de Deus, o bom *pastor* que *conduz* seus eleitos pelos *caminhos da eternidade*. Quem reza aqui formula seu pedido da divina condução expressando sua fé e confiança, uma vez que toda decisão repousa unicamente nas mãos de Deus.

Imagina-se que o orante não abandonou o *caminho* da Lei e/ou da Aliança assinalado por Deus e quer continuar nele guiado e *conduzido* pelo SENHOR. O interessante é que, o fiel, no final do poema, reitera seu desejo de ser *conduzido* por Deus, seu *pastor*. Assim, o pensamento da proteção e da *condução* divina consola o orante, isto, ele é *conduzido* pelos *caminhos da eternidade*.

Nesta investigação percebe-se que parece ficar claro que uma das dificuldades de se lidar com a existência dos *maus* está no mistério da onisciência, da onipresença e da onipotência de Deus. Essa existência dos *ímpios* não cabe na lógica e na compreensão humanas visto que a humanidade foi desejada e criada pelo Deus bondoso e, de acordo com Gn 1,1-2,4, o mundo como um todo corresponde ao *desígnio* do *Criador*. Desse modo, as grandes dificuldades e tensões tanto no interior do homem como na sociedade tornam-se problemáticas à compreensão e vivência da fé.

A tradição bíblica ensina: Deus *criou* o mundo (cf. Gn 1,3-30) e ainda o próprio SENHOR aprova sua obra: *Deus viu tudo o que tinha feito; e era muito bom [...]* (Gn 1,31). Todavia, o orante do Sl 139 afirma que a vida não transcorre calma e harmoniosamente, mas está cheia de absurdos, confusões e tolices. Ele descreve o que se esconde por detrás dos *ímpios*, representantes da sociedade *iníqua* e da comunidade falsamente devota. Dessa forma, esse poema não é essencialmente um hino à onisciência, onipresença e onipotência de Deus, mas, sobretudo uma invocação a Deus que *caminha* com os *pobres* e *injustiçados*, os que clamam, pousando constantemente sobre eles o olhar e estendendo para eles sua *mão*

poderosa e libertadora, pois os Salmos, pelos seus elementos formais, não pertencem a um gênero determinado, uma vez que raramente a oração é exclusivamente súplica e louvor.²⁹⁹

Nesse sentido, nesse poema o fiel israelita busca resolver o problema da existência dos *ímpios* causadores de sofrimento.³⁰⁰ Para o orante seria muito mais fácil se Deus *matasse* os *ímpios*, basta Deus acabar com semelhantes indivíduos (Sl 139,19a; cf. Sl 104,35). Esses *odeiam* a Deus, o fiel do Sl 139 *odeia-os*. Eles são *inimigos* do SENHOR, o orante considera-os *inimigos* seus pessoais. Talvez sejam demasiadamente fortes semelhantes imprecações³⁰¹, mas quem reza aqui está professando seu amor a Deus, seu zelo pelo SENHOR, sua intimidade e união com Ele; do que Lhe deve, do que Dele recebeu e recebe continuamente.

Em geral, o ser humano pergunta-se sobre a existência do *mal*, do *sofrimento*. Muitas vezes, a *revolta*, a *consternação*, o *medo* são os sentimentos que invadem seu *coração*. Mas, como o homem pode ter esses sentimentos, agora que sabe que está na companhia de Deus? Sem dúvida, os resultados apontam que o fiel, na sua meditação, encontrou para esse paradoxo uma porta de saída. *Para mim: quais preciosos foram os teus propósitos, o Deus! Que numerosos a soma deles! Contá-los: serão mais do que areia!* (v. 17a-18a). Pois, o ser humano é inábil para compreender os *desígnios* de Deus.

Algo interessante a ressaltar é que o Sl 139 parece abrir novos caminhos. Convém contemplá-lo para tirar algumas afirmações para o desenvolvimento da Teologia do Antigo Testamento.

