WALDECIR GONZAGA
(ORG.)

SALMOS NA PERSPECTIVA DA ANÁLISE RETÓRICA BÍBLICA SEMÍTICA

INTER SEÇÕES
EDITORA PUC RIO

Salmos
na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica

Waldecir Gonzaga
Org.

INTER SEÇÕES
EDITORA PUC RIO

©Selo Interseções, Editora PUC-Rio
Em parceria com o Decanato de Teologia e Ciências Humanas/PUC-Rio

©Editora PUC-Rio
Rua Marquês de São Vicente, 225, casa V, Editora
Campus Gávea/PUC-Rio
Rio de Janeiro, RJ – CEP: 22451-900
Tel.: +55 21 35271838
edpucrio@puc-rio.br
www.editora.puc-rio.br

Capa
Flávia da Matta Design

Diagramação
SBNigri Artes e Textos

Edição impressa em parceria com:
©Letra Capital Editora
Av. Treze de Maio, 13, Gr. 1301
Rio de Janeiro, RJ – CEP: 20031-901
www.letracapital.com.br

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida, transmitida ou arquivada por qualquer forma e/ou em quaisquer meios sem permissão escrita da Editora PUC-Rio.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Salmos na perspectiva da análise retórica bíblica semítica [recurso eletrônico] / Waldecir Gonzaga, org. – Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2022.

1 recurso eletrônico (384 p.). – (Coleção Interseções)

Descrição baseada na consulta ao recurso eletrônico em 27 de dez. de 2022
Inclui bibliografia
Exigências do sistema: conexão com a Internet, World Wide Web browser e Adobe Acrobat Reader
ISBN (e-book): 978-65-88831-84-7

1. Bíblia. AT. Salmos. 2. Bíblia. AT. Salmos – Crítica, interpretação, etc. 3. Retórica na Bíblia. I. Gonzaga, Waldecir. II. Série.

CDD: 223.2

Elaborado por Marcelo Cristovão da Cunha – CRB-7/6080
Divisão de Bibliotecas e Documentação – PUC-Rio

Sumário

7 **Introdução**
Waldecir Gonzaga

19 **Capítulo I | O Salmo 13: Uma oração de lamento e confiança à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica**
Waldecir Gonzaga e Eliseu Fernandes Gonçalves

39 **Capítulo II | A instrução de YHWH é perfeita: Restaura as imperfeições da alma – Análise Retórica Bíblica Semítica do Salmo 19**
Waldecir Gonzaga e Isaac Lorenzo Martinez Rejala

97 **Capítulo III | Não será abalado o amor confiante nas mãos de YHWH, o Deus de misericórdia – O Salmo 21 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica**
Waldecir Gonzaga e Leonardo dos Santos Silveira

119 **Capítulo IV | Salmo 23: A metáfora do cuidador nas palavras daquele que é cuidado**
Waldecir Gonzaga e Antonio Marcos dos Santos

137 **Capítulo V | A oração imprecatória do Salmo 35 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica e seu uso no Novo Testamento**
Waldecir Gonzaga e Adalberto do Carmo Telles

161 **Capítulo VI | Salmo 51: O pecador diante de si mesmo e de Deus, na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica**
Waldecir Gonzaga e Ednéa Martins Ornella

201 **Capítulo VII | Vinde, exultemos em YHWH! – O Salmo 95 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica**
Waldecir Gonzaga e Fábio da Silveira Siqueira

233 **Capítulo VIII | O Rei-Sacerdote: O Salmo 110 sob a perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica**
Waldecir Gonzaga e Ygor Almeida de Carvalho Silva

281 **Capítulo IX | Salmo 113, à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica: louvai o Senhor, soberano, justo e fiel**
Waldecir Gonzaga e Ednéa Martins Ornella

303 **Capítulo X | Bom e agradável, como o óleo e o orvalho – Uma análise retórica do Salmo 133**
Waldecir Gonzaga e José Mirabeau Paes Barreto Neto

327 **Capítulo XI | O Salmo 136: Um convite ao louvor a partir da perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica**
Waldecir Gonzaga e Adalberto do Carmo Telles

345 **Capítulo XII | YHWH: Aquele que ampara os caídos – Salmo 146: uma visão a partir da Análise Retórica Bíblica Semítica**
Waldecir Gonzaga e Victor Silva Almeida Filho

369 **Conclusão**
Waldecir Gonzaga

Introdução

Waldecir Gonzaga[1]

Esta obra, *Salmos na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica*, nasce do coração de Deus e do desejo de vários de seus filhos e filhas, fruto da parceria nos estudos, discussões e reflexões que são realizados mensalmente na PUC-Rio, nos encontros do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, constante no CNPq[2], do qual tenho a alegria de ser o fundador e líder, criado em 2018, com vários artigos já publicados em Revistas nacionais e internacionais, como se pode ver nas referências bibliográficas ao final de cada texto, sempre com coautoria comigo. O primeiro a ser publicado foi autoral, sobre o Sl 150, em 2019[3]. Em seguida, vieram outros em coautoria[4] e de autoria pessoal, a exemplo da aplicação do método à carta de Paulo aos Gálatas (2021)[5], e vale a pena conferi-los todos, encontrando-os nas referências dos capítulos desta obra, escrita com a colaboração de muitas mãos, entre irmãos e irmãs de fé cristã e de caminhada acadêmica.

Com o avançar dos trabalhos e publicação de artigos, o pedido dos membros do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica foi no sentido de se realizar a publicação de um livro, com várias colaborações e com textos tanto do Antigo Testamento como do Novo Testamento, sempre aplicando os critérios e buscando obter os frutos que o Método da Análise Retórica Bíblica Semítica nos oferece como suporte para os estudos e meditação da Palavra de Deus, sendo um método sincrônico, o qual tem conquistado mais e mais confiança no meio acadêmico-bíblico-teológico. Tendo em vista o alto número de textos e colaborações, o resultado é a publicação de dois livros, um voltado para o Antigo Testamento e outro para o Novo Testamento.

Esta primeira obra traz 12 capítulos, com a aplicação do Método da Análise Retórica Bíblica Semítica em Salmos, oferecendo igualmente tradução e estrutura. A ideia é fornecer uma obra (coletânea de textos bíblicos) que ilustre

---

1 Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma e Pós-Doutorado pela FAJE, Belo Horizonte, MG. Diretor e Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Criador e líder do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNP. E-mail: <waldecir@hotmail.com>. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/9171678019364477 e ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-5929-382X

2 Por isso, em cada capítulo, o/a leitor/a encontrará uma nota de rodapé indicando que aquele texto é parte da parceria nos estudos, discussões e reflexões realizados mensalmente na PUC-Rio, nas atividades do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, constante no CNPq, sob a minha liderança (do Prof. Dr. Waldecir Gonzaga).

3 GONZAGA, W., O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 155-170.

4 Um dos últimos e que saiu este ano é GONZAGA, W.; BELEM, D. F., SANTOS, A. M., Salmos 111-112: Os dois salmos gêmeos, acrósticos alfabéticos, à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 562-597.

5 GONZAGA, W., A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 9-41.

o emprego do Método da Análise Retórica Bíblica Semítica e possibilite uma leitura da Palavra de Deus, do Antigo Testamento e Novo Testamento, para que seja utilizada tanto no meio acadêmico como no trabalho pastoral, como fonte de estudos e meditação. A fim de facilitar sua difusão, a opção é oferecer esta coletânea de capítulos em dois formatos: *e-book* e *livro impresso*.

Como sabemos, um método e ou uma abordagem constitui-se sempre numa ferramenta e ou auxílio para se tentar ler, entender e compreender um texto que, no caso das Escrituras Sagradas, contém o mistério de Deus entre cada linha e palavra, para não falar de cada perícope ou livro; se quisermos ir mais longe, em cada *corpus* do Antigo Testamento e do Novo Testamento, tendo em mente que os vários *corpora* das Escrituras Sagradas não foram formatados em seu arranjo aleatoriamente e sim a partir de critérios, como é o caso do gênero literário e do escopo do tipo de literatura.

Todo mistério, e o divino não foge à regra, para ser melhor compreendido, precisa ser visitado e revisitado; no caso de escritos, é necessário que seja lido uma, duas, três ou mais vezes para ser melhor assimilado e desvendado, porém, mesmo assim, permanecerá sendo sempre um mistério. Aliás, nenhum método científico para o estudo da Bíblia, sozinho, por melhor ou mais eficiente que seja, está à altura de corresponder à plenitude da riqueza dos textos bíblicos e nunca conseguirá esgotá-la. Por exemplo, por maior que seja sua validade, e não se nega isso, o Método Histórico Crítico não pode pretender ser suficiente para desvendar tudo sobre a Palavra de Deus. Ele deixa e deixará obscuros alguns aspectos dos escritos que estuda. Ademais, já não é surpresa a constatação de que atualmente outros métodos e abordagens são propostos para aprofundar um ou outro aspecto digno de atenção no que tange à Palavra de Deus, como podemos conferir nos vários capítulos desta obra, em que várias perícopes são analisadas sob a ótica / à luz do Método da Análise Retórica Bíblica Semítica, um dos três métodos citados no documento da Pontifícia Comissão Bíblica, *A interpretação da Bíblia na Igreja* (1993), chamados de métodos da linguagem. Ao tratar dos métodos e abordagens, em seu Cap. I: "Métodos e abordagens para a interpretação", o documento elenca: A) Método Histórico-crítico; B) Novos métodos de análise literária, afirmando que: "Aproveitando os progressos realizados em nossa época pelos estudos linguísticos e literários, a exegese bíblica utiliza cada vez mais métodos novos de análise literária, em particular a análise retórica, a análise narrativa e a análise semiótica". E é muito importante frisar que o método da Análise Retórica vem recordado em primeiro lugar ou primeiro posto, revelando já um seu valor e proeminência entre os métodos das ciências da linguagem / ciências linguísticas.

Todo e qualquer método pede de nós, entre os vários pontos, que também estejamos atentos ao raciocínio temático do pensamento do autor/redator do escrito que estamos analisando, na tentativa de entender e acompanhar o desenvolvimento do raciocínio do mesmo, a partir do tema por ele abordado, do início ao

fim de cada parte e de todo o escrito. Neste sentido, a Análise Retórica Bíblica Semítica pede igualmente que tenhamos os olhos atentos ao uso linguístico-literário, como auxílio em nosso trabalho, que é e permanecerá sendo sempre uma tarefa desafiadora, não fácil como gostaríamos que fosse, por se tratar, em nosso caso, do estudo, leitura e meditação da Palavra de Deus. Mais ainda, muitos já trilharam por estes caminhos antes de nós e as discordâncias não foram e não continuam sendo poucas e muito menos fáceis de serem solucionadas. No bom sentido, "cada regra contempla suas medidas", indicando o caminho a ser trilhado. Temos consciência de que tudo depende do método que cada um escolhe. Isso determina muito os rumos e a estrutura de um texto bíblico pode tomar, com bons resultados tanto para a vida acadêmica como para a pastoral, seja para a vida comunitária seja para a pessoal.

Delimitar a estrutura de um texto, seja ele bíblico ou extrabíblico, do Antigo Testamento ou do Novo Testamento, é e será sempre uma tarefa árdua e difícil, visto que significa estabelecer onde começa e onde termina cada perícope, cada seção e sequência, até se chegar ao livro todo. Aliás, a depender de qual texto, ela se torna uma tarefa basicamente interminável, pois os chamados "versículos de transição", a exemplo de Gl 5,1; 1Cor 12,31; Fl 2,5, para citar apenas três, continuam objeto de discussão, se fazem parte da perícope anterior ou se vão para a posterior. É preciso que nunca nos esqueçamos que os livros da Bíblia foram escritos sem a divisão de capítulos, mas sim como uma carta. A divisão em capítulos foi feita ao redor de 1220, por Stephen Langton (1150-1228), Cardeal Arcebispo de Cantuária, na Inglaterra; o qual foi professor na Sorbone de Paris. E a divisão em versículos foi aprimorada pelo frade dominicano Sante Pagnini (1470-1541), italiano, em 1528; e pelo tipógrafo Robert Etienne (1503-1559), um protestante, em 1555, em vista da impressão da Bíblia, já na época da imprensa de Johannes Gutemberg (alemão, 1400-1468). Isso indica que há mais tempo entre a escrita dos livros da Bíblia e sua divisão em capítulos e versículos, que entre sua divisão e nossos dias. Antes disso os textos eram lidos normalmente, mas sem serem conduzidos pela métrica capítulo e versículo, mas sim pela temática de interesse trabalhada no texto bíblico, a exemplo das parábolas e de outros fatos da vida de Jesus, como temos nos quatro Evangelhos (Filho Pródigo, Bom Pastor, Bom Samaritano, Joio e o Trigo, Semeador, Bodas de Caná, Ressurreição de Lázaro, etc.)

Se não bastasse isso, cada estudioso dos textos sagrados, como é o nosso caso, baseando-se em um ou mais métodos, vai trilhando o seu caminho tentando fixar os limites para as diversas partes: membro, segmento, trecho, parte, perícope, sequência, seção e livro. Mais ainda, em suas várias análises, cada estudioso vai sempre descobrindo coisas novas na estrutura do mesmo texto bíblico, e em todo o livro. Neste sentido, é interessante constatar que um mesmo autor pode mudar de opinião sobre sua estrutura após alguns anos de trabalho debruçado

e dedicado ao mesmo texto. A cada vez que se lê um texto se descobrem coisas novas e palavras-chave que vão proporcionando novas leituras e melhor individualizando as grandes, médias e pequenas divisões. Pois, cada vez que se lê o texto, o que se busca é ter uma visão mais acurada, tentando obter uma certa multiplicidade de elementos de leitura interna e externa, buscando construir algo sólido e flexível ao mesmo tempo, visto que o texto bíblico pertence a um gênero específico de literatura veterotestamentária ou neotestamentária, a depender do texto escolhido para se trabalhar.

É com este espírito que oferecemos, nesta obra, uma contribuição acerca do emprego dos critérios do Método Análise Retórica Bíblica Semítica em textos do Livro dos Salmos, buscando individuar a estrutura de cada um deles, sem querer dogmatizá-la como sendo a única possibilidade e sequer o derradeiro patamar dos estudos neste campo. Pelo contrário, procuramos levar em consideração todo um trabalho já realizado antes de nós, embora concordando com alguns e discordando de outros; o que nos parece ser muito normal. Em nosso caso, o que fazemos é "submeter" alguns textos bíblicos aos critérios da Análise Retórica Bíblica Semítica, com seus *níveis* e *figuras* de composição e seus *frutos* de interpretação de um texto bíblico, seguindo os passos do mestre na área, Pe. Roland Meynet, SJ, que foi um de meus mestres professores ao longo dos estudos em vista do Mestrado e do Doutorado em Teologia Bíblica, junto à Pontifícia Universidade Gregoriana (PUG), Roma, Itália, e que permanece um grande amigo. Meynet tem muitas obras[6] – e vale a pena conferi-las – e que são usadas e encontradas nos capítulos desta obra, construída com a colaboração de muitas mãos, cabeças e corações. Mais ainda, ele é o mentor de todo um vasto trabalho na recuperação e propagação do Método da Análise Retórica Bíblica Semítica, como se pode conferir no *site trilíngue*[7] dedicado a esta temática, com a indicação de vasta e robusta bibliografia no campo da Análise Retórica Retórica Semítica.

Tendo feito um amplo trabalho no sentido de recuperar a retórica Semítica como mecanismo de estudo e leitura da Palavra de Deus, por melhor se enquadrar na mentalidade dos autores bíblicos, tanto do Antigo Testamento quanto do Novo Testamento, Meynet[8] nos alerta para o fato de que se, por um lado, é verdadeiro que o Método da Análise Retórica Bíblica Semítica é pouco usado entre nós, e de recente emprego na interpretação bíblica, por outro lado, é falso afirmar

6 Indicamos sobretudo MEYNET, R., L'Analise Retorica (1992); MEYNET, R., A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia (1993); MEYNET, R., I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica (1996); MEYNET, R., Trattato di Retorica Biblica (2008); MEYNET, R., Il Vangelo di Marco (2016); MEYNET, R., La retorica biblica (2020); MEYNET, R., Le Psaultier (6 volumes: 2018–2021).