O Sl 139 apresenta a temática da presença de Deus *na mansão dos mortos*. Isso constitui um vivo contraste em face de outros Salmos: Sl 6,6; 30,10; 88.11-13; 115.17.³⁰² A partir dessa ressalva, pode-se afirmar que uma vitória sobre a morte é possível. Desse modo, surge uma das fundamentações da crença na vida eterna. Portanto, compreende-se o anúncio da descida de Cristo à *mansão dos mortos*. Todavia, as magníficas intuições ou belezas desse poema não devem esconder que alguns conceitos que ele veicula contestam parcialmente uma

²⁹⁹ Cf. SHILLING, Othmar. Os Salmos, Louvor de Israel a Deus. In: SCHREINER, Josef. *Palavra e Mensagem*, p. 361.

³⁰⁰ Cf. WEISER, Artur. Os Salmos, p. 102-107.

³⁰¹ Cf. WOLFF, W. Hans. *Bíblia e Antigo Testamento*, p. 101-102.

³⁰² Cf. LELIÈVRE, André.; MAILLOT, Alphonse. *Les Psaumes*. Psaumes 76 à 150.

parte do Antigo Testamento, uma vez que a tradição bíblica desconhece a presença de Deus no *Sheol*.³⁰³

Também, a catequese do Sl 139 é importante do ponto de vista doutrinária, uma vez que esse clima de amizade com o SENHOR descreve uma relação bilateral entre Deus e o homem. Ainda, essa catequese apresenta alguns traços significativos da tradição religiosa de Israel: a imagem do SENHOR, o Deus *Soberano*, o *Libertador* e *Pastor*.

Um outro resultado que chamou muito atenção foi a aparente falta de unidade do poema do Sl 139.

A leitura do Sl 139,1b-18b, revela um aspecto sapiencial.³⁰⁴ Todavia, quando se analisa o Sl 139,19a-24b, contempla-se um mundo de *ímpios* e *iníquos* dos quais decididamente se separa e se distancia o orante. O que fazer desses seis versículos finais? Não faltou ao longo da história da exegese do Saltério quem os tenha separado com peça independente, colados ao Salmo por equívocação.³⁰⁵ Sem tentar semelhante procedimento, outros autores avaliam o final como apêndice sobreposto com mediana fortuna, mas formando parte do poema do Sl 139.³⁰⁶

Outra solução oposta consiste em considerar o final como parte fundamental do poema, como seu centro de gravidade. Neste sentido, a unidade de todo o poema está declarada por uma inclusão que repete três palavras e com elas o tema. Dessa forma, o Sl 139 ecoa uma súplica constituída pelas mesmas palavras do começo do poema. No início eram constatações: *SENHOR, me investigaste e conheceste*. No final, são petições: *Investiga-me ó Deus e conhece meu coração; examina-me e conhece minhas preocupações! Vê, se há em mim algum caminho de idolatria e conduze-me pelo caminho da eternidade!*

Essa terceira hipótese que considera o final como ponto de partida, aparece como o referencial que polariza toda a reflexão. Assim, essa última solução tem o mérito de respeitar os dados do texto, de aceitar a tradição e de aduzir paralelos convincentes e interessantes.

³⁰³ A temática de mansão dos mortos e/ou Sheol traz o incansável perseguidor de todo ser humano manifestando-se no mal, na doença, na opressão, na violência e na injustiça: lá falta a presença efetiva de Deus (Cf. MURPHY. E. Roland. *Jó e os Salmos*. Encontro e confronto com Deus, p. 47).

³⁰⁴ Cf. GOLDINGAY, John. *Psalms: Psalms 90-150*, p.626; BORTOLINI, José. *Conhecer e rezar os Salmos*, p. 573.

³⁰⁵ Cf. HOLMAN, Jan. The Structure of Psalm CXXXIX. In: *Vetus Testamentum*, p. 299.

³⁰⁶ Cf. ALONSO SCHÖKEL, Luís.; CARNITI, Carla. *Salmos II* (Salmos 73-150), p. 1580.

Portanto, é importante manter e defender a tese da unidade do poema do Sl 139 devido à inclusão.