7 A indicação de sua vasta bibliografia no campo da Análise Retórica Bíblica e Semítica pode ser encontrada nos três sites, que, na verdade, é o mesmo site em três línguas diversas, para facilitar o acesso linguístico: inglês, italano e francês: https://www.retoricabiblicaesemitica.org/index_en.html; http://www.retoricabiblicaesemitica.org; http://www.retoricabiblicaesemitica.org/index_fr.html

8 MEYNET, R., Trattato di Retorica Biblica, p. 29-105.

que a Retórica seja algo novo e totalmente desconhecido[9]. Para se constatar isso, basta dar uma olhada no mundo antigo, medieval, moderno e contemporâneo e vamos encontrar muitas obras desde a retórica antiga, passando pela clássica e chegando até às obras atuais, tanto no mundo grego como no mundo latino[10]. Embora a Análise Retórica Greco-Latina tenha predominado ao longo da história do ocidente, e ainda permanece muito marcante, inclusive muita usada em textos bíblicos, a Análise Retórica Bíblica Semítica é muito importante para o estudo do texto bíblico, como podemos constatar em cada capítulo deste livro que temos em mãos. Por exemplo: o paralelismo dos *membros* é realmente uma característica fundamental da poesia bíblica hebraica/grega, e o *binarismo* marca toda a literatura bíblica, visto que muita coisa é dita duas ou mais vezes dentro de um mesmo texto bíblico, bastando procurar para encontrar os elementos dentro de uma divisão maior do texto e não apenas em parte. Se para nós a repetição de um termo pode parecer uma pobreza linguística, para o autor bíblico ela tem um escopo muito importante, que vai desde a dimensão reforçativa até a memorativa de um argumento ou temática, ajudando na assimilação do conteúdo, não permitindo desvio de foco e ou da atenção.

Neste sentido, é preciso ter presente que a insistência tem a sua função na linguagem que não pode ser negada, que a repetição é uma figura retórica que nos ajuda na complementariedade do texto, que pode ser cronológica ou de sequência. O próprio *paralelismo* (primeiro lugar – para a frente) ou *oposição* (sentar – levantar) tem a sua função na estruturação e mensagem do texto[11], igualmente os *quiasmos,* a exemplo dos concêntricos. A mensagem de um texto nem sempre está no fim. Às vezes pode estar no centro/meio do texto. Para se chegar a isso é preciso destrinchar o texto e ir averiguando cada um de seus passos. Também é preciso ter em mente que a Análise Retórica Bíblica Semítica é útil e muito ajuda na análise tanto textos curtos (ex.: salmos individualmente), como perícopes maiores (ex.: conjunto de salmos, como os salmos dos degraus: Sl 120 a 134), ou narrações de parábolas (Lc 15: as três parábolas da misericórdia), ou livros inteiros (Livro dos Salmos), visto que ajuda a determinar os limites de um texto[12]. Aliás, o seu emprego maior se aplica aos níveis superiores como os conjuntos de perícopes que constituem as *sequências* e as *subsequências*, o dos conjuntos de *sequências* que formam as *seções* e as *subseções* e, finalmente, ao livro todo, como é possível ver na aplicação que fizemos sobre a carta aos Gálatas (2019)[13], e que aqui retomamos vários de seus aspectos introdutórios ao Método

9 MEYNET, R., A Análise Retórica. Um novo método para compreender a Bíblia, p. 391.
10 MEYNET, R., Trattato di Retorica Biblica, p. 29-105.
11 MEYNET, R., A Análise Retórica. Um novo método para compreender a Bíblia, p. 395.
12 MEYNET, R., A Análise Retórica. Um novo método para compreender a Bíblia, p. 404-405
13 GONZAGA, W., A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 9-41.

da Análise Retórica Bíblica Semítica, igualmente indicados no artigo sobre o Sl 150 (2021)[14].

Meynet nos recorda que, enquanto a Retórica Grega tem como objetivo *gerar a persuasão* por meio da argumentação lógica, a fim de atingir as crenças e as convicções do ouvinte e levá-lo a agir de acordo com ela, a Retórica Semítica traz outro modo de raciocinar que não é aquele da lógica linear, argumentativa e conclusiva. Ora, a argumentação lógica, própria da Retórica Grega, por exemplo, é abstrata, redundando num afastamento da realidade concreta, deslocada da história, tirando os pés do chão da realidade histórica que o texto carrega consigo. Em contraposição, a Análise Retórica Bíblica Semítica busca a retórica própria da especificidade da língua hebraica.

Mais ainda, segundo Meynet, a Retórica Semítica se distingue da Retórica Grega por três características que lhe são específicas: a) a Retórica Semítica é mais concreta do que abstrata; b) usa mais a parataxe do que a sintaxe; c) é mais involutiva, concêntrica, do que linear. Sendo assim, a Retórica Grega estabelece as conexões entre as frases para o leitor, levando-o a uma conclusão, enquanto que a Retórica Semítica, por não agir a partir de um modo de raciocinar que não é aquele da lógica linear, argumentativa e conclusiva, ajuda o leitor e ou o ouvinte a pensar e a ir tirando suas conclusões, com os pés no texto e no contexto da passagem bíblica. A Retórica Semítica descreve a realidade, indica e oferece os elementos sem querer demonstrar racionalmente, desrespeitando o leitor ou ouvinte que está diante de si.

A Análise Retórica Bíblica Semítica mostra a realidade, oferece alimento ao pensamento e, ao fazer isso, convida a pensar, não pensa pelo leitor, não conclui por ele. No lugar de construir uma retórica linear, a Análise Retórica Bíblica Semítica é concêntrica. Trata-se de centrar a questão fundamental em torno de um centro que é o ponto focal sobre as outras coesões. Encontrar esse ponto focal – o tendão de Aquiles ou coração pulsante – é um ponto decisivo para a Análise Retórica Bíblica Semítica. A Pesquisa Bíblica do Antigo Testamento e do Novo Testamento pede o emprego do método diacrônico Histórico-Crítico, mas pede igualmente uma boa tradução e o emprego de um método sincrônico, como é o caso da Análise Retórica Bíblica Semítica, como nos indica Meynet[15].

O Método da Análise Retórica Bíblica Semítica constitui-se numa ferramenta que nos ajuda a identificar a estrutura de um texto bíblico ou extrabíblico, a exemplo da chave de um cofre, que nos permite abrir e fechar o cofre, sem força-lo ou danificá-lo, para ter acesso ao que está depositado dentro dele. Esta metáfora da chave do cofre nos ajuda a entender o valor de um método para abeirar-se de um escrito, como uma chave que facilita o acesso a seu conteúdo. Nesta lógica, é que nos propomos seguir os critérios da Análise Retórica Bíblica Semítica,

14 GONZAGA, W., O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 155-170.
15 MEYNET, R., La retorica biblica, p. 431-468.

compreendendo as oito possíveis figuras de composição para a divisão de um texto, apresentadas Roland Meynet, em seu *Tratado Retórica Bíblia*[16] ou em seu texto *Análise Retórica*[17], onde encontramos a definição dos *níveis* de composição de um texto e os *frutos* da aplicação da Análise Retórica Bíblica Semítica. Nesta perspectiva, queremos oferecer uma contribuição que possa ajudar a avançar no campo das estruturas dos livros das Sagradas Escrituras, sem perder de vista que muitos estudos, tentativas e trabalhos já foram realizados neste sentido e que outros tantos virão após esta nossa obra – uma coletânea de capítulos entre vários/as autores/as –, sempre colaborando para avançar nos estudos da Palavra de Deus e na própria intimidade com seu Divino autor, o Senhor e Soberano criador de tudo: Deus mesmo.

Segundo os oito passos indicados por Meynet, em suas obras e artigos[18], os quais já foram trabalhados por nós em vários textos, e sugerimos conferir especialmente um artigo em que o método foi aplicado a um único salmo (Sl 150)[19] e um outro acerca da aplicação em uma carta paulina (Gálatas)[20], a fim de se ter uma ideia de aplicação em um texto e em um livro. Os oito passos ajudar a identificar os níveis ou figuras de composição de um texto, para se obter os frutos que a aplicação do Método da Análise Retórica Bíblica Semítica possibilita:

A) Os *níveis* ou *figuras* de composição de um texto são: 1) o *membro*: é a unidade mínima de uma organização retórica que, do ponto de vista externo e quantitativo, geralmente contém dois a cinco termos, formando uma unidade sintática. Ex.: "Eu, IHWH sou teu Deus" (Ex 20,2); "Louvai a Deus!" (Sl 150,1); "Paulo, apóstolo de Cristo Jesus" (Gl 1,1); "Pedro, apóstolo de Jesus Cristo" (1Pd 1,1)[21]; 2) *segmento*: é uma unidade superior ao membro, formado por dois, três ou quatro membros. O segmento podem ser: *unimembre*, com poucas palavras e uma linha apenas; *bimembre*, com duas linhas e pode contar com simetria paralela / paralelismo, ou com simetria cruzada / quiasmo; e trimembre, que conta com três linhas, o qual pode ter relação entre si ou não, podendo ser do tipo abc ou abb' ou aa'b ou abc-a'b'c' ou abc-c'b'a' ou aa'-bb'-cc', etc.[22]; 3) *trecho*: é uma unidade textual superior ao segmento, que conta com dois ou mais segmentos, ou mesmo de apenas um, dependendo sempre do texto bíblico, se mais complexo ou

16 MEYNET, R., Trattato di Retorica Biblica, p. 132-209.
17 MEYNET, R., L'Analise Retorica, p. 159-249.
18 A fim de se conhecer o método da Análise Retórica Bíblica Semítica, sugerimos conferir pelo menos os seguintes textos de nosso grande mestre na arte da Retórica Semítica: MEYNET, R., L'Analise Retorica (1992); MEYNET, R., Trattato di Retorica Biblica (2008); MEYNET, R., A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia, p. 391-408; MEYNET, R., I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica, p. 403-436; MEYNET, R., La retorica biblica, p. 431-468.
19 GONZAGA, W., O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 160-161;
20 GONZAGA, W., A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 17-18.
21 MEYNET, R., L'Analise Retorica, p. 161; Trattato di Retorica Biblica, p. 132-146.
22 MEYNET, R., L'Analise Retorica, p. 161-188; Trattato di Retorica Biblica, p. 146-163.

menos complexo, e pode ser paralelo ou concêntrico[23]; 4) *parte*: como os níveis anteriores vão aumentando em sua composição, assim também a parte, pois ela pode ser composta de dois ou três trechos, ou mesmo de apenas um, a depender do texto bíblico, se mais complexo ou não[24]; 5) *perícope*: esta é a primeira unidade separável capaz de autonomia. Ela compreende, por assim dizer, a unidade mínima de leitura ou recitação. Ex.: uma parábola, um hino, uma narrativa de uma cura etc., e, normalmente, consta de uma ou duas partes[25]; 6) *sequência*: é uma unidade formada por duas ou mais perícopes, formando uma divisão maior[26]; 7) seção: é formada pela organização de várias sequências ou de suas subseções[27]; 8) *livro*: é formado por suas várias seções que compõe o texto todo, com suas subdivisões menores, desde os membros[28].

B) Os *frutos* da aplicação da Análise Retórica Bíblica Semítica são[29]: 1) o *primeiro fruto* é o fato de que o método fornece critérios para delimitar as unidades literárias e textuais em seus diversos níveis de organização, seja dos inferiores (segmentos, paralelismos dos membros, semelhanças e diferenças), seja na delimitação das diversas e independentes perícopes, que têm uma regularidade de composição em cada uma delas, como é possível ver em Mt 5,1-2.3-12.[30]; 2) o *segundo fruto* se dá no campo da interpretação, visto que internamente à perícope, a organização ajuda a identificar as simetrias, as oposições e as identidades que ajudam a localizar as relações estruturais entre os elementos, os quais indicam o caminho a ser trilhado para melhor entender a mensagem do texto, seja das unidades inferiores seja das superiores. Identificando o centro da perícope identificaremos a temática central da mesma[31]; 3) o *terceiro fruto* é o de ser capaz de ler junto as diversas perícopes e de ajudar a realçar os efeitos do sentido e temática, que normalmente não temos ao ler as perícopes separadamente, visto que fogem a uma leitura separada. A Análise Retórica Bíblica Semítica possibilita encontrar uma definição realmente científica da noção de "contexto"[32]; 4) o *quarto fruto* diz respeito à tradução do texto, pois, no que tange às recorrências lexicais que têm funções importantes no texto, a Análise Retórica Bíblica Semítica ajuda justamente a ver que elas têm uma função retórica na composição do texto e estas precisam ser respeitadas, em suas ocorrências funcionais e ordens das palavras ao longo de um texto. Uma boa tradução pede que respeitemos tanto o texto na

23 MEYNET, R., L'Analise Retorica, p. 189-205; Trattato di Retorica Biblica, p. 164-181.
24 MEYNET, R., L'Analise Retorica, p. 206-223; Trattato di Retorica Biblica, p. 182-191.
25 MEYNET, R., L'Analise Retorica, p. 224-244; Trattato di Retorica Biblica, p. 191-201.
26 MEYNET, R., L'Analise Retorica, p. 245-248; Trattato di Retorica Biblica, p. 202-204.
27 MEYNET, R., L'Analise Retorica, p. 249; Trattato di Retorica Biblica, p. 205-207.
28 MEYNET, R., L'Analise Retorica, p. 249; Trattato di Retorica Biblica, p. 207-208
29 GONZAGA, W., O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 161-162; GONZAGA, W., A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 18-19.
30 MEYNET, R., I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica, p. 403-413.
31 MEYNET, R., I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica, p. 413-416.
32 MEYNET, R., I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica, p. 417-422.

língua original, de saída, como na língua de chegada, a tradução[33]; 5) o *quinto fruto* é o fato de que a Análise Retórica Bíblica Semítica também pode ajudar na crítica textual, pois ao tratar com paralelismos dos membros, e demais estruturas presentes no texto, ela pode ajudar a escolher entre as variantes, sobretudo para decidir se uma parte do texto deve ser considerada omissão ou acréscimo. A que respeita mais paralelismos parece ser a mais preferível, pois faz parte da estrutura linguística. Isso sem desrespeitar os critérios externos e internos da crítica textual[34]; 6) o *sexto fruto* é que a Análise Retórica Bíblica Semítica fornece procedimentos e critérios científico-linguísticos para a delimitação das unidades literárias aos diversos níveis da organização do texto, para encontrar o contexto e para se favorecer as condições para uma interpretação que proporcione identificar as relações significativas entre as unidades literárias, como foram compostos por seus redatores.

Esta obra que agora temos em mãos é de uma originalidade realmente muito grande e única em língua portuguesa, produzida e publicada diretamente no Brasil e a partir de um Grupo de Pesquisa credenciado e constante no CNPq (Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica). Ela é fruto de muitos encontramos de estudos mensais, com a participação de todos os que aqui estão colaborando e muitas outras pessoas, homens e mulheres, que amam a Palavra de Deus e que descobrem diariamente no Método da Análise Retórica Bíblica Semítica, e no trabalho em conjunto, uma ferramenta fabulosa para se estudar, refletir e meditar as Sagradas Escrituras. Mais ainda, seus frutos estão na vida acadêmica, no trabalho pastoral e na vida pessoal de cada um e de cada uma. Hoje já não conseguimos mais olhar para os textos das Escrituras Sagradas se não for com os olhos da Retórica Semítica, própria dos textos bíblicos, tanto do Antigo Testamento como do Novo Testamento.

Todos os seus capítulos foram construídos a quatro mãos, menos o último texto que ofereço na intenção de que ele se torne conhecido no meio bíblico-teológico no Brasil: Capítulo I: O Salmo 13(12: LXX): Uma oração de lamento e confiança, à Luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, de autoria de Waldecir Gonzaga e Eliseu Fernandes Gonçalves; Capítulo II: A instrução de YHWH é perfeita: restaura as imperfeições da alma. Uma Análise Retórica Bíblica Semítica do Salmo 19(18: LXX), de autoria de Waldecir Gonzaga e Isaac Lorenzo Martinez Rejala; Capítulo III: Não será abalado o amor confiante nas mãos de IHWH, o Deus de misericórdia. Salmo 21(20: LXX) à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, de autoria de Waldecir Gonzaga e Leonardo dos Santos Silveira; Capítulo IV: Salmo 23(22: LXX): A metáfora do cuidador nas palavras daquele que é cuidado, de autoria de Waldecir Gonzaga e Antonio Marcos Santos; Capítulo V: A oração imprecatória do Salmo 35 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica e

33 MEYNET, R., I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica, p. 417-426.
34 MEYNET, R., I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica, p. 426-435.

o seu uso no Novo Testamento: Waldecir Gonzaga e Adalberto do Carmo Telles Capítulo VI: Salmo 51(50: LXX): O pecador diante de si mesmo e de Deus, na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica, de autoria de Waldecir Gonzaga e Ednéa Martins Ornella; Capítulo VII: "Vinde, exultemos em YHWH!": Salmo 95(94: LXX) à luz da Análise Retórica, de autoria de Waldecir Gonzaga e Fábio da Silveira Siqueira; Capítulo VIII: O Rei-Sacerdote: O Salmo 110(109: LXX) sob a perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica, de autoria de Waldecir Gonzaga de Ygor Almeida de Carvalho Silva; Capítulo IX: Salmo 113 (112: LXX), à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica: louvai o Senhor, soberano, justo e fiel, de autoria de Waldecir Gonzaga e Ednéa Martins Ornella; Capítulo X: Bom e agradável, como o óleo e o orvalho. Uma análise retórica do Salmo 133(132: LXX), de autoria de Waldecir Gonzaga e José Mirabeau Paes Barreto Neto; Capítulo XI: O Salmo 136(135: LXX): um convite ao louvor a partir da perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica, de autoria de Waldecir Gonzaga e Adalberto do Carmo Telles; Capítulo XII: YHWH: Aquele que ampara os caídos. Salmo 146: uma visão a partir da Análise Retórica Bíblica Semítica, de autoria de Waldecir Gonzaga e Victor Silva Almeida Filho.

Por tudo o que esta obra representa e oferece, vale a pena tê-la em nossas bibliotecas pessoais e comunitárias. Sua riqueza de dados e *insights* para novas e futuras pesquisas bíblicas, especialmente na aplicação do Método da Análise Retórica Bíblica Semítica a textos do Livro dos Salmos, por si só, já justifica a aquisição e leitura da mesma, como objeto de estudo e de consulta. Não tenho dúvidas de que ela vem enriquecer a pesquisa e a produção na área da Teologia Bíblica no Brasil e no mundo, fortalecendo a colaboração aos estudos teológicos em nossos Seminários, Faculdades e Universidades, preenchendo uma lacuna nas pesquisas no campo da metodologia bíblica, para a leitura e estudos das Sagradas Escrituras e meditação da Palavra de Deus. Não poderia deixar de ainda frisar e reforçar que esta é mais uma obra que o Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUC-Rio oferece à Área 44 da CAPES: Ciências da Religião e Teologia, a partir de um de seus Grupos de Pesquisa. Para tanto contamos com a valiosíssima colaboração e patrocínio do CTCH da PUC-Rio (Centro de Teologia e Ciências Humanas), que bancou o e-book e editoração no formato para a publicação do livro impresso, como incentivo à produção dos Grupos de Pesquisa do Centro.

Enfim, como gosto de dizer: *alia iacta est!* (A sorte está lançada!). Nossos votos são de que esta obra possa contribuir com o avanço das pesquisas bíblicas no Brasil, seja pela relevância do tema abordado, uma leitura de textos da Palavra de Deus à luz / sob a ótica da Análise Retórica Bíblica Semítica, seja porque este trabalho não esgota os estudos nesta área. Pelo contrário, esta obra desperta mais e novas futuras pesquisas. Neste sentido, desejamos a todos os que tiverem a felicidade de entrar em contato com ela, seja pelo formato *e-book* seja pelo formato *livro impresso*, que tenham uma boa leitura e bons estudos, a partir desta

obra única e singular sobre a aplicação do Método da Análise Retórica Bíblica Semítica a textos do Livro dos Salmos, que nasceu para compartilhar os resultados do trabalho realizado mensalmente, entre discentes e docentes, a partir das atividades do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, constante no CNPq, do qual tenho a alegria de ser o fundador e líder, criado em 2018, com vários artigos publicados nesta área.

Referências bibliográficas

GONZAGA, Waldecir. O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. *ReBiblica,* Porto Alegre, v. 1, n. 2, p. 155-170, 2019. ISSN: 2596-2922.

GONZAGA, Waldecir. A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. *ReBiblica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 09-41, jan./jun., 2021. ISSN: 2596-2922. Doi: https://www.doi.org/10.46859/PUCRio.Acad.ReBiblica.2596-2922.2021v2n3p9

GONZAGA, Waldecir; BELEM, Doaldo Ferreira, SANTOS, Antonio Marcos. Salmos 111-112: Os dois salmos gêmeos, acrósticos alfabéticos, à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, PUC--RS, Rev. *Pistis & Praxis*, Teol. Pastor., Curitiba, v. 14, n. 2, p. 562-597, mai./ago., 2022. eISSN: 2175-1838. Doi: http://doi.org/10.7213/2175-1838.14.002.AO02

MEYNET, R. *L'Analise Retorica*. Brescia: Queriniana, 1992.

MEYNET, R. A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia. *Brotéria,* 137, p. 391-408, 1993.

MEYNET, R. I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica. *Gregorianum,* v.77, n.3, p. 403-436, 1996.

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

MEYNET, R. *Il Vangelo di Marco* (RBS 8). Roma: Gregorian & Biblical Press, 2016.

MEYNET, R. La retorica biblica. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v.24, n. 65, p. 431-468, mai./ago., 2020. Doi: https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.49825

MEYNET, R. *Le Psaultier* (6 volumes). Leuven/Paris/Bristol, CT: Peeters, 2018-2021.

Capítulo I

O Salmo 13: Uma oração de lamento e confiança à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica

Waldecir Gonzaga[1]
Eliseu Fernandes Gonçalves[2]

Introdução

Os chamados Salmos de Lamento podem ser individuais/pessoais, como é o caso do Sl 13(12: LXX), ou coletivos/comunitários (44, 60; 74; etc.)[3]. Aqui, o Sl 13, o qual pertence ao gênero de cânticos de oração suplicante[4], é analisado à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica[5]. O orante não diz o que aconteceu com ele, a não ser que está em perigo, e se não for uma hipérbole[6] na sua linguagem, devido às aflições e à escuridão (vv.3b-4), quer dizer que o orante estava doente e sofrendo muito[7], angustiado ou em risco de morte[8]. Seus inimigos, mesmo não nomeados, são muitos, e o salmista sente-se abandonado, solitário. Este salmo revela um "diálogo silencioso"[9], a partir dos olhos do salmista – "ilumina meus olhos, Senhor" (v.5b) –, que, muitas vezes, é mais eficaz na comunicação e fala mais que muitas palavras; mais ainda, revela um homem que não se entrega e nem se resigna[10], pelo contrário, persiste e persevera até obter respostas a seus quatro "até quando?", como é comum em outros salmos ao longo do Saltério[11]. Como um orante fiel, expõe o que o aflige e, também, pede socorro a Deus,

---

1 Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália) e Pós-Doutorado pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil). Diretor e Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC--Rio. Criador e líder do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: <waldecir@hotmail.com>. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/9171678019364477 e ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-5929-382X

2 Graduado em História pelo Centro Universitário Augusto Motta. Curso Livre em Teologia, pela Faculdade de Teologia Betesda; pós-graduação *lato sensu* em Teologia Pastoral, pela Faculdade Unida de Vitória. Membro do Grupo de Pesquisa de Análise Retórica Bíblica Semítica da PUC-Rio. E-mail: eliseuhistoriador@gmail.com Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/1621621385241174 e ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-7041-5127

3 RAVASI, G., Il Libro dei Salmi (Vol I: 1-50), p. 255.

4 KRAUS, H.-J., Los Salmos (vol. 1: Sal 1-59), p. 332; ALONSO SCHÖKEL, L. A.; CARNITI, C., Salmos I (Salmos 1-72), p. 246.

5 Este texto é parte da parceria nos estudos, discussões e reflexões realizados mensalmente na PUC-Rio, nas atividades do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, constante no CNPq, sob a liderança do Prof. Dr. Waldecir Gonzaga.

6 Exageração na linguagem, trata-se de um recurso estilístico.

7 WEISER, A., Os Salmos, p. 113.

8 KRAUS, H.-J., Los Salmos (vol. 1: Sal 1-59), p. 333.

9 APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 1-41, p. 136.

10 CORBAJOSA, I., Salmos I (Salmos 1-72), p. 72.

11 MEYNET, R., Le Psaultier. Premier livre (Ps 1-41), p. 155.

entregando-se com confiança nas mãos de Deus[12]. O Sl 13 é finalizado com um grito de confiança, porque o amor leal/fiel de Deus jamais o abandonará, mesmo quando parece que Deus se ausenta dele. Com um conteúdo gigante de intercessão de um suplicante em certo desespero, "o Sl 13 é o mais breve de todas as orações de pedido de socorro em todo o Saltério"[13], que foi definido como "um carrilhão exemplar" de pedido de misericórdia e ajuda[14].

Este salmo tem características basilares dos lamentos individuais. O uso do pronome "'ănî/ *eu*" demonstra as aflições que o salmista está vivendo em sua própria carne/pele[15], e revela sua busca por uma resposta urgente da parte de Deus. É interessante que o título do salmo tem características peculiares: no Texto Massorético temos: "לַמְנַצֵּחַ מִזְמוֹר לְדָוִד/*lamnaṣṣēaḥ mizmôr lᵉdawid* / *para o músico-mor poema para [de] Davi*"; a LXX traduziu o título como: *"*εἰς τὸ τέλος ψαλμὸς τῷ δαυιδ/*para o fim (para o propósito de): Salmo para Davi*"; e na Vulgata temos: *"*victori canticum David /*cântico de vitória de Davi",* o que nos faz entender a tradição por detrás do salmo, que no período do Antigo Testamento tinha um superintendente ou responsável pela música do Templo. Sendo uma homenagem a Davi, este poema ou oração individual, como é possível ver pela preposição לְ/ lᵉ, pode ser traduzido por "*de*" ou "*para*": *Salmo de Davi* ou *Salmo para Davi,* indicando as possibilidades a partir do hebraico.

Portanto, se for "*de Davi*", ele é o autor, e se for "*para Davi*", é um salmo cujo autor é anônimo e dedica sua obra a Davi como o "וּנְעִים זְמִרוֹת יִשְׂרָאֵל/*doce cantor de Israel*" (2Sm 23,1d). Então, percebe-se que o לְ/lᵉ antes do substantivo (o nome de Davi), posteriormente foi conhecido como "conectivo midráxico"[16], por causa da alusão a Davi, como se o fato que acontecia com Davi tivesse alguma relação com o salmo, quer direta ou indiretamente, por causa das analogias com os perigos que Davi vivenciou.

De acordo com Prevost[17], a figura de Davi é o foco nos salmos por causa da sua importância histórica para Israel, mesmo que o Livro de Salmos possa ter uma duração de 800 anos para ser finalizado, e muitos sejam pós-exílicos. Esta fórmula seria, como o próprio autor do salmo comenta, "*Salmo para (em honra de) Davi*". Por esta razão, alguns afirmam que a atribuição é legítima por causa de toda a tradição litúrgica e, ao mesmo tempo, ilegítima, por causa de muitos salmos atribuídos a ele, que estão na terceira pessoa do singular, embora no Sl 13 tenhamos a primeira pessoa no v.6a: no Texto Hebraico, "וַאֲנִי /*e eu*"; na LXX, "ἐγὼ δὲ/*eu, porém*"; na Vulgata: "ego autem/*eu mesmo*".

12 WEISER, A., Os Salmos, p. 113.
13 MAYS, J. L., Salmi, p. 95.
14 MAYS, J. L., Salmi, p. 95.
15 KRAUS, H.-J., Los Salmos (vol. 1: Sal 1-59), p. 335.
16 Este termo é de *Elieser Slomovic*, veja: LINAFELT, Tod; CAMP, C. V.; DEAL, T. (Ed.). The Fate of King David, p. 154.
17 PRÉVOST, J. P., Diccionario de los Salmos, p. 20-21

Outra peculiaridade no Sl 13 é a repetição da expressão "עַד־אָנָה/*'ad-'ānāh*/ *até quando*" – que aparece por 4 vezes, nos vv.2-3[18]. A LXX (Sl 12) traduziu essa expressão como "ἕως πότε/*héōs póte*/*até quando?/até qual tempo?*", o que expressaria uma urgência na resposta, concordando com o Texto Hebraico. A mesma expressão aparece outras vezes na Bíblia Hebraica: Ex 14,27; Nm 14,11; Js 18,3; Jó 18,2; 19,2; Jr 47,6; Hab 1,2. Outra forma de expressar esta mesma ideia é indicada pela expressão "עַד־מָתַי /'*ad-mātay"* ou "'*ad-māh*": Nm 14,27; Is 6,11; Sl 74,10; 79,5; 89,47[19], como aparece no Texto Massorético. Segundo Krausesta, a expressão traz um tom de impaciência pela demora de uma resposta que também poderia conter a ideia de um *"*abandono absoluto"[20], do salmista por parte de Deus.

No entanto, a aparente demora de Deus em respondê-lo é uma preocupação inquietante ao ponto de perguntar com a expressão "עַד־אָנָה/'*ād-'ānāh*", por quatro vezes, quase em sequência direta (vv.2ab.3a.c); a incessante súplica do salmista revela uma "situação limite"[21], insustentável às frágeis forças humanas, como que a dizer, Senhor, venha em meu socorro, pois, do contrário, não tenho mais como suportar este peso. "Até quando?" é a inquietude do coração angustiante e apreensível, com o peso da dor e do sofrimento que estão se prolongando muito[22]. Inclusive, a pergunta serve como o recurso da anáfora, pela repetição inicial da indagação "até quando?", o que é a intensidade emocional do orante, e que com as figuras de linguagem amplia as suas adversidades, como no v.5b: "ilumina meus olhos para que não durmam o sono da morte", que, de acordo com Calvino[23], equivale a receber o fôlego de vida, e pode ser comparado com o texto de Pv 29,13: "רָשׁ וְאִישׁ תְּכָכִים נִפְגָּשׁוּ מֵאִיר־עֵינֵי שְׁנֵיהֶם יְהוָה/*um necessitado e um homem opressor encontram-se, iluminados os olhos [são] dos dois por YHWH*".

Para Alonso Schökel e Carniti, trata-se de *"*uma pergunta retórica que apresenta uma situação insustentável"[24]. Sendo retórico ou não, o importante é ver como a passagem/transição ocorre no Sl 13, que sai de uma impaciência e desespero a uma situação de confiança "de uma maneira surpreendente"[25], de uma situação de angústia a uma situação de confiante "adoração"[26] nas linhas finais do mesmo salmo, revelando a confiança e profissão de fé do salmista no amor misericordioso de Deus, recordando o Sl 23, que aborda o tema da passagem pelo vale tenebroso da morte. Todavia, o Sl 13 indica que o salmista se encontra diante

18 APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 1-41, p. 136.
19 CLINES, D. J. A., Dictionary of Classical Hebrew, p. 262.
20 KRAUS, H.J., Los Salmos (vol. 1: Sal 1-59), p. 335.
21 APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 1-41, p. 137-138.
22 APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 1-41, p. 135; KRAUS, H.-J., Los Salmos (vol. 1: Sal 1-59), p. 333.
23 CALVIN, J., Calvin's Commentary, p. 156-160.
24 ALONSO SCHÖKEL, L. A.; CARNITI, C., Salmos I (Salmos 1-72), p. 248.
25 MONTI, L., I Salmi: preghiera e vita, p. 189.
26 MAYS, J. L., Salmi, p. 97.

de um momento difícil ou situação delicada[27]. O salmo encerra-se com um louvor de gratidão, porque é sabido que em qualquer momento a ação divina acontecerá em favor do salmista, o que nos ensina que existe uma fé viva, apesar das dificuldades vividas por ele.