No mais, foi visto que um problema particular do poema do Sl 139 é a aparente *violência* suscitada pelos v. 19a-22b (cf. Sl 110,5-6; 137,7-9).³⁰⁷ Provavelmente, isso parece ilegível para o cristão, ou quem sabe causa de escândalo. Afinal, quem nunca sentiu *ódio*? A Liturgia das Horas, Ofício da Igreja Católica publicada após o Concílio Vaticano II, omitiu por expresso a pedido de Paulo VI, esses versículos ditos como chocantes.³⁰⁸ Mas, a respeito desse tema delicado podem-se fazer diversas observações.

A oração ideal deverá ser somente a expressão tranquila, calma e suave dos dramas humanos? Não deverá deixar também lugar a expressão trágica, gritada, berrada mesmo, se necessário, desses dramas? O próprio Jesus, será que Ele sempre usou apenas palavras polidas, medidas, neutras para falar dos homens do Sinédrio? E os Apóstolos, falando sobre o doloroso drama da sexta feira Santa, respeitaram a doçura da linguagem? Pois, é finalmente revelar-se incapaz de uma leitura profunda dos textos.

Mesmo brutal e simples, a linguagem antiga pode ganhar uma interpretação mais sutil dos leitores esclarecidos pela experiência de Israel e da Igreja. “A linguagem dos Salmos contém exatamente esse amplo apelo dirigido a todos os que sofrem; o simbolismo é universal”³⁰⁹.

Nos Salmos quem reza expressa alegria e confiança, como também derrama em termos de lamento, de medo, de angústia, de ódio e mesmo de raiva e vontade de se vingar, é a vida que traz esses sentimentos e emoções.³¹⁰ Desse modo, o Sl 139 não os nega, nem o rechaça. Ao contrário, apresenta o homem atormentado pelo *mal* e pela *violência* a Deus na sua realidade nua e crua para que Ele o *salve* e lhe proporcione uma vida nova. Os Salmos são trilhas que levam até o cume, onde se encontra Deus.³¹¹

Outro ponto importante a ressaltar é que o *mal* continua existindo no mundo. Expressões brutais o diziam outrora, podem dizê-lo ainda hoje naqueles que não ignoram sua

³⁰⁷ Devido ao caráter imprecatório os v. 19a-22b são omitidos na Liturgia das Horas (Cf. SALTÉRIO LITÚRGICO. *Salmos e Cânticos da Liturgia das Horas*, p. 7).

³⁰⁸ Cf. RAGUER, Hilari. *Para compreender os Salmos*, p. 72.

³⁰⁹ MURPHY, E. Roland. *Jó e os Salmos*. Encontro e confronto com Deus, p. 46.

³¹⁰ Cf. BARROS, Marcelo. Amor que une vida e oração. Os Salmos bíblicos e a Liturgia. In: REVISTA DE INTERPRETAÇÃO BÍBLICA LATINO-AMERICANA. *Salmos*, p. 161.

³¹¹ Cf. MARTINI, C. Maria. *Prier avec les Psaumes*, p.89.

gravidade e que não se esquecem, por outro lado, da mensagem do Reino. Se o Evangelho é palavra de misericórdia, é também palavra trágica, palavra que arrastou Jesus à *paixão, morte e ressurreição*, ou seja, o Evangelho é combate. Assim, recusar o combate, conhecido pelos devotos dos Salmos, é recusar antes o combate travado pelo Evangelho.

Visto que Deus é a *luz* que vence as *trevas* (Gn 1,3-5; Ex 10,23; Sl 4,7; 27,1; 104,2; 139,12a-12c), o Sl 139 ensina que o *fiel* é permanentemente *envolvido* pela presença divina e que esse último pertence inteiramente ao SENHOR. Por isso, não há medo da presença de Deus, não há medo de sua amizade. Grosso modo, esse poema é uma oração própria para o cair de tarde e para os momentos de angústia, pela *paz, confiança e serenidade* que dele brotam na *alma* daquele que o reza ao aproximar-se as *noites* de crises existenciais e de fé. Quer dizer, o Sl 139 aparece como o crisol onde nasce a confiança do homem no amor divino.