Lendo o Sl 13, os atores/protagonistas[28] ao longo do mesmo são, como o título insinua, o rei Davi, Deus e os inimigos do rei ou do salmista, que parecem ser mais fortes do que ele; ao longo do salmo, cada um deles vai dominando o cenário em cada momento[29]. Como não há menção temporal, pode ser em qualquer momento da vida do autor. Segundo Longman III[30], é possível ver que este salmo pertence ao grupo dos salmos de lamento, que são do grupo de salmos de desorientação, o que também implica louvores finais. Ele conta com um distúrbio no relacionamento entre o salmista e Deus, um ataque inimigo, uma doença, a guerra ou a própria morte que ataca o salmista. De todas as maneiras, o Sl 13 parece indicar o salmista como alguém em uma situação vital de risco "entre a vida e a morte"[31], como diz o ditado popular.

Como se vê ao longo do salmo, o salmista pede socorro, está chorando, com o "coração angustiado"[32] e como que prestes a morrer; os inimigos são muitos e mais fortes do que ele[33], estão vigiando os passos do salmista, são adversários, geralmente ímpios e malfeitores. Segundo Day[34], os lamentos individuais são quase um terço do Saltério (Sl 3-7; 9/10; 13; 17; 22; 25-28; 31; 35; 38-39; 40.13-17 .70; 42/43; 51-52; 54-57; 59; 61; 64; 69-71; 77; 86; 88; 94.16-23; 102; 109; 120; 130; 139-143). Assim, os lamentos individuais são de difícil certeza autoral, pelo fato de que o salmista é um fiel e anônimo. Um exemplo de um salmo que tem atribuição de destinatário no início (*Para Salomão*, v.1) e de autoria no final (*De Davi*, v.20), é o Sl 72 que, em seu último versículo, traz a expressão como um subtítulo, mas no final do salmo: "כָּלוּ תְפִלּוֹת דָּוִד בֶּן־יִשָׁי /*concluídas as orações de Davi, filho de Jessé*"[35]. O verbo "כָּלוּ/*kāllû*", um *pual perfeito*, sendo um passivo do aspecto *piel*, passivo intensivo, pode ser traduzido por: "foram concluídas definitivamente"; o termo "תְּפִלּוֹת/*tᵉphillôt*", é um substantivo feminino plural construto, "*orações de*". Também temos a expressão "דָּוִד בֶּן־יִשָׁי /dāwîd ben-Yšāy/ *Davi filho de Jessé*". Toda a frase, de fato, resulta em: "*foram concluídas definitivamente as orações de Davi, filho de Jessé*" (72,20).

27 MONTI, L., I Salmi: preghiera e vita, p. 188.
28 APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 1-41, p. 136-137.
29 RAVASI, G., Il Libro dei Salmi (Vol I -1-50), p. 258-259.
30 LONGMAN, T., 'Lament', p. 197-215.
31 APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 1-41, p. 137.
32 ODEN, T. C. (ed.), Salmos 1-50, p. 165.
33 CRAIGIE, P. C., Psalms 1–50, p. 142.
34 DAY, J., Psalms, p.19-21,
35 Para uma melhor ideia desta temática no Sl 72, sugerimos conferir a obra GONZAGA, W.; FURGHESTTI, J. M., Exegese do Salmo 72 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. Um rei que espelha o coração de Deus, p. 315-346.

Apesar de os salmos atribuídos a Davi mencionarem seu nome logo no início, ou como expressão de subtítulo, a exemplo do Sl 72, também há a menção do nome de Davi no corpo de alguns salmos. A autonomia religiosa da *Satrapia* da Judeia no período persa é a base para toda reconstrução da sua fé pela perspectiva sacerdotal com o viés deuteronomista no recomeço do que restou da nação de Judá, com a reconstrução da identidade nacional. Mesmo que seja uma província sob o jugo de um rei estrangeiro, mas sem independência, pois, por intermédio dessa potência mundial da Antiguidade e com recursos deste Império, puderam-se reorganizar os textos sagrados, e manter o que posteriormente conheceríamos como a Bíblia Hebraica.

Para Kuhrt[36] o Antigo Testamento tem como legado duas imagens divergentes dos reis persas. Deste modo: em Esdras e Neemias temos uma imagem positiva, porque os reis persas marcaram o início do "Segundo Templo", ordenando o retorno do povo do cativeiro, e dando todo o suporte para a restauração do culto, do Templo com o fundo imperial; em Ester a imagem é negativa, pela negligência para com os judeus; mas o período de sua escrita é posterior, isto é, no grego, por esta razão, um texto mais realista. No entanto, temos uma oposição da reconstrução do Templo no período persa; depois, sua autorização em Neemias para reconstruir a cidade, já que o Templo já estava pronto; a Judeia passa a fazer parte do Império Persa[37].

Mas para Waltner[38], a impaciência decorrente do clamor expresso no fato de que Deus tivesse esquecido do salmista, que busca a solução em Deus para tal aflição, e como se ele estivesse com medo perante o inimigo mais potente que ele próprio, ressalta a linguagem do orante; experiência esta comum a outros salmos e textos bíblicos[39], bem como na vida cotidiana dos fiéis também hoje. De acordo com Kraus[40], seriam os inimigos individuais, que são ímpios e perseguidores do salmista. Os dois termos que aparecem no Sl 13 para a palavra "inimigos" são: "אֹיֵב/*'ôyē*b: *inimigo*" (Sl 3,7; 6,10; 7,5; 9,3, 6; 13,4; 17,9; 31,8.15; 41,5; etc.), e para "adversário", "צַר /*ṣar*" (Sl 3,1; 7,6; 13,4; 17,9; 31,8; 41,5 etc.). Para Croft, no Saltério, os termos inimigo e ímpio são intercambiáveis[41]. No que se refere ao termo "inimigo", no período da Patrística, Diodoro de Tarso[42], atribuiu este salmo a Davi, e o posiciona enquanto sentia o sofrimento por causa do seu pecado cometido com Bate-Sebá (*Bersabeia*), o que resultou na perseguição do seu próprio filho Absalão. O salmo, porém, não faz menção sobre isto, mas é interessante no modo como os salmos são interpretados e reinterpretados ao longo da história,

36 KUHRT, A., The Persian Empire, p. 10.
37 REICH, B., A Brief History of Israel, p. 6-7.
38 WALTNER, J. H., Psalms, p. 81.
39 MONTI, L., I Salmi: preghiera e vita, p. 190.
40 KRAUS, H.J., Theology of the Psalms, p. 129-136.
41 CROFT, S. J. L., The identity of the individual in the Psalms, p. 19.
42 TARSUS, D. Commentary on Psalms 1-51, p. 40-41.

lembrando, inclusive, que Diodoro de Tarso é considerado um dos percussores da Escola de Interpretação Histórica de Antioquia.

Por outro lado, Agostinho[43] diz que é o Diabo ou o hábito carnal o inimigo de todos nós, que atacava constantemente o orante. Em linguagem alegórica, a mente não foi purificada e a alma continua sem o conhecimento divino: o lamento é para que "os olhos do coração", porém, pelo "olhar da mente", podem ser fechados pelo deleite mundano ou algum pecado. Por conseguinte, Agostinho encontra os inimigos do salmista. Se nos salmos de lamento coletivo, os inimigos são os gentios, ou as nações que se levantam contra o povo de Deus, nos salmos de lamento individual, nem sempre, podendo ser qualquer pessoa ou até mesmo uma figura de linguagem para um grande problema pessoal que se esteja passando, retratado com uma certa personificação do orante, em desespero e agonia, ansioso por uma resposta divina, pensando estar em situação de abandono por parte de YHWH, "de ter sido esquecido por Deus"[44], o que representaria um castigo para o salmista[45].

1. O uso do Salmo 13 em diferentes tradições cristãs

O Sl 13 é dos salmos que aparecem nas orações matutinas nas tradições judaicas, no *shachatit*, (Shacharis, Pisukei D'Zimroh–Hodu, de que trata o v.6 em específico). Como afirma Weiser, o Sl 13 aborda uma oração que recorda uma "súplica singela de um doente"[46], lembrando que no *Sidur* (Livro de Orações Judaicas), temos vários salmos, o que é comum também em outras tradições religiosas, que trazem orações pelos enfermos. O Sl 13 conta com sua introdução (v.1), sua lamentação (vv.2-3), sua súplica orante (vv.4-5) e sua conclusão confiante e ação de graças nas mãos de Deus (v.6)[47]. Ele comporta toda a súplica orante de um fiel em situação difícil/dramática[48]: Atenda-me! Responda-me! Escute-me! Ajude-me![49] O Sl 13 também aparece na Liturgia das Horas[50] da Igreja Católica, recitado pelo orante às terças-feiras, na hora média; no rito oriental da Igreja Ortodoxa; no Livro de Oração Comum da Igreja Anglicana e/ou da Reforma, bem como o *Sidur*[51]*; ademais, todos seguem o costume judaico, que dividia a oração em três horários específicos (manhã, tarde e noite). Vejamos os exemplos a seguir:*

43 AGOSTINHO, S. Comentários aos Salmos 1-50, p. 143.
44 GALÈS, J., Le Livre des Psaumes. Livre I: I-LXXII, p. 176
45 ODEN, T. C. (ed.), Salmos 1-50, p. 163.
46 WEISER, A., Os Salmos, p. 113.
47 CRAIGIE, P. C., Psalms 1–50, p. 141*;* APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 1-41, p. 137; WEISER, A., Os Salmos, p. 113; CORBAJOSA, I., Salmos I (Salmos 1-72), p. 71; MEYNET, R., Le Psaultier. Premier livre (Ps 1-41), p. 153-154; KRAUS, H.-J., Los Salmos (vol. 1: Sal 1-59), p. 334-337; RAVASI, G., Il Libro dei Salmi (Vol I -1-50), p. 256.
48 CORBAJOSA, I., Salmos I (Salmos 1-72), p. 72.
49 MAYS, J. L., Salmi, p. 96; APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 1-41, p. 138-139.
50 LITURGIA DAS HORAS, p. 67-1.
51 SHIMUSHI PESUKI, p. 38.

1) Na Liturgia das Horas: tradição católica com rito romano.
- Título: Lamentação do justo que confia em Deus: que o Deus da esperança vos encha da alegria (Rm 15,13).
- Coleção Salmódica: Sl 13,1-6.
- Antífona: Meu coração por vosso auxílio, rejubile!
- Ant. 3: À humanidade, quando imersa no pecado, o Senhor manifestou a sua bondade.
- Dia: terça-feira, hora média.

2) No Livro de Oração Comum Anglicano (Common Book of Prayers)[52]
- Coleção Salmódica: Sl 13,1-6.
- Conteúdo: Sl 13; 15 e 16
- Dia: terça-feira, ao anoitecer.

3) No *Sidur*: tradição judaica sinagogal
- *Shachatit* (manhã)
- Shacharis, Pisukei D'Zemira – *Hodu*: Sl 13,6.
- Leitura completa do salmo: por alguém enfermo ou doente (*Siddur* Sfas Emes, Rabbi Wolf Heidenheim).

4) Na Liturgia Ortodoxa: segue o rito oriental:[53]
- Na segunda *Kathisma* (sessão), que é dividida em 3 *stasis*
  Primeira *stasis* (Sl 9 e 10), segue uma oração: glória... agora e sempre.
  Segunda *stasis* (Sl 11; 12 e 13), segue uma oração: glória... agora e sempre.
  Terceira *stasis* (Sl 14; 15 e 16), segue uma oração: glória... agora e sempre.

Ressalte-se, ainda, que na Liturgia das Horas, há também a recitação de Rm 15,13 antes da leitura do salmo em si e antífonas no final, conforme apresentado anteriormente; no rito ortodoxo, após a segunda *stasis*, que contém o Sl 13, algumas orações são feitas: o Pai Nosso e *doxologias* entre os salmos de cada *Kathisma* (sessão), contam com a leitura de um conjunto de salmos, entre o final e o início de cada *stasis* (partes). Essa visão panorâmica ajuda a perceber que o Sl 13, de fato, é usado por todas correntes da tradição judaico-cristã, indicando

52 Houve a retirada de alguns salmos, por John Wesley, porque considerou impróprio para a recitação da congregação, no que se refere aos salmos imprecatórios, como pode ser lido no prefácio deste livro (confira p. 2). Ver SUNDAY SERVICE OF METHODISTS, p. 167-169.
53 THE PSALTER, p. 27.

que o salmo é usado por todos quanto confiam em Deus e desejam uma resposta que só Ele pode dar.

2. Segmentação e tradução do Salmo 13

Para a apresentação do texto do Sl 13(12),1-6, colocamos em paralelo o Texto Massorético e uma tradução nossa em língua portuguesa para maior aproveitamento. Percebe-se que a segmentação, a tradução e as notas de crítica textual referentes ao Sl 13 revelam a beleza e a unidade temática do mesmo. Todo o vocabulário empregado para a construção de sua poesia revela tanto a angústia quanto a confiança do salmista nas mãos de Deus[54], como encontramos em outros salmos, como nos Salmos das Subidas (Sl 120-134)[55], e em tantos outros textos bíblicos, seja do Antigo Testamento seja do Novo Testamento.

לַמְנַצֵּחַ מִזְמוֹר לְדָוִד:[56] [1]	[1] Para o mestre do coro[57]. Salmo de Davi.
עַד־אָנָה יְהוָה תִּשְׁכָּחֵנִי נֶצַח [2a] עַד־אָנָה ׀ תַּסְתִּיר אֶת־פָּנֶיךָ מִמֶּנִּי: [2b]	[2a] Até quando, YHWH, me esquecerás continuamente?[58] [2b] Até quando esconderás tua face de mim?
עַד־אָנָה אָשִׁית עֵצוֹת בְּנַפְשִׁי [3a] יָגוֹן בִּלְבָבִי יוֹמָם [3b] עַד־אָנָה ׀ יָרוּם אֹיְבִי עָלָי: [3c]	[3a] Até quando hei de perguntar[59] à minha alma? [3b] Existe uma aflição em meu coração diariamente. [3c] Até quando se exaltará[60] meu inimigo sobre mim?
הַבִּיטָה עֲנֵנִי יְהוָה אֱלֹהָי [4a] הָאִירָה עֵינַי פֶּן־אִישַׁן הַמָּוֶת: [4b]	[4a] Observa[61] e responde-me, YHWH Deus meu, [4b] ilumina meus olhos para que eu não durma o sono da morte[62];
פֶּן־יֹאמַר אֹיְבִי יְכָלְתִּיו [5a] צָרַי יָגִילוּ כִּי אֲמוֹט: [5b]	[5a] para que não diga[63] meu inimigo: Prevaleci contra ele![64], [5b] [nem] se alegrem meus adversários porquanto estremeço[65].

54 WEISER, A., Os Salmos, p. 114; GALÈS, J., Le Livre des Psaumes. Livre I: I-LXXII, p. 176.
55 Um bom exemplo é o Sl 121, que revela uma grande confiança em YHWH como guardião, aquele que protege, como vemos no texto VIEGAS, A.; GONZAGA, W. Salmo 121: YHWH está sempre a me guardar! Por isso vou cantar! Análise Retórica: tecendo uma "costura" que enlaça e une, p. 196-222.
56 Outra possibilidade de tradução: *Salmo para Davi,* tendo presente o emprego da preposição.
57 Há várias possibilidades de tradução: *Ao diretor do coro; Do mestre do canto*. O texto apresenta a utilização de uma forma verbal que pode ser traduzida com valor de substantivo.
58 A expressão עַד־אָנָה aparece apenas aqui no Sl 13,1-3 e no Sl 62,4.
59 A ideia presente no texto parece ser: "até quando hei de ficar questionando/perguntando a mim mesmo?"
60 Por causa da raiz que indica "colocar para cima", também seria possível traduzir por "exaltar".
61 Forma verbal que aparece no livro das Lamentações (3,63; 5,1).
62 A versão da LXX traz a ideia de sono da morte: ἐπίβλεψον εἰσάκουσόν μου κύριε ὁ θεός μου φώτισον τοὺς ὀφθαλμούς μου μήποτε ὑπνώσω εἰς θάνατον/*volte a vista, atende-me, Senhor Deus meu; dê luz a meus olhos, não aconteça que eu durma até a morte"* (Sl 12,4).
63 A ideia presente no texto parece ser aquela de que "não declare que me derrotou/venceu".
64 Ainda, como possíveis traduções: "Pude vencê-lo!", "Pude contra ele!", "Eu o derrotei!", "Eu o venci!"
65 Possível ainda seria traduzir por: "porquanto eu seja sacudido".

6a וַאֲנִי ו בְּחַסְדְּךָ בָטַחְתִּי יָגֵל לִבִּי בִּישׁוּעָתֶךָ 6a אָשִׁירָה לַיהוָה 6b כִּי גָמַל עָלָי: 6c	6a Mas eu, em teu amor[66], confiei; alegrar-se-á meu coração em tua salvação[67]. 6b [Eu] cantarei a YHWH, 6c porquanto sustentou a mim[68].

3. A Análise Retórica do Salmo 13[69]

O exercício para segmentar e traduzir o texto, realizado anteriormente, ajuda na crítica textual, na análise dos verbos e dos seus movimentos, nos campos semânticos e nos elementos retóricos, na estrutura do salmo, bem como em sua compreensão bíblico-teológico-pastoral.

v.1: título do salmo			
:: 1 Para o mestre do coro. Salmo de Davi			
vv.2-3			
: 2a ***Até quando***	YHWH	me esquecerás	continuamente?
+ 2b ***Até quando***	ausentarás	tua face	***de mim***?
+ 3a ***Até quando***	hei de perguntar	à MINHA ALMA?	
+ 3b Existe	uma aflição	*MEU CORAÇÃO*	diariamente
+ 3c ***Até quando***	se exaltará	*MEU INIMIGO*	***sobre mim***?

66 Muitas traduções preferem: em tua misericórdia, bondade, benignidade etc., sempre na linha do amor.

67 Pastoralmente, esta expressão (בִּישׁוּעָתֶךָ/*em tua salvação*), formada pela junção de uma preposição (בְּ) e de um substantivo (יְשׁוּעָה, feminino singular construto, com sufixo de segunda pessoa masculina singular) salta positivamene aos olhos de um cristão, seja na leitura, seja pela escuta do texto. Não tem como um cristão não enxergar ou não se recordar aqui de Cristo que é nossa Salvação, como encontramos em todos os textos do Novo Testamento. Para tanto, basta percorrer os olhos e conferir desde o Evangelho de Mateus até o livro do Apocalipse. NESTLE-ALAND (eds.), Novum Testamentum Graece (2012);

68 Uma tradução possível também seria: "porque me colmou/cumulou de bens". Tendo presente que o verbo גָּמַל, *qal* perfeito, terceira pessoa masculina singular de גָּמַל, e o substantivo (גָּמָל) têm a mesma raiz, e levando em consideração toda a realidade do deserto, *Gamal* transmite a ideia do camelo, animal sumamente importante para a sobrevivência na realidade territorial de Israel; o texto parece indicar a imagem de um "camelo de Adonai" (גמל) que carrega a pessoa no deserto e travessia da vida. Por detrás desta raiz verbal pode estar a imagem de Deus que conduz e salva a seus filhos e filhas nos momentos de deserto e aridez da vida, nas experiências turbulentas de provação, em que vem o sentimento de abandono; pelo contrário, Ele está lá e nos carrega em seus braços amorosos de pai terno e misericordioso. Tenhamos presente que Cristo, no Horto das Oliveiras, segundo Mt 26,39.42 e Mc 14,36.39, passou por esta mesma experiência de abandono, pedindo ao Pai que, "se possível, afaste de mim este cálice"; mas confiante se colocou nas mãos do Pai: "seja feita não a minha, mas sim a tua vontade"; MONTI, L., I Salmi: preghiera e vita, p. 191-193; KRAUS, H.-J., Los Salmos (vol. 1: Sal 1-59), p. 338.

69 A fim de conhecer o método da Análise Retórica Bíblica Semítica, sugerimos conferir os textos MEYNET, R., L'Analise Retorica (1992); MEYNET, R., Trattato di Retorica Biblica (2008); MEYNET, R., A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia, p. 391-408; MEYNET, R., I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica, p. 403-436; MEYNET, R., La retorica biblica, p. 431-468; GONZAGA, W., O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 155-170.

vv.4-6			
: 4a Observa	e responde-me,	YHWH *DEUS*	*MEU*,
+ 4b Ilumina *MEUS OLHOS*	para que não durmam	o sono da morte	
: 5a Para que não diga	*MEU INIMIGO:*	Prevaleci contra ele!	
+ 5b [nem] se alegrem	MEUS ADVERSÁRIOS	porquanto estremeço.	
: 6a Mas eu, em teu amor confiei,	alegrar-se-á *MEU CORAÇÃO*	em tua salvação	
+ 6b [Eu] cantarei	a	YHWH	
= 6c porquanto	sustentou	***a mim***	

Os paralelos são visíveis na estrutura do salmo, que compreende o v.2a-6c. O v.1 é o título no hebraico e, em sequência temos o corpo do salmo, com os seus versículos. Por mais que possamos ler este Sl 13 sozinho, como um salmo por si só, segundo Rashi[70] este salmo é uma continuação do anterior, ou seja, do Sl 12(11: LXX), e a repetição quádrupla de "עַד־אָנָה/*'ad-'ānāh/ até quando?*" seria uma referência aos quatro reinos representados pelos animais terríveis de Dn 2,36-45 e/ou aos quatro ventos vindos dos quatro cardeais da terra, comportando "toda uma maneira de dor que agita o ser humano"[71]. Esta é uma interpretação medieval. Contudo, para Agostinho, a mesma expressão "até quando?" está atrelada ao fato de que o orante não recebeu o conhecimento divino: "Deus esconde o rosto, quando não transmite o conhecimento de si à alma, que ainda não purificou o olhar da mente"[72].

Para Kraus, as quatro ocorrências da pergunta "até quando?"[73] (vv.2a-3c) transformam-se em petições que são formuladas pelo autor nos vv.4a-5b. Para Adeyemo, a divisão do salmo seria: vv.1-2, a lamentação do orante; vv.3-4, o clamor por socorro; vv.5-6, a confiança e o louvor pela certeza da ação divina[74], pois o salmista sabe que a vida dos filhos e filhas de Deus é importante para Ele[75]. De fato, o salmista atesta que deseja contemplar a face de YHWH, o amor leal e refúgio divino. Assim, o orante moribundo encontra nas suas petições o socorro divino. E, mesmo que o salmo seja finalizado sem a aparente resposta urgente, existe a mudança de tom, a exposição de confiança e o hino no final do salmo[76]. De acordo com Human[77], o Sl 13, pode ser dividido em cinco partes: v.1: o título; vv.2-3: o lamento do orante; v.4-5: a oração; v.6a: a declaração de confiança; v.6b: a promessa de louvor pela gratidão da resposta.

70 GRUBER, M. L., Rashi's Commentary on Psalms, p. 221.
71 APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 1-41, p. 136.
72 AGOSTINHO, S. Comentários aos Salmos 1-50, p. 143.
73 KRAUS, H. J., Los Salmos (vol. 1: Sal 1-59), p. 334.
74 ADEYEMO, T. (Ed.), Comentário Bíblico Africano, p. 628.
75 MAYS, J. L., Salmi, p. 96.
76 WEISER, A., Os Salmos, p. 114; MAYS, J. L., Salmi, p. 97.
77 HUMAN, D., "Human Suffering in need of God's 'Face' and 'Eyes'", p. 275.

Ademais, é possível observar os verbos usados no Sl 13 e, com eles, compreender melhor o sentimento do orante. Assim, colocaremos os verbos que estão em relação a quem fala, com quem se fala, bem como o orante falando consigo mesmo:

- No v.2a o verbo: תִּשְׁכָּחֵנִי / *tiškkāḥenî* (*qal yiqtol* de 2 ,שָׁכַח[a] masc. construto + suf. de 1ª masc. comum sing.), o orante se considera caído em esquecimento; no v.2b: תַּסְתִּיר/*tastîr* (*hiphil yiqtol* de2 סָתַר[a] masc. sing.), notamos que este verbo aparece mais 6 vezes no Livro dos Salmos (Sl 17,8; 31,20; 44,24; 64,2; 88,14 e 104,29), somando 7 vezes, mas com nuances de diferença na construção frasal; no v.3a: אָשִׁית/ *'āšît* (*qal yiqtol* de 1 שִׁית[a] com. sing.); no v.3c: יָרוּם / *yārûm* (*qal yiqtol* 3ª masc. sing. de רוּם).
- No v.4a temos 2 verbos em sequência, o verbo הַבִּיטָה/*habbîṭâ* (*hiphiiqtol* imper. 3ª masc.) e o verbo: עֲנֵנִי/'ănenî (*qal imp*. de 3 עָנָה[a] masc. sing + suf. de 1c); no v.4b temos o verbo הָאִירָה/*hā'îrâ* (*hiphil* imp. 3ª. mas. sing.); na sequência, ainda no v.4b, há um verbo unido por *maqqef*, com advérbio de negação, פֶּן־אִישַׁן/*pen-'îšar* (*qal yiqtol* 1ª c.), com o verbo: יָשֵׁן (*qal yiqtol* 1ª mas. sing.).
- No v.5a, temos a mesma construção, com o verbo: פֶּן־יֹאמַר/*pen-yômar* (*qal yiqtol* de יֹאמַר na 3ª masc. sing.), e ainda no v.5a temos: יְכָלְתִּיו / *yekālttîw* (*qal qatal* 3ª masc. c. + suf. de 3ª mas.); na sequência, no v.5b, temos o verbo יָגִילוּ/yāqîlû (*qal yiqtol* de 3 גִּיל[a] masc. pl.).
- No v.6 temos 3 verbos, a saber: no v.6a: בָטַחְתִּי/bāṭaḥttî (*qal qatal* 1ª. c.), e a repetição do verbo גִּיל, com aspecto diferente do anterior (*qal juss*. 3ª masc. sing.). E, por fim, no v.6b: הָאִירָה/*'āšîrā* (*qal yiqtol* 1 c.sing.); mas se o orante deseja cantar pela gratidão de ter a sua oração ouvida e respondida, pode ser um *coortativo*, implicando desejo. É possível que este entendimento tenha influenciado para o acréscimo da doxologia, porque no grego da LXX lemos no v.6: ᾄσω τῷ κυρίῳ τῷ εὐεργετήσαντί με καὶ ψαλῶ τῷ ὀνόματι κυρίου τοῦ ὑψίστου/ *cantarei ao Senhor, aquele que me fez bem, e salmodiarei ao nome do Senhor, [do] Altíssimo*".

A possibilidade seria a construção de um paralelismo, já que no v.6 teríamos um clímax dentro do paralelismo, que é justamente a última parte no grego. A versão grega da LXX revela que: "ψαλῶ τῷ ὀνόματι κυρίου τοῦ ὑψίστου/*salmodiarei ao nome do Senhor Altíssimo*" (ou "do Senhor, do Altíssimo"); esta construção também existe no Sl 7,18, que traz a mesma expressão, um acréscimo no texto grego do Sl 13,6, o que pode ser uma transposição, já que no Sl 14 existe uma mudança que é paralela ao Sl 8, com cinco lamentos entre eles, isto é, nos Sl 3-7; nos Sl 9-13 também temos cinco lamentos, sendo que os presentes nos Sl 7,18 e 13,6, teriam uma harmonia mais precisa, fechando com a mesma expressão no grego, o que, para o escriba, traria uma harmonização. O Sl 13, por sua vez,

apresenta uma situação de dor, sofrimento e lamento[78], que brota do mais profundo do coração/alma orante[79] do salmista, em sua experiência de estar sendo provado por alguma dificuldade; mas ele é capaz de superar e renovar sua confiança nas mãos do Senhor[80]. Por isso não tem dúvida e solta um grito/pedido[81]: "ilumina meus olhos" (v.4). Diante de sua profissão de fé, "o suplicante tem certeza da graça de Deus, pela qual antes temeu e orou, e alcançou a posição sólida em que Deus lhe permite esperar um futuro luminoso, acima de todo sofrimento"[82]. Para Kraus, o Sl 13 apresenta um orante que se coloca diante de Deus e do próximo com suas "perguntas e lamentações junto ao abismo da morte"[83].

A partir disso, compreende-se que a seção dos Sl 3-7 é encerrada, na LXX, com uma doxologia, e o Sl 8 traz a condição humana em uma perspectiva positiva; a seção dos Sl 9-13, também com 5 lamentos, é encerrada com a mesma doxologia, e em contraponto, o Sl 14 (13: LXX) tem a condição humana em perspectiva negativa, que nos faz concluir que esta seção dos Sl 3-14 está repleta de antíteses, tanto pela própria estrutura quanto pela inserção na doxologia na LXX, exatamente entre os salmos que tratam da condição humana, exaltada e rebaixada (dignidade/desgraça). Para Smith[84], dentro do Livro I da estrutura do Saltério, nos Sl 3-14 a base de conteúdo pode ser vista da seguinte forma:

- Sl 3-7: cinco lamentos
- Sl 8: a condição humana em alta dignidade
- Sl 9-13: cinco lamentos
- Sl 14: a condição humana em profunda desgraça

Segundo Ravasi[85], o Sl 13 tem três movimentos: nos vv.2-3, um pedido de socorro com "até quando?"; depois, os vv.4-5, com a oração; e por fim, v.6 com o hino de gratidão. Mais ainda, para ele, o Sl 13 constitui-se em um verdadeiro "modelo de lamentação: até quando, ó Senhor?"[86], pois traz "uma quádrupla martelada de repetição do grito *até quando?*"[87].

4. O paralelismo do Salmo 13

Tendo presente os critérios para a realização da análise retórica, Sl 13 conta com um paralelismo AB |A'B':

78 WEISER, A., Os Salmos, p. 114.
79 GALÈS, J., Le Livre des Psaumes. Livre I: I-LXXII, p. 176 ; RAVASI, G., Il Libro dei Salmi (Vol I -1-50), p. 258.
80 CORBAJOSA, I., Salmos I (Salmos 1-72), p. 73.
81 MAYS, J. L., Salmi, p. 97.
82 WEISER, A., Os Salmos, p. 114.
83 KRAUS, H.-J., Los Salmos (vol. 1: Sal 1-59), p. 331.
84 SMITH, M., The Structure of Psalms, p. 1.
85 RAVASI, G., Il Libro dei Salmi (Vol I -1-50), p. 256.
86 RAVASI, G., Il Libro dei Salmi (Vol I -1-50), p. 253.
87 RAVASI, G., Il Libro dei Salmi (Vol I -1-50), p. 254.

A | título + o desespero do salmista	vv.1-3
B| o pedido do salmista	v.4
A'| o motivo do salmista	v.5
B'| a confiança do salmista	v.6

Os termos pertencentes ao Senhor são: "*tua face // teu amor leal // teu refúgio*"*;* e os termos pertencentes ao salmista são: "*minha alma// meu coração // meu inimigo // meu adversário*"; eles revelam uma passagem da angústia do sofredor ao campo da comunhão e confiança nas mãos de Deus, apesar de todos os desafios enfrentados pelo orante[88] que, como afirma Aparicio Rodríguez, indica "um salto vertiginoso"[89] do desespero à serenidade nas mãos d'Aquele que tudo pode. Portanto, poderíamos colocar o Sl 13(12) desta forma: vv.1-3 como o lamento do salmista, sendo o v.4a o clímax, com a petição: *"*Observa, e responde-me, YHWH Deus meu". A parte "b" do mesmo versículo traz o que os inimigos do orante pretendem dizer ou dizem a respeito dele. É o que o salmista pensa ou consegue imaginar o que eles farão por serem seus adversários e inimigos[90]. E por mais que o tom seja triste, a expressão de confiança aparece no último versículo do Sl 13, indicando que a última palavra não é a do desespero angustiado e sim da serenidade reconquistada[91].