Com relação àqueles que desejariam aprofundar o Sl 139, sozinhos, no silêncio contemplativo, sugere-se estas duas perguntas para atualizar o conteúdo das palavras e estimular a oração pessoal: SENHOR, sou feliz de me sentir *conhecido* por Ti? Pensando em Ti, o que me permite dizer: *acordei, e novamente estou contigo!*

Enfim, no meio das angústias e dramas, Deus está ao lado do homem e não o abandona uma vez que a Sagrada Escritura, a Liturgia, os Sacramentos são os lugares privilegiados onde o ser humano recebe a força para renovar e manter viva a esperança.

Moisés³¹² viu a *sarça arder sem ser consumida pelo fogo* (Ex 3,2). Isso é aparentemente o símbolo da Igreja e da humanidade atormentada pelas provações e perseguições dos *ímpios* e *homens sanguinários* conforme a palavra do Apostolo Paulo: *somos atribulados por todos os lados, mas não esmagados; postos em extrema dificuldade, mas não vencidos pelos impasses; perseguidos, mas não abandonados; prostrados por terra, mas não aniquilados. Incessantemente e por toda parte trazemos em nosso corpo a agonia de Jesus, a fim de que a vida de Jesus seja também manifestada em nosso corpo* (2Cor 4, 8-10). Assim, todas as labaredas do mal investirão contra os fieis sem poder queimá-lo.

³¹² Cf. MARTINI, C. Maria. *Vie de Moïse*, p. 26-29.

BIBLIOGRAFIA

1. FONTES

Primária

Bíblia Hebraica Stuttgartensia. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2009.

Secundária

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 2002.

2. DOCUMENTOS ECLESIAIS

COMPÊNDIO DO VATICANO II. *Constituições, Decretos, Declarações*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2000²⁹.

LEÃO XII. *Providentíssimus Deus*. Carta Encíclica sobre o Estudo da Sagrada Escritura. Petrópolis-RJ: Vozes, 1947³.

PIO XII. *Divino Afflante Spiritu*. Carta Encíclica sobre o modo mais oportuno de promover os Estudos da Sagrada Escritura. São Paulo: Paulinas, 1965.

BENTO XVI. *Spe Salvi*. Sobre a Esperança Cristã. São Paulo: Loyola, 2007.

BENTO XVI. *Verbum Domini*. Exortação Apostólica Pós-Sinodal. São Paulo: Paulinas, 2010.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A Interpretação da Bíblia na Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2009⁸.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *O povo judeu e as suas Sagradas Escrituras na Bíblia Cristã*. São Paulo: Paulinas, 2002.

DOCUMENTOS do CELAM. *Conclusões das Conferências do Rio, Medellín, Puebla e Santo Domingo*. São Paulo: Paulus, 2004.

SALTÉRIO LITÚRGICO. *Salmos e Cânticos da Liturgia das Horas*. Porto: Gráfica de Coimbra, 1999³.

3. ESTUDOS EXEGÉTICOS E TEOLÓGICOS

AGOSTINHO. *Comentário aos Salmos. (Enarrationes in Psalmos). Salmos 101-150.* São Paulo: Paulus, 1998.

ALETTI, J -N. et al. *Naissance de la méthode critique. Colloque du centenaire de l'Ecole Biblique et archéologique française de Jérusalem.* Paris: Les Editions du Cerf, 1992.

ALLEN, L. C. *Palms 101-150.* Waco & Texas: World Publishing General Editions, 1983.

ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C. *Salmos II (Salmos 73-150). Tradução, introdução e comentário.* São Paulo: Paulus, 1998.

ALONSO SCHÖKEL, L.; STORNIOLO, I. *Salmos e Cânticos. A oração do povo de Deus.* São Paulo: Paulinas, 1984².

ALONSO SCHÖKEL, L. *O Espírito Santo e os Salmos.* São Paulo: Loyola, 1998.

ALONSO SCHÖKEL, L. *Manual de Poética Hebrea.* Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987.

ALONSO SCHÖKEL, L. *A Palavra Inspirada.* São Paulo: Loyola, 1992.

ALONSO SCHÖKEL, L. *Hermeneutica da Palavra II. Interpretación literária de textos bíblicos.* Madrid: Ediciones Cristandad, 1987.

ALTER, R. *The Art of Biblical Poetry.* New York: Basic Books, 1985.