Além do mais, o sentido figurado aparece, porque o salmista diz: "Ilumina meus olhos para que não durmam o sono da morte" (v.4b). Para Caird, a noite, o tempo de dormir, é uma metáfora para morrer[92]. O mesmo pensa Ibn Ezra, que traduz da seguinte forma: "pelo menos que eu não durma o sono da morte"[93]. Neste sentido, o Sl 13 está repleto de simbologias, como é a da vida, funerária, da vista, escuta etc[94].

5. Eu confio no amor leal de YHWH

A demonstração de confiança e esperança é apresentada pelo próprio orante: "mas eu, em teu amor confiei, alegrar-se-á *meu coração* em tua salvação, [eu] cantarei a YHWH, porquanto sustentou a mim" (v.6). Do que é o oposto das outras partes do salmo, talvez se esperasse um tom mórbido, contudo, o salmista deposita a sua esperança em Deus[95], no Deus da Aliança[96]. A esperança do salmista está no amor leal de Deus por ele, o que está subentendido no conceito de Aliança, o qual supõe um relacionamento entre as partes. Segundo Alonso Schökel e

88 WEISER, A., Os Salmos, p. 114.
89 APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 1-41, p. 139.
90 ODEN, T. C. (ed.), Salmos 1-50, p. 166-167.
91 CRAIGIE, P. C., Psalms 1–50, p. 143.
92 CAIRD, G., Lingua e Linguaggio Figurato nella Bibbia, p. 324.
93 EZRA, A., Commentary on the first book of Psalms, p.105.
94 RAVASI, G., Il Libro dei Salmi (Vol I -1-50), p. 256-257.
95 ALONSO SCHÖKEL, L. A.; CARNITI, C., Salmos I (Salmos 1-72), p. 247.
96 RAVASI, G., Il Libro dei Salmi (Vol I -1-50), p. 260.

Carniti, "a 'lealdade' significa uma atitude permanente, base da confiança"[97], por isso o salmista persevera no amor leal de Deus. Realizando uma *Lectio Divina* do Sl 13, no anseio em reforçar a comunhão com Deus, como indica Garcimartín[98], crescemos na convicção de que:

- Deus nos fala por meio das Escrituras Sagradas.
- Deus nos fala por intermédio de toda a Escritura Sagrada.
- A Escritura Sagrada tem algo para nós aqui e agora.
- Lemos a Escritura Sagrada pela fé em Jesus Cristo: chave entre Escritura e Eucaristia (Mesa/Ceia do Senhor).
- Lemos a Escritura Sagrada como membros da comunidade que o Espírito Santo guia.

Para Clark, no termo חֶסֶד/*ḥesed*, temos o aspecto divino e o humano[99]:

1) Aspecto divino:
   - A obrigação mútua entre Deus e Israel, e de Israel com Deus.
   - YHWH é o agente de redenção e perdão para o penitente.
   - YHWH demonstra o seu amor para com todos, inclusive para com os pecadores.
2) Aspecto humano:
   - A obrigação repousa na piedade pessoal (qualidade religiosa).
   - E a obrigação não se restringe ao Pacto ou a laços familiares (qualidade social).

6. Tradução do étimo חֶסֶד / *ḥesed* em algumas versões bíblicas

O étimo חֶסֶד / *ḥesed* tem mais de uma possibilidade de tradução, e preferimos o termo "amor", mas a partir da ideia de um "amor leal", para também expressar a carga semântica desta palavra hebraica. Para Clines[100], seria possível traduzir apenas por "lealdade", o que, em nossa opinião, enfraquece a ideia do amor visceral do Deus misericordioso e compassivo. O Sl 13 transmite a ideia de que Deus é "amor fiel" mesmo nos momentos mais duros da vida, por que alguém esteja passando ou possa imaginar[101]. Porém, vejamos como Clines apresenta o lexema:

Rank	lexema	acepção	TM[102]	Siríaco	Qumran	Total	Padrão	Interpretação
5	חֶסֶד	1	246	26	1	377	Substantivo masculino	Lealdade Misericórdia Fidelidade Bondade

Fonte: David A. J. Clines, indicado na nota de rodapé.

97 ALONSO SCHÖKEL, L. A.; CARNITI, C., Salmos I (Salmos 1-72), p. 249.
98 GARCIMARTÍN, R. G., La Lectio Divina, p. 11
99 CLARK, G. R., Word Hesed in the Hebrew Bible, p. 18.
100 CLINES, D. J. A., Dictionary of Classical Hebrew, p. 277
101 MAYS, J. L., Salmi, p. 97.
102 A sigla TM indica o Texto Massorético.

Na LXX, חֶסֶד/*ḥesed* foi traduzido como ἔλεος/*'éleos* (misericórdia) e na Vulgata, por *misericordia*. Assim, comparando entre cinco versões bíblicas em línguas modernas – português, espanhol, francês, italiano e inglês –, para ver como este lexema foi traduzido, entre traduções católicas e protestantes, é possível constatar a riqueza semântica que o termo comporta em possibilidades de tradução:

a) Bíblias em Português:

- A Bíblia Ave Maria (BAV): "eu que confiei em vossa misericórdia".
- Na Mattos Soares (BMS): "eu, porém, esperei na tua misericórdia".
- Bíblia CNBB: "mas eu confiei na tua misericórdia".
- Almeida Revista e Corrigida (ARC): "mas eu confio na tua benignidade".
- Almeida Revista e Atualizada (ARA): "confio na tua graça".

b) Bíblias em Espanhol:

- Biblia del Oso: "mas yo en tu misericordia he confiado" (mas eu na tua misericórdia tenho confiado).
- A Reina y Valera (RVR) traz: "mas yo en tu misericordia he confiado" (mas eu na tua misericórdia tenho confiado).

c) Bíblias em Inglês:

- Wycliffe Bible (WB): "but I hoped in thy mercy" (mas eu esperei na tua misericórdia).
- King James Bible (KJV): "But I have trusted in thy mercy" (mas eu tenho confiado na tua misericórdia).
- Douay-Rheims Bible (DRB): "But I have trusted in thy mercy" (Mas eu tenho confiado na tua misericórdia).
- English Standard Version (ESV) "but I have trusted in your steadfast love" (mas eu tenho confiado no seu amor inabalável).

d) Bíblias em Francês:

- Bible Louis Segond (BLS): "moi, j'ai confiance en ta bonté" (quanto a mim, eu tenho confiança na tua bondade).
- Bible de Jérusalem (BJ): "Pour moi, en ton amour je me confie" (quanto a mim, no teu amor eu confiei).
- Bible Catholique Crampon (BCC): "moi, j'ai confiance en ta bonté" (idêntica a BLS: quanto a mim, eu tenho confiança na tua bondade)
- Bible Annoteé Neuchâtel (BAN): "pour moi, je me confie en ta grâce" (Quanto a mim, eu confio na tua graça).

e) Bíblias em Italiano:

- La Sacra Bibbia (Ed. CEI): *"*nella tua misericordia ho confidato" (na tua misericórdia tenho confiado).
- La Bibbia (CEI 2008): "Ma io nella tua fedeltà ho confidato" (mas eu, na tua fidelidade, tenho confiado).
- Bibbia Riveduta: "io confido nella tua benignità" (eu confio na tua benignidade).

É possível notar que cada versão bíblica, em diferentes edições, traduz de modo peculiar o lexema חֶסֶד/*ḥesed*. O termo, de fato, possui todas essas possibilidades e outras tantas. Contudo, somente um "amor leal" pode exercer a misericórdia, benignidade, bondade etc. e toda virtude ligada ao campo do amor gratuito e generoso. As três versões de tradição católica trazem "misericórdia"; duas de tradição protestante optaram por palavras diferentes, uma trouxe "benignidade" e outra "graça"; a mesma variação ocorre nos outros idiomas, o que implica uma riqueza do texto sagrado e na escolha da comissão de tradução. Pelos exemplos acima, destaca-se a multiplicidade de possibilidades na tradução do lexema חֶסֶד/*ḥesed*, exercício este que pode ser feito em muitas outras línguas ocidentais e orientais.

Segundo Clark[103], a palavra *ḥesed* sempre está associada à provisão divina para uma necessidade essencial do indivíduo e nunca atrelada a um favor especial, na ideia de privilégios. Ainda, a própria ação resultante do *ḥesed* para com aquele que pede está voltada da parte superior para uma inferior, ou seja, do benfeitor divino ao receptor humano da benfeitoria ou ato de lealdade que lhe é concedido.

Considerações finais

"Até quando?" – pergunta o orante, por ser uma pessoa de fé, porque continua, apesar das dificuldades encontradas ao longo de sua vida, com o sentimento de solidão e aparente abandono, afirmando que deseja ver a face de Deus. Tendo em vista que face é presença, sem presença divina existe sentimento de abandono. No pensamento do Antigo Oriente Próximo, "ver a face" corresponde a ter acesso à presença de alguém; deste modo, ser esquecido e não ter acesso a uma pessoa, ou não estar diante de YHWH, faz com que o orante se sinta abandonado, o que explica a intensidade na anáfora do Sl 13, repetida como se fosse um "refrão".

"Até quando?" – depende da nossa meditação neste Sl 13, porque ele comporta uma riqueza ímpar para todas as pessoas. Somos convidados a estar juntos com o orante, e com ele sentir a presença de Deus e louvá-lo por tudo o que em feito por nós, a exemplo da confiança final do salmista, mudando nosso choro em

103 CLARK, G., The Word Hesed in the Hebrew Bible, p. 18-21.

alegria, nosso luto em festa, como temos em Is 61,1-3. Também é possível para nós a mesma experiência de vida, podendo vivenciá-la no hoje de nossa história, pois o amor leal não nos abandonará jamais, mesmo que exista em nossa perspectiva uma aparente demora.

"Até quando?" – o que fez com que o salmista repetisse incessantemente a mesma pergunta inquietante? É interessante que o orante muda a súplica por uma declaração de confiança e louvor ao Deus da Aliança. Ele usa o *Nome* e *Tetragrama Sagrado,* YHWH, o *Nome* da Aliança mosaica, que traz forte recordação dos momentos em que Deus reergueu e salvou seu povo das situações difíceis[104]; e nele espera e também salmodia enquanto aguarda a resposta, como o vigia espera pelo amanhecer (Sl 63/62). É claro que o ritmo do salmo é de urgência devido à situação do orante. Que possamos, a exemplo do salmista, expressar as nossas angústias pelas labutas diárias, mas igualmente cantar ao Senhor pelo seu "amor leal" para conosco, seus filhos e filhas que confiam nele e se alegram em saber que não está ausente, porque em todos os momentos da vida podemos ver a providência divina em nossa vida cotidiana, apesar de experiências de dor, sofrimento e provação.

"Até quando?" – todos nós, de uma forma ou de outra, às vezes, também perguntamos de forma impaciente porque buscamos uma resposta urgente, não para hoje, mas para ontem. Enfim, o Sl 13 é exatamente isto, a busca de uma resposta que só se encontra em Deus, nada nos é dito de como a resposta chegou, apenas sabemos que chegou, já que no íntimo o orante sentiu a resposta e por isso muda o seu lamento em louvor; já que percebemos que o silêncio é momentâneo; aliás, o aparente "silêncio divino"[105] é tão útil e pedagógico quanto a resposta, em que Deus quebra o sentimento de ausência[106]. Por isso mesmo, a exemplo do salmista, que reconquistou sua serenidade/calma[107] nas mãos de Deus, eu também proclamarei: "em teu amor confiei, alegrar-se-á meu coração em tua salvação, eu cantarei a YHWH, porquanto sustentou a mim" (Sl 13,6).

Referências bibliográficas

ADEYEMO, T. (Ed.). *Comentário Bíblico Africano*. São Paulo: Mundo Cristão, 2010.

AGOSTINHO, S. *Comentários aos Salmos 1-50* (vol. 9/1), Série Patrística, São Paulo: Paulus, 2005.

ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C. *Salmos I (Salmos 1-72)*. São Paulo: Paulus, 1996.

APARICIO RODRÍGUEZ, A. *Salmos 1-41*. Bilbao: Desclée, 2005.

CAIRD, G. *Lingua e Linguaggio Figurato nella Bibbia*. Brescia: Paideia, 2009.

CALVIN, J. *Calvin's Commentary*. Michigan: Christian Classics Ethereal Library, 1999.

104 MAYS, J. L., Salmi, p. 95.
105 APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 1-41, p. 136.
106 APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 1-41, p. 136.
107 APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 1-41, p. 140.

CLARK, G. *The Word Hesed in the Hebrew Bible* (JSOT-Supplement Series: 157). Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993.

CLINES, D. A. J. חֶסֶד. In: CLINES, D. A. J. *Dictionary of Classical Hebrew*. Sheffield: Sheffield University Press, 1996, p. 277. (Vol III: ז- ט)

CORBAJOSA, I. *Salmos I (Salmos 1-72).* Madrid: BAC, 2018.

CRAIGIE, P. C. *Psalms 1–50.* vol. 19. Nashville: Nelson Reference & Electronic, 2004.

CROFT, S. J. L. *The identity of the individual in the Psalms* (Journal for the study of the Old Testament supplement series) Sheffield: Sheffield University Pres, 1987.

DAY, J. *Psalms*. Sheffield: Sheffield University Press, 1990.

ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

EZRA, A. Ibn. *Commentary on the first book of Psalms*. Boston: Academic Studies Press, 2009.

GALÈS, J. *Le Livre des Psaumes. Livre I: I-LXXII*, v. I. Paris: Beauchesne, 1936.

GARCIMARTÍN, R. G. *La Lectio Divina*: Un Itinerario Antiguo con Posibilidades Nuevas, Pamplona: EVD, 2011

GONZAGA, W. O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. *ReBiblica,* 1/2, p. 155-170, 2018.

GONZAGA, W.; FURGHESTTI, J. M**.** Exegese do Salmo 72 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. Um rei que espelha o coração de Deus. *Cultura Teológica*. Ano XXIX, nº 99, p. 315-346, maio-ago 2021. Doi**:** http://dx.doi.org/10.23925/rct.i99.54785

GRUBER, M. L. *Rashi's Commentary on Psalms*. Leiden: Brill, 2004.

HUMAN, D. "Human Suffering in need of God's 'Face' and 'Eyes', *Old Testament Essays*, University of Pretoria, vol.34, n.1; 2021, p.268-284, 1º semestre de 2021, Doi: http://dx.doi.org/10.17159/2312-3621/2021/v.34n1a15., pp. 268-284.

KRAUS, H.-J. *Los Salmos (vol. 1: Sal 1-59).* Salamanca: Sígueme, 1993.

KRAUS, H-J. *Theology of the Psalms*. Minneapolis: Fortress Press, 1992.

KUHRT, A. *The Persian Empire*: A Corpus of Sources from the Archaemenid Period, London: Routledge, 2007.

LITURGIA DAS HORAS. *Segundo o Rito Romano* (tempo comum 1ª-17ª semana). São Paulo: Vozes, Paulinas, Paulus, Ave Maria, 1995.

LONGMAN, T. III. Lament. In: SANDY, D. Brent; JR, Ronald L. Giese (ed.). *Cracking Old Testament Codes*: A Guide to Interpreting Old Testament Literary Forms, Tennessee: Broadman & Holman Publishers, 1995.

MEYNET, R. *L'Analise Retorica*. Brescia: Queriniana, 1992.

MEYNET, R. A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia. *Brotéria* 137, p. 391-408, 1993.

MEYNET, R. I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica. *Gregorianum,* v.77, n.3, p. 403-436, 1996.