ANDERSON, B. W.; BISHOP, S. *Out of the Depths: the Psalms Speak to us Today.* Louisville: Westminster John Knox Press, 2000³.

AUFFRET, P. *Voyez de vos yeux : Etude structurelle de vingt psaumes dont le psaume 119.* Leiden : Brill, 1993.

HOSSFELD, F-L.; ZENGER, E. *Psalmen 101-150.* Freiburg: Herder, 2008.

BAUKS, M.; NIHAN, C. *Manuel d'exégèse de l'Ancien Testament.* Paris: Editions Du Cerf, 2008.

BEAUCHAMP, P. *Los Salmos Noche y Dia.* Madrid: Ediciones Cristiandad, 1981.

BEAUCHAMP, P. *Ley. Profetas. Sabios. Lectura Sincrónica del Antiguo Testamento.* Madrid: Ediciones Cristiandad, 1977.

BEGRICH, J.; GUNKEL, H. *Introduction to Psalms. The Genres of the Religious Lyric of Israel*. Göttingen: Mercer University Press, 1998.

BENTZEN, A. *Introdução ao Antigo Testamento*. Vol. 1. O cânon do Antigo testamento, o texto do Antigo Testamento, as formas literárias do Antigo Testamento. São Paulo: Associação de Seminários Teológicos Evangélicos, 1968.

BENTZEN, A. *Introdução ao Antigo Testamento*. Vol. 2. Os livros do Antigo Testamento. São Paulo: Associação de Seminários Teológicos Evangélicos, 1968.

BORTOLINI, José. *Conhecer e rezar os Salmos*. Comentário popular para nossos dias. São Paulo: Paulus, 2000.

BRETON, Gilles.; LAMBERT, Michel. *Globalisation et Universités*. Nouvel espace, nouveaux acteurs. Paris: Éditions Unesco, 2003.

BRIGHT, J. *História de Israel*. São Paulo: Paulinas, 1981².

BROYLES, C. C. *The Conflict of the Faith and Experience in the Psalms*. A Form-Critical and Theological Study. Sheffield: JSOT Press, 1989.

BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. *Comentário Bíblico "San Jeronimo"*. Tomo II. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1971.

BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A; MURPHY, R. E. (ed.). *Novo Comentário Bíblico. São Jerônimo. Antigo Testamento*. São Paulo: Editora Academia Cristã Ltda, Paulus, 2007.

CARDENAL, E. *Psalms*. New York: Crossroad, 1981.

CARDENAL, E. *The Psalms of Struggle and Liberation*. New York: Herder and Herder, 1971.

CERESKO, A. R. *Introdução ao Antigo Testamento numa perspectiva libertadora*. São Paulo: Paulus, 1996.

CERESKO, A. R. *A Sabedoria no Antigo Testamento*. Espiritualidade numa perspectiva libertadora. São Paulo: Paulus, 2004.

CLEMENTS, R. E.(org.). *O Mundo do Antigo Israel*. Perspectivas sociológicas, antropológicas e políticas. São Paulo: Paulus, 1995.

COULANGE, P. Dieu, ami des pauvres. Etude sur la connivence entre Le Très-Haut et les petits. Fribourg: Academic Press, 2007.

DUBARLE, A. M. *Los sabios de Israel*. Vol.14. Madrid: Madrid Escelicer, 1959.

EICHRODT, W. Teologia do Antigo Testamento. São Paulo: Hagnos, 2005.

EATON, J. H. *The Psalms*. A Historical and Spiritual Commentary with an Introduction and new Translation. London: MPG Books Ltd, 2005.

ELLIS, F. P. *Os homens e a mensagem do Antigo Testamento*. Aparecida-SP: Santuário, 1985.

FERNANDES, L. A.; GRENZER, M. Êxodo 15,22-18,27. São Paulo: Paulinas, 2011¹.

FITZMYER, J. A. *A Bíblia na Igreja*. São Paulo: Loyola, 1997.

FOHRER, G. *Estruturas teológicas fundamentais do Antigo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1982.

FOHRER, G.; SELIN, E. *Introdução ao Antigo Testamento*. Vol 1 e 2. São Paulo: Paulus, 2007.

GEFFRÉ, C. *Crer e interpretar*. A virada hermenêutica da Teologia. Petrópolis: Vozes, 2004.

GERSTENBERGER, E. *Psalms, with an Introduction to Cultic Poetry*. Vol. 14. Michigan: Library of Congress, 1991.

GILBERT, M. *Les louanges du Seigneur*. Paris: Desclée, 1991.

GILBERT, P. *Petite histoire de l'exégèse biblique*. De la lecture allégorique à l'exégèse critique. Paris: Les Editions du Cerf, Collection Lire la Bible n. 24, 1992.

GIRARD, M. *Les Psaumes redécouverts*. De la structure au sens. Vol 3. Montreal: Bellarmin, 1994.

GOLDINGAY, J. *Psalms. Volume 3: 90-150*. Grand Rapids: Baker Academic, 2008.

GOTTWALD, N. *Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica*. São Paulo: Paulinas, 1988.

GOURGUES, M. *Os Salmos e Jesus. Jesus e os Salmos*. São Paulo: Paulinas, 1984. RELOT, P. *Le Langage symbolique dans la Bible*. Enquête de sémantique et d'exégèse. Paris: Les Editions du Cerf, Collection Initiations Bibliques, 2001.

GRENZER, M. *Salmo 1*. Prazer com o ensino de Iahweh. São Paulo: Paulinas, 2004.

GUNKEL, H. *The religion of the Psalms*. What remains of the Old Testament and other Essays. New York: Macmillan, 1928.

GUNKEL, H. *The Psalms: a Form-Critical Introduction*. Philadelphia: Fortress Press, 1967.

GUTIÉRREZ, G. *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*. Una reflexión sobre el libro de Job. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1986.

HAMMAN, A. G. *Saint Augustin prie les Psaumes*. Paris: Desclée, 1980.

JACQUET, L. *Les Psaumes et le coeur de l'homme*. Etude textuelle, littéraire et doctrinale. I-III. Paris: Duclot, 1975-1979.

JANOWSKI, B. *Dialogues conflictuels avec Dieu*. Une anthropologie des Psaumes. Paris: Editions du Cerf, 2008.

KRAUSS, H. J. *Palms 60-150*. Minneapolis: Fortress Press, 1993¹.

LELIÈVRE, André.; MAILLOT, Alphonse. *Les Psaumes*. Chants d'amour: 76 à 150. Lyon: Les Éditions Olivetan, 2008.

LEVEQUE, J. et al. *Os Salmos e os outros escritos*. São Paulo: Paulus, 1996.

LONGMAN, T. *How to Read the Psalms*. Leicester: Inter-Varsity Press, 1988.

MAILHIOT, G-D. *Les Psaumes*. Prier Dieu avec les paroles de Dieu. Montréal: Médiaspaul, 2003.

MANNATI, M. *Para Rezar com os Salmos*. São Paulo: Paulinas, 1987².

MANNATI, M.; SOLMS, E. *Les Psaumes*. Vol 4. Paris: Desclée, 1966.

MARTINI, C. M. *Vie de Moïse*. Saint Maurice: Saint-Augustin, 1994.

MARTINI, C. M. *Prier avec les Psaumes*. Saint Maurice: Saint- Augustin, 2003.

MARTINI, C. M. *Le désir de Dieu. Prier les Psaumes*. Paris : Les Editions du Cerf, 2004.

McFAGUE, S. *Modelos de Deus*. Teologia para uma era ecológica e nuclear. São Paulo: Paulus, 1996.

MICHAUD, R.; RAVASI, G. *Les Psaumes*. Adaptation de l'oeuvre em trois volumes de Gianfranco Ravasi. Montréal: Paulines, 1993.

MORIAMÉ, Benjamin. *Le loup face à l'économie de marché*. Le sacrifice de la nature et du loup sur l'autel de l'économie. Namur: Les Éditions Namuroises, 2004.

MORLA ASENSIO, V. *Livros Sapienciais e outros escritos*. Vol.5. São Paulo: Ave-Maria, 2008³.