MEYNET, R. La retorica biblica. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v.24, n. 65, p. 431-468, mai./ago.2020. Doi: https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.49825

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

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

MAYS, J. L. *Salmi*. Torino: Claudiniana, 2010.

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

NESTLE-ALAND (eds.) *Novum Testamentum Graece*. Ed. XXVIII. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

ODEN, T. C. (ed.). *Salmos 1-50*. La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Antiguo Testamento 8. Madrid: Ciudad Nueva, 2017.

PORTER, S. E. (ed.). *Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation*. New York: Routledge, 2007.

PRÉVOST, J. P. *Diccionario de los Salmos* (CB 71), Navarra: Editorial Verbo Divino, 1991.

RAHLFS, A.; HANHART, R. (eds.). *Septuaginta*. Editio Altera. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 2006.

RAVASI, G. *Il Libro dei Salmi (Vol I -1-50)*: Commento e Attualizzazione, Bologna: EDB, 1986.

REICH, B. *A Brief History of Israel*. Washington, DC: George Washington University, 2008.

SHIMUSH PESUKIM: *A Comprehensive Index to the Liturgical and Ceremonial Usages of Biblical Verses and Passages* (2nd edition). Israel: Reuben Brauner, 2013.

SMITH, M. *The Structure of Psalms*, [s.l.]: [s.n.], 2014.

TARSUS, D. *Commentary on Psalms 1-51*, v.9, (Writings from the Greco-Roman World). Translated with an Introduction and Notes by Robert C. Hill. Atlanta: Society of Biblical Literature, Brill, 2005.

THE BOOK OF COMMOM PRAYER. *Administration of the Sacraments and other Rites and Ceremonies of the Church, according to the use of the Church of England*. Cambridge: DOD Bookfeller, 1757.

THE PSALTER. *According the Seventy: Ecclesiastical Text* (Third Edition), transl. Vivian Maria Hartley, M. A., Archdiocese of Canada (The Orthodox Church in America). Ontario, 2000/2009/2012, p. 27.

VIEGAS, A. S.; GONZAGA, W. Salmo 121: YHWH está sempre a me guardar! Por isso vou cantar! Análise Retórica: tecendo uma "costura" que enlaça e une. *Cuestiones Teológicas*, Medellín, Colômbia, vol. 46 (n.105/106, julio-diciembre 2019), 196-222. Doi: https://doi.org/10.18566/cueteo.v46n106.a01

WEBER, R.; GRYSON, R. (eds.). *Biblia Sacra Vulgata. Iuxta Vulgatam Versionem*. Editio Quinta. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

WALTNER, J. H., *Psalms* (Believers Church Bible Commentary), Ontario: Herald Press, 2006.

WEISER, A. *Os Salmos*. Grande Comentário Bíblico. São Paulo: Paulus, 1994.

Capítulo II

A instrução de YHWH é perfeita: Restaura as imperfeições da alma Análise Retórica Bíblica Semítica do Salmo 19

Waldecir Gonzaga[1]
Isaac Lorenzo Martinez Rejala[2]

Introdução

Trazer à memória algum versículo do Saltério que mais toque ao coração não é uma tarefa muito difícil. Mesmo os leitores com pouco contato judaico-cristão hão de se lembrar sem muito esforço do Sl 23,1: "O Senhor é o meu pastor; nada me faltará"[3]; do Sl 91,1: "Aquele que habita no esconderijo do Altíssimo, à sombra do Onipotente descansará"; do Sl 121,1-2: "Elevo os olhos para os montes: de onde me virá o socorro? O meu socorro vem do Senhor, que fez o céu e a terra"[4]. Estes salmos de tão famosos que são já foram temas de músicas religiosas e seculares e até mesmo já foram citados em parte ou na íntegra em filmes de longa-metragem brasileiros e estrangeiros de nossa época.

Quanto aos leitores cristãos mais fervorosos, a lembrança acerca dos salmos é muito maior. Certamente trarão na memória salmos que se eternizaram em suas mentes pelas experiências que tiveram com a Palavra de Deus: em uma cerimônia de casamento da família; em uma celebração fúnebre de um ente querido; em uma homilia dominical em sua comunidade de fé; em uma leitura devocional assentado à mesa, numa manhã chuvosa. Sem muita dificuldade, podemos lembrar de vários salmos que marcaram nossa história e um dos mais célebres é o Sl 19,1, tema deste capítulo: "Os céus contam a glória de Deus, e o firmamento proclama a obra de suas mãos"[5]. Salmo ímpar! Um hino de louvor que retrata, em

---

1 Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma, Itália. Pós-doutorado sobre o Cânon Bíblico, pela FAJE, Belo Horizonte, Brasil. Diretor e Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Criador e líder do Grupo de Pesquisa de Análise Retórica Bíblica Semítica, constante no Diretório do CNPq. E-mail: <waldecir@hotmail.com e waldecir@puc-rio.br>. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/9171678019364477 e ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-5929-382X

2 Bacharel em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Membro do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: <prisaac.rejala@pibiraja.com.br>. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/1776741116048915 ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-2292-6352

3 Sobre o Sl 23, temos um capítulo nesta mesma obra, vale a pena conferir.

4 Sobre o Sl 121, confira o estudo SERRA VIEGAS, A.; GONZAGA, W., Salmo 121: YHWH está sempre a me guardar! Por isso vou cantar! Análise Retórica: tecendo uma "costura" que enlaça e une, p. 196-222.

5 As citações bíblicas no decurso de todo o capítulo serão da Bíblia de Jerusalém, por ser uma versão mais acadêmica.

seu início, acerca da glória de Deus[6] manifestada pelos céus e prossegue rumo ao centro com as suas declarações a respeito da Instrução (*Torah*) de YHWH[7], que é perfeitamente eficaz na obra de restauração da alma humana. Seu desfecho com a súplica penitente do salmista retrata a condição real que cada orante tem ao ser confrontado com os ensinamentos da Torah. Sem sombra de dúvidas, o Sl 19 fala muito ao coração! Eleva hinos de louvor ao Criador e Senhor de tudo[8], esperando que isto lhe seja agradável (v.15)[9]. Tece fortes elogios à Torah de YHWH[10], igualmente como instrumento para proclamar a glória do Eterno[11].

Aliás, o inteiro Saltério tem a característica agradável e envolvente de mostrar de forma sublime as emoções profundas das personagens bíblicas em suas expressões poéticas de louvor e oração diante de Deus. É a coleção de hinos e orações que o povo de Israel compôs através de sua história e relacionamento com Deus. Cada salmo da Bíblia, portanto é o registro de uma súplica, de um lamento, de uma vitória, de um cântico, de uma ação de graças, a exemplo do Sl 19[12]. Encontramos muitas emoções, contrições, alegrias, perplexidades em cada um de seus menores versículos. "É a coleção mais antiga de poemas líricos da Bíblia, e, por conseguinte, nela encontramos também a expressão da mais vasta gama de sentimentos humanos"[13]. Por isso, mesmo com precisa objetividade, traço particular da poesia[14], os salmos ensinam profundamente e nos inspiram a uma maior intimidade a Deus. Neste vasto oceano de orações e louvores, que é o Saltério, encontra-se o Sl 19 e ele será a nossa embarcação textual nesta venturosa travessia poética.

Contudo, diante da metodologia que seguiremos, o conteúdo deste capítulo traz: 1) algumas considerações sobre a Poética Hebraica do Sl 19, revisando os esforços dos Métodos Histórico-Críticos: a crítica da constituição do texto com ênfase na problemática da composição (uma única ou mais perícopes juntas?);

---

6 GALÈS, J., Le Livre des Psaumes. Livre I: I-LXXII, p. 240; MAYS, J. L., Salmi, p. 115; CORBAJOSA, I., Salmos I (Salmos 1-72), p. 112.

7 Transliteração do Tetragrama Sagrado – יהוה (as quatro consoantes do nome de Deus em hebraico) que para os judeus é impronunciável. Na leitura litúrgica, pronuncia-se "Adonai", אדונאי, que significa "Senhor" ou "meu Senhor" com referência a Deus. Literalmente, "meus senhores". A transliteração YHWH será a opção adotada neste capítulo para a tradução do nome de Deus. A Bíblia de Jerusalém prefere Yahweh, vocalizando-o.

8 MAYS, J. L., Salmi, p. 115; ODEN, T. C. (ed.), Salmos 1-50, p. 216-218; RAVASI, G., Il Libro dei Salmi (Vol I -1-50), p. 352.

9 MONTI, L., I Salmi: preghiera e vita, p. 250; CORBAJOSA, I., Salmos I (Salmos 1-72), p. 112; RAVASI, G., Il Libro dei Salmi (Vol I -1-50), p. 368.

10 GALÈS, J., Le Livre des Psaumes. Livre I: I-LXXII, p. 242.

11 WEISER, A., Os Salmos, p. 141.

12 MONTI, L., I Salmi: preghiera e vita, p. 249.

13 SKA, J., O Antigo Testamento: explicado aos que conhecem pouco ou nada a respeito dele, p. 129.

14 Diferentemente da prosa, que é um texto a rigor mais narrativo, com linguagem menos simbólica e com maior extensão discursiva. No entanto, como encontramos muitas porções e estruturas poéticas dentro de textos majoritariamente prosaicos (como o cântico de Débora em Jz 5) e, semelhantemente, encontramos traços prosaicos dentro de textos convencionalmente poéticos (como o livro de Jó), há estudiosos que preferem pensar na distinção dos dois gêneros da seguinte forma: textos em prosa poética e textos em poesia prosaica.

a crítica do gênero literário com seu *Sitz im Leben*[15]; 2) a tradução segmentada extraída do texto hebraico bíblico com observações em algumas palavras; 3) as notas de Crítica Textual, com as palavras e expressões traduzidas em outros testemunhos bíblicos antigos, e a apresentação das palavras em *hápax legomenon*[16]; 4) algumas noções fundamentais sobre a Análise Retórica Bíblica Semítica[17] (ARBS), metodologia sincrônica de análise exegética bíblica da qual Roland Meynet[18] é o eminente exegeta da atualidade, tendo redigido obras esclarecedoras sobre a temática incluindo o *Trattato di Retorica Biblica*[19], que será o livro condutor deste ensaio exegético; 5) análise do Sl 19, seguindo os princípios do método da ARBS, com análise dos termos chaves para a compreensão do Sl 19, apresentando os recursos estilísticos usados pelo autor, isto é, as figuras de linguagem inseridas no salmo, bem como comentários explicativos das partes principais e uma abordagem sobre os paralelismos por totalidades[20]. Ao final, na conclusão, serão evidenciados os dados inferidos acerca de toda a pesquisa desenvolvida neste trabalho mediada pela ARBS, propondo-a como método exegético eficaz para delimitação de perícopes bíblicas, seja em composições pequenas ou em extensas.

1. A poética hebraica do Salmo 19

Começa-se por revisar os esforços que já foram feitos em busca da análise do Sl 19 segundo os padrões dos Métodos Histórico-Críticos e abranger algumas considerações importantes acerca da poética hebraica. A *priori*, deve-se lembrar que os salmos bíblicos não são um escrito único apresentado em 150 capítulos, mas uma coleção de inúmeros poemas cunhados de unidade literária individual[21], tendo, entretanto alguns poucos salmos com certa paridade, vistos por muitos

15 Expressão do alemão com tradução "situação de vida", trata-se do contexto vital de uma perícope bíblica sendo a "situação na qual teve origem um gênero literário"; LIMA, M. L. C., Exegese Bíblica: teoria e prática, p.126.

16 Do grego "uma vez lido" ἅπαξ λεγόμενον, "*hápax legómenon*, plural *hapax legomena*, ou menos convencionalmente *hapaxes* uma palavra, uma forma, ou uma combinação de palavras encontrada somente uma vez em um dado grupo de literatura." (WALTKE, B. K., Introdução à Sintaxe do hebraico bíblico, p. 691). Trata-se da ocorrência única que uma palavra (ou sua forma) ou um conjunto de palavras têm em toda a Bíblia Hebraica. A BHS indica a ocorrência colocando a letra hebraica *lámed* (ל) na lateral do texto bíblico, espaço da Massora Parva a qual informa, com letras hebraicas, as ocorrências das palavras e expressões dentro da BHS.

17 Este escrito é fruto do Grupo de Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq, que se reúne periodicamente na PUC-Rio, sob a liderança do Prof. Dr. Waldecir Gonzaga.

18 A fim de se conhecer o método da Análise Retórica Bíblica Semítica, sugerimos conferir os textos MEYNET, R., L'Analise Retorica (1992); MEYNET, R., Trattato di Retorica Biblica (2008); MEYNET, R., A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia, p. 391-408; MEYNET, R., I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica, p. 403-436; MEYNET, R., La retorica biblica, p. 431-468

19 MEYNET, R., Trattato di Retorica Biblica (2008).

20 Por via de regra, todo paralelismo bíblico possui uma correspondência entre as linhas poéticas envolvidas, geralmente com intenções de complementariedade (mesmo nos casos de oposição). Contudo, observa-se no Sl 19 que há uma intenção de usar paralelismos que expressam totalidades, o que dá um sentido de unidade ao texto.

21 RÖMER, T.; MACCHI, J.; NIHAN, C., Antigo Testamento: história, escritura e teologia, p. 582.

como complementares como é o caso dos Sl 111-112, os quais Alonso Schökel e Carniti afirmam que "apresentam-se-nos como dois irmãos gêmeos e pedem-nos primeiro um olhar de conjunto"[22], e alguns blocos poéticos entrelaçados como acontece com os 15 salmos dos degraus/subidas: Sl 120-134[23]. O Saltério é dividido em cinco livros, coleções, que são marcadas por sentenças doxológicas (acrescentadas tardiamente), no último versículo do salmo correspondente ao final de cada livro[24]. O Saltério também possui uma abertura com os Sl 1-2[25] e uma conclusão com os salmos *aleluiáticos*, 146 a 150[26], formando assim uma moldura literária em todo o Saltério[27].

1.1 Acerca da crítica da constituição do texto

Em alemão, *Literarkritik*, um método que procura cumprir duas finalidades[28] principais: a delimitação textual e a sua unidade de sentido. Através da análise crítica (valendo-se de critérios e pressupostos), investiga-se uma perícope escolhida a fim de reconhecer sua constituição, identificando seu início e fim, e sua coesão e coerência[29]. Como texto redacional único, deve possuir um tema norteador desenvolvido de forma equânime até sua conclusão. Contudo, a falta de sentido ou de conexão é chamada de ruptura ou tensão[30] e revela em maior ou menor grau que o texto observado tenha passado por alguma intervenção após sua formação e saída das mãos do autor original. Com o desenvolvimento da transmissão do texto bíblico para outras versões e línguas, não era incomum ocorrerem incorreções não intencionais no processo de cópias ou tradução bem como mudanças articuladas pelos copistas a fim de corrigir alguma informação gramatical ou teológica. Neste sentido, a crítica da Constituição do texto procura investigar se o texto é íntegro ou se possui características de inserções posteriores.