MOWINCKEL, S. *The Psalms in Israel's Worship*. New York: Abingdon Press, 1962.

MOWINCKEL, S. *The Psalms in Israel's Worship*. Vol. 14. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992.

MURPHY, R. E. *Jó e os Salmos*. Encontro e confronto com Deus. São Paulo: Paulinas, 1985.

PARRA SÁNCHEZ, T. *Palavras Bíblicas*. São Paulo: Paulinas, 1996.

PRITCHARD, J. B. *Ancient Near Eastern Texts: related to the Old Testament*. 3 ed. Princeton: Princeton University Press, 1974.

RAD, V. G. *Teologia do Antigo Testamento*. Vol. 2. São Paulo, 1973.

RAGUER, H. *Para compreender os Salmos*. São Paulo: Loyola, 1998.

RENDTORFF, R. *Introduction à l'Ancien Testament*. Paris: Les Editions du Cerf, 1989.

RYRIE, C. C. *Teologia Básica*. Ao alcance de todos. São Paulo: Mundo Cristão, 2004.

SCHMIDT, W. H. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 1994.

SCHOLZ, V. *Princípios de interpretação Bíblica*. Canoas: Ulbra, 2006¹

SCHREINER, J. *Palavra e Mensagem do Antigo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2004².

SCHREINER, J. (ed.). *Palavra e Mensagem: Introdução teológica e crítica aos problemas do Antigo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1978.

- SCHROER, S.; STAUBLI, T. *Simbolismo do Corpo na Bíblia*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- SCHWANTES, M. *Sufrimento e Esperança no Exílio*. História e Teologia do Povo de Deus no Século VI a.C. São Paulo: Paulinas; São Leopoldo: Sinodal, 1987.
- SCOTT, R. B. Y. *The Way of Wisdom in the Old Testament*. New York: Collier Books 1986.
- STADELMANN, L. I. J. *Os Salmos, estrutura, conteúdo e mensagem*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1983.
- TERRIEN, S. *The Psalms. Strophic Structure and Theological Commentary*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 2003.
- VÍLCHEZ LÍNDEZ, J. *Sabedoria*. São Paulo: Paulus, 1995.
- VÍLCHEZ LÍNDEZ, J. *Sabedoria e sábios em Israel*. São Paulo: Loyola, 1999.
- WALTKE, B. K.; O'CONNOR, M. *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Philadelphia: Library of Congress, 1990.
- WEISER, A. *Os Salmos. Grande Comentário Bíblico*. São Paulo: Paulus, 1994.
- WESTERMANN, C. *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1987.
- WESTERMANN, C. *Praise and Lament in the Psalms*. Atlanta: John Knox Press, 1981.
- WHYBRAY, R. N. *Reading the Psalms as a Book*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.
- WOLFF, H. W. *Bíblia: Antigo Testamento*. Introdução aos escritos e aos métodos de estudo. São Paulo: Paulinas, 1978.
- WOLF, H. W. *Antropologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 1975.
- ZENGER, E. *O Deus da Bíblia*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- ZENGER, E; et al. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2003

4. GRAMÁTICAS

- AKIL, T.; VITAL, R. *Noções básicas de Hebraico Bíblico para ler e traduzir*. São Paulo: Hagnos, 2004.

BARTELT, A. H. *Gramática do Hebraico Bíblico: fundamentos*. Canoas: Ulbra, 2006.

JOÜON, P. *Grammaire de l'Hébreu Biblique*. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2007³.

JOÜON, P.; MURAOKA, T. A. *Grammar of Biblical Hebrew*. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2006.

JOÜON, P.; MURAOKA, T. A. *Grammar of Biblical Hebrew*. Roma: Gregorian and Biblical Press, 2011².

EGGER, W. *Metodologia do Novo Testamento*. Introdução aos métodos linguísticos e histórico-críticos. São Paulo: Loyola, 2005².

FRANCISCO, E. F. *Manual da Bíblia Hebraica*. Introdução ao Texto Massorético. Guia Introductório para a Bíblia Hebraica Stuttgartensia. São Paulo: Vida Nova, 2005².

LAMBDIN, T.O. *Gramática do Hebraico Bíblico*. São Paulo: Paulus, 2003.

MURAOKA, T. *Emphatic Words and Structures in Biblical Hebrew*. Jerusalem and Leiden: Magnes-Brill, 1985.

SILVA, C. M. D. *Metodologia de Exegese Bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2000.

SILVA, C. M. D. *Leia a Bíblia como literatura*. São Paulo: Loyola, 2007.

5. ARTIGOS

5.1 REVISTAS

AUFFRET, P. O Dieu, connais mon coeur. Etude structurelle du Psaume CXXXIX. In: INIST DIFFUSION. *Vetus Testamentum* Vol. 47, n.1, 1997, p. 1-22.

BOOIJ, Th. Psalm CXXXIX: Text, Syntax, Meaning. In: BRILL. *Vetus Testamentum*. Vol. 55, n.1, 2005, p. 1-19.

GRENZER, M. Ação inversora do destino dos pobres. Um estudo do Salmo 113. In: *Atualidade Teológica* (PUC-RJ), n. 36, a. 2010, p. 441-452.

GRENZER, M. As tarefas da cidade. Exegese do Salmo 122. In: PASSOS, J. D.; SOARES, A. M. L. (Org.). *A fé na metrópole. Desafios e olhares múltiplos*. São Paulo, Paulinas, 2009. p. 265-281.

HOLMAN, J. The structure of Psalm CXXXIX. In: BRILL. *Vetus Testamentum*. Vol. 21, n.3, 1971, p. 298-310.

REVISTA DE INTERPRETAÇÃO BÍBLICA LATINO-AMERICANO. *Salmos*, n. 45. Petrópolis: Vozes, 2003.

5.2 ELECTRÔNICOS

BUSHELL, M. S.; TAN, M. D. *Bible Works*, CD-ROM. Version 6.0.005y, Norfolk, VA: Bible Works, 2003.

6. LÉXICO

BROWN, R.; BRIGGS, C. A.; DRIVER, S. R. *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Oxford: University Press, 1951.

7. CONCORDÂNCIA

LISOWSKY, G. *Konkordanz Zum Hebräischen Alten Testament*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1981².

8. DICIONÁRIOS BÍBLICO-TEOLÓGICOS

ALONSO SCHÖKEL, L. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. São Paulo: Paulus, 1997.

ARCHER, Jr. G. L.; HARRIS, R. L.; WALTKE, B. K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998¹.

BAUER, J. B.; MARBÖCK, J.; WOSCHITZ, K. M. *Dicionário Bíblico-Teológico*. São Paulo: Loyola, 2000.

BAUER, J. B. *Dicionário de Teologia Bíblica*. Vol.1. São Paulo: Loyola, 1984³.

BROWN, C.; COENEN, L. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Vol 1. São Paulo: Vida Nova 2000.

DRANE, J. (org.). *Enciclopédia da Bíblia*. São Paulo: Paulinas, Loyola, 2009.

EICHER, P. *Dicionário de Conceitos Teológicos*. São Paulo: Paulus, 2005.

EICHER, P.(dir.). *Dicionário de Conceitos Fundamentais de Teologia*. São Paulo: Paulus, 1993.

LACOSTE, J. Y. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas, Loyola. 2004.

LEON-DUFOUR, X.; et al. *Vocabuário de Teologia Bíblica*. Petrópolis: Vozes, 1972.

MACKENZIE, J. L. *Dicionário Bíblico*. São Paulo: Paulinas, 1983.

MONLOUBOU, L.; DU BUIT, F. M. *Dicionário Bíblico Universal*. Petrópolis/Aparecida: Vozes, Santuário, 2003².

SCHÜLER, A. *Dicionário Enciclopédico de Teologia*. Canoas: Ulbra, 2002.

VAN DEN BORN, A. (red.). *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1977².

VAN DEN BORN, A. (red.). *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1985³.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

PUC-SP

Gbedey Mébounou Nyékplola

Conhecido, assenhoreado, criado e conduzido pelo SENHOR

Um estudo exegético do Sl 139

MESTRADO EM TEOLOGIA

SÃO PAULO

2013