Quanto à constituição do texto do Sl 19, há um questionamento natural acerca da sua unidade[31]: trata-se de um texto único ou de uma composição referente a dois poemas unidos posteriormente à sua origem? Diversos autores fundamentam

22 ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos II: Salmos 73-150, p. 1362.
23 ZENGER, E.; *et al*., Introdução ao Antigo Testamento, p. 314. Vale a pena lembrar que nesta obra comentamos o Sl 133; também já trabalhamos o Sl 121, indicando em nossas referências bibliográficas: SERRA VIEGAS, A.; GONZAGA, W., Salmo 121: YHWH está sempre a me guardar! Por isso vou cantar! Análise Retórica: tecendo uma "costura" que enlaça e une, p. 196-222
24 Proêmio: Sl 1–2; Livro I) Sl 3–41, doxologia final: 41,14; Livro II) Sl 42–72, doxologia final: 72,18-19; Livro III) Sl 73–89, doxologia final: 89,53; Livro IV) Sl 90–106, doxologia final: 106,48; Livro V) Sl 107–145, doxologia final: 145,21; Hallel e doxologia final para todo o Saltério: Sl 146–150.
25 GONZAGA, W.; SANTOS, A. M., Salmo 1, p. 1-17.
26 GONZAGA, W., O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 155-170, ZENGER, E.; *et al*. Introdução ao Antigo Testamento, p. 314.
27 ZENGER, E.; *et al*., Introdução ao Antigo Testamento, p. 312.
28 SIMIAN-YOFRE, H. Metodologia do Antigo Testamento, p. 78.
29 LIMA, M. L. C., Exegese Bíblica: teoria e prática, p. 85.
30 LIMA, M. L. C., Exegese Bíblica: teoria e prática, p. 87.
31 MAYS, J. L., Salmi, p. 115; WEISER, A., Os Salmos, p. 141; CRAIGIE, P. C., Psalms 1–50, p. 179; MEYNET, R., Le Psaultier. Premier livre (Ps 1-41), p. 246; RAVASI, G., Il Libro dei Salmi (Vol I -1-50), p. 347-348.

seu raciocínio na constituição dupla do salmo. Mas, há quem pense diferente. Podemos ver que, embora prezem pela unidade do texto, alegando que as mudanças têm fator ex-abrupto (a surpresa como fator estilístico da peça) nos vv.8 e 12, Alonso Schökel e Carniti apresentam algumas razões pelas quais outros exegetas comumente acreditam na junção de dois ou mais textos. Primeiramente, há uma mudança de tema, da criação (v.2-7) para a Torah de YHWH (v.8-15); também há mudança de estilo, mais dinâmico, na primeira parte, e mais regular na segunda, inclusive com a mudança do nome de Deus, *'el* אֵל na primeira e YHWH יְהוָה na segunda[32]. Diante disso, alguns autores, como Kraus, alegam acerca da divisão em duas seções: a primeira é um hino de louvor a YHWH por sua manifestação na natureza e a outra parte é uma glorificação da Torah[33]. Aparicio Rodríguez declara conjuntamente que se trata de dois poemas unidos, um de origem possivelmente pré-israelita e outro, posterior, e apoia-se nas diferenças: de ritmo, na diferença do uso do nome de Deus, na diferença da linguagem, expressiva na primeira parte e enunciativa na segunda parte[34]. Stadelmann não é diferente, comenta a favor de duas composições que foram unificadas pela temática central de louvor a Deus, Criador e Legislador[35].

Contudo, a partir dos estudos da ARBS, será apresentada uma proposta de unidade em favor do salmo, sendo compreendido como um único poema de estrutura concêntrica, ou seja, um centro principal e determinante com duas partes às extremidades e que lhe completam. Neste sentido, não se fará necessário uma abordagem da Crítica da Redação[36], uma vez que não será tratado como um salmo composto por extratos diferentes que foram agrupados e combinados por algum motivo tardio.

1.2 Acerca da crítica do gênero literário

Em alemão, *Gattungskritik*, método no qual permite reconhecer um gênero literário através da comparação com outros textos de semelhança formal, daí surgirem as classificações por categorias[37]: hinos, lamentos, ação de graças etc. Está intimamente ligado à Crítica da Forma, outro Método Histórico-Crítico que analisa individualmente a forma que possuem, observando o ambiente fonemático, sintático, semântico, estilístico e estrutural[38]. Conforme Lima nos assegura, "a crítica do gênero literário está ligada, desde os inícios à noção de 'forma'. Sendo

32 ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos I: salmos 1-72, p. 326.
33 KRAUS, H. J., Los Salmos: salmos 1-59, p. 415.
34 APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 1-41, p. 192-193.
35 STADELMANN, L. I. J., Os Salmos da Bíblia, p. 219.
36 Método no qual procura entender a combinação e a relação das partes que foram relacionadas ao texto autoral; SIMIAN-YOFRE, H., Metodologia do Antigo Testamento, p. 86.
37 Para uma compreensão maior dos gêneros dos salmos, GOTTWALD, N. K., Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica, 1998, p. 488-494.
38 SIMIAN-YOFRE, H., Metodologia do Antigo Testamento, p. 93-104.

a forma a apresentação particular de um texto [...] o gênero indica o esquema formal que se encontra por baixo desta configuração e que é comum a outros textos."[39]

Quanto ao gênero do Sl 19, Kraus identifica que a parte 19A pode ser classificada na categoria de gênero de hino, apesar de não ser tão conclusivo, e a parte 19B, diferentemente, pode ser classificada como um louvor à Torah[40]. Segundo Harman, na categoria de hinos, os salmos compartilham de alguns aspectos comuns como uma convocação ao culto, geralmente indicado no início do poema, e algumas razões apresentadas para louvar a Deus no decurso do mesmo;[41] Gunkel assegura que a linguagem poética é mais tácita e com uma realidade simplificada, é bem diferente do texto em prosa que possui uma sequência mais lógica, descrevendo a realidade com mais precisão[42]. Isso ajuda a entender que há uma certa dificuldade para se classificar os gêneros de vários salmos bíblicos. Contudo, o autor classifica o Sl 19 na qualidade de hino e completa que a primeira evidência está no início do poema com uma introdução explícita[43], como se vê no v.2: "Os céus narram a glória de Deus". Gottwald classifica em duas partes: como hino ou louvor descritivo (19,1-7)[44] e como salmo de sabedoria e da Lei (19,7-14)[45].

Seguindo os passos da ARBS, nota-se que o texto pode ser compreendido como único e não fragmentado por dois ou mais textos que foram unidos posteriormente. As informações e argumentações neste sentido serão apresentadas a partir do tópico acerca da análise do Sl 19 mediante os pressupostos da ARBS.

1.3 Acerca do Sitz im Leben

Este termo, *Sitz im Leben*[46], do alemão, "Situação da Vida", ou "Situação Vital", aponta para o contexto vital no qual o texto foi originado. Segundo Lima, "é o "tipo" de situação na qual teve origem um gênero literário. Por exemplo, em um funeral, é natural que surjam lamentos; na coroação de um rei, hinos que cantem seu futuro êxito"[47]. A autora completa que "não é a situação histórica concreta, mas a situação paradigmática (sociocultural)"[48]. Simian-Yofre declara a respeito: "é a hipótese de que todo texto está ligado de alguma forma a circunstâncias

39 LIMA, M. L. C., Exegese Bíblica: teoria e prática, p. 123.
40 KRAUS, H.J., Los Salmos: salmos 1-59, p. 416.
41 HARMAN, A., Salmos, p. 33-34.
42 GUNKEL, H., Introduccion a los Salmos, p. 17.
43 GUNKEL, H., Introduccion a los Salmos, p. 47.
44 GOTTWALD, N. K., Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica, p. 491.
45 GOTTWALD, N. K., Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica, p. 493.
46 Literalmente, "Assento na Vida", expressão alemã que "designa as precisas circunstâncias de Vida da comunidade israelita, judia ou judaica e até da Igreja primitiva nas quais é preciso buscar a origem primeira de um determinado gênero literário. Por exemplo, o culto será o Sitz im Leben do gênero hínico" (LIPINSKI, É., Contexto vital. In: DICIONÁRIO ENCICLOPÉDICO DA BÍBLIA, p. 321).
47 LIMA, M. L. C., Exegese Bíblica: teoria e prática, p. 126.
48 LIMA, M. L. C., Exegese Bíblica: teoria e prática, p. 126.

culturais, sociais, econômicas, políticas e religiosas. Não há textos de tal modo neutros que não acusem suas 'intenções'"[49]. Para Gunkel[50], o culto de Israel é de importância crucial para se compreender a origem dos salmos. Ele comenta que o próprio nome hebraico *t^e^hillim* reforça que os salmos faziam parte do culto. Ressalta que os salmos foram introduzidos na liturgia das sinagogas e da igreja cristã. Acrescenta que a maioria dos salmos tem uma semelhança formal e que o elemento pessoal do autor fica em segundo plano. Questiona por que nenhum personagem do cotidiano do autor é mencionado ou citado pelo nome. Conclui que este caráter geral e não pessoal só pode ser devidamente entendido pelas circunstâncias do culto. Ademais, "na intenção do salmista, esta oração poética é um sacrifício"[51] oferecido ao Senhor, em vista do perdão e restauração de Israel[52].

Diante dessas ponderações, não se torna difícil compreender que o Sl 19 esteja ligado à vida religiosa no tocante ao culto a YHWH. A ênfase à Torah nos faz perceber que há uma exaltação elevada à sabedoria divina e que toda a criação, cósmica e humana, lhe reverencia. Mas, por que exaltar a Torah em uma estrutura concêntrica antecedida pelo louvor da criação cósmica e sucedida pela penitência e louvor da criatura humana? Para uma compreensão melhor sobre o contexto do autor bíblico, serão apontados alguns recortes históricos a fim de elucidar melhor o ambiente em que surgiu o salmo mediante a temática apresentada: a percepção dos céus, como manifestação da glória de Deus, a percepção da Torah, como manifestação da sabedoria revelada e a percepção da súplica como manifestação da penitência diante do pecado.

Voltando o pensamento ao passado no esforço de reconstruir o contexto e a experiência vivida pelo salmista, devemos lembrar que a observação dos céus era uma prática necessária para os povos antigos do Crescente Fértil[53]. O costume de observar os fenômenos da natureza sempre fez parte da história humana desde a antiguidade. Pode-se dizer que se tratava de uma questão de sobrevivência (subsistência).

Através da observação dos céus era possível saber, por exemplo, quais eram as épocas certas do ano para o plantio. As estações traziam consigo fenômenos naturais bem próprios como períodos de chuva, de seca, de friagem etc. Quanto ao período de chuva, muito importante para a semeadura, há duas expressões muito recorrentes na Bíblia: a chuva serôdia e a temporã. Em Dt 11,14 se diz: "darei chuva para a vossa terra no tempo certo: *chuvas de outono*

49 SIMIAN-YOFRE, H., Metodologia do Antigo Testamento, p. 105.
50 GUNKEL, H., Introduccion a los Salmos, p. 25.
51 MAYS, J. L., Salmi, p. 118.
52 CORBAJOSA, I., Salmos I (Salmos 1-72), p. 113-14; ODEN, T. C. (ed.), Salmos 1-50, p. 227; MEYNET, R., Le Psaultier. Premier livre (Ps 1-41), p. 252.
53 Região afro-asiática onde estão localizados os rios Tigre, Eufrates, Nilo e Jordão e onde as civilizações egípcia, cananeia, assíria e mesopotâmica se estabeleceram na antiguidade.

(יוֹרֶה "chuva precoce")[54] e de *primavera* (וּמַלְקוֹשׁ "chuva tardia")[55]. Poderás assim recolher teu trigo, teu vinho novo e teu óleo". Nesta passagem, são destacados dois tipos de chuvas: a temporã, primeira chuva (יוֹרֶה), que acontecia em outono, por volta de novembro, na época do plantio das sementes; e a serôdia, última chuva (וּמַלְקוֹשׁ) que caía em abril, na época da colheita dos frutos. Tg 5,7 mostra este registro no NT: "Sede, pois, pacientes, irmãos, até a Vinda do Senhor. Vede como o lavador espera o precioso fruto da terra, aguardando por ele pacientemente até que venham as chuvas temporãs (πρόϊμος)[56] e as serôdias (ὄψιμος)"[57]. Outra passagem relevante é Jr 5,24: "Não disseram em seus corações: Temamos a Iahweh nosso Deus, que nos dá a chuva (גֶּשֶׁם) de outono (*ketiv* (וְיֹרֶה) *qerê* [יוֹרֶה]) e a da primavera (וּמַלְקוֹשׁ) a seu tempo e que nos reserva semanas fixas para a colheita"[58].

Semelhantemente, o conhecimento climático era necessário, por exemplo, antes de uma longa viagem ou navegação marítima a fim de se evitar percalços como maremotos, nevascas[59], tempestades de areia nos desertos[60]. A informação de que, desde os tempos mais remotos da Bíblia, o homem se preocupava com o movimento cósmico encontra-se primeiramente em Gn 1,14: "Deus disse: 'Que haja luzeiros no firmamento do céu para separar o dia e a noite; que eles sirvam de sinais, tanto para as festas quanto para os dias e os anos". Deus fez Abrão contemplar as múltiplas constelações para lhe assegurar sua profícua e numerosa descendência futura, Gn 15,5: "Ele o conduziu para fora e disse: Ergue os olhos para o céu e conta as estrelas, se as podes contar".

Com o aprendizado adquirido pelo exercício da observação, o homem pôde criar artefatos até para a medição dos intervalos do dia como registrado em Is 38,8: "Eu farei recuar dez degraus a sombra que o sol avançou sobre os degraus da câmara alta de Acaz – dez degraus para trás. O sol recuou dez degraus sobre os degraus que tinha avançado". O calendário judaico e entre os povos bíblicos

54 Período chuvoso de final de outubro a início de dezembro. HOLLADAY, W. L., יוֹרֶה. In: A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, p. 132.

55 Período entre março e abril. (HOLLADAY, W. L., מַלְקוֹשׁ. In: A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, p. 199).

56 Chuva precoce, em outubro (GINGRICH, F. W.; DANKER, F. W., πρόϊμος, p. 168).

57 Chuva tardia, na primavera (GINGRICH, F. W., DANKER, F. W., ὄψιμος, p. 145).

58 Os casos de *ketiv* e *qerê* são as ocorrências em hebraico que significam: *ketiv*, como deve ser escrito; *qerê*, como deve ser lido. Neste caso é uma Metátese, ocorrência na qual o copista transcreve as letras corretas com inversão da ordem (TOV, E., Crítica Textual da Bíblia Hebraica, p. 236-237). Sobre o clima e períodos de plantação em Israel com quadro comparativo em cada mês judaico, conferir a obra de GOWER, R., Novo Manual dos usos e costumes dos tempos bíblicos, p. 286-287.

59 Há neve em Israel nos períodos mais frios do inverno. Em 2Sm 23,20 encontramos: "Banaías, filho de Joiada, filho de um homem valente, prodígio em façanhas [...] foi ele quem desceu e quem matou o leão no poço, num dia de neve.".

60 Fenômeno comum nas regiões desérticas. Em Dt 28,23-24 temos um registro: "O céu sobre a tua cabeça ficará como bronze, e a terra debaixo de ti como ferro. Iahweh transformará a chuva da tua terra em cinza e pó, que descerá do céu sobre ti até que fiques em ruínas.". Esta passagem da Bíblia demonstra claramente a coloração (céu de bronze) e os efeitos (poeira e fuligem) de uma tempestade de areia. A atmosfera é tomada pela nuvem de areia que a torna alaranjada como o bronze.

também foi uma criação pela compreensão de tempo como período mensal e anual. Na época pré-exílica, era comum os povos semíticos, se basearem pelo calendário lunar. Encontramos registros no Sl 104,19: "Ele fez a lua para marcar os tempos, o sol conhece o seu ocaso." Em Eclo 43,6-8 registra: "Também a lua, sempre exata, a mostrar os tempos, é sinal eterno. É a lua que marca as festas, astro que decresce depois de sua cheia. É dela que o mês tira o seu nome; ela cresce espantosamente em sua evolução, insígnia das milícias celestes brilhando no firmamento do céu.". Neste último registro, percebe-se pela expressão "... dela que o mês tira o seu nome" uma referência a antiga forma de denominar o vocábulo "mês", *yerah* da mesma raiz que a palavra "lua" em hebraico, *yare*ᵃ*h* (יָרֵחַ). Só a partir do final da época real, designava-se o mês pelo hebraico *hōdeš* (חֹדֶשׁ) nova (em referência à lua nova) porque os meses passaram a ser contados a partir das luas novas[61]. O ano contava com 12 meses lunares como vemos em 1Rs 4,7: "Salomão tinha doze prefeitos sobre todo Israel que proviam o rei e sua casa; cada um cuidava do abastecimento durante um mês do ano".

Até aqui constatamos como prática cultural vital a observância dos fenômenos cósmicos e atmosféricos nos tempos bíblicos. Neste sentido, toda poesia se modelava em certa medida ao cenário geográfico, cultural e histórico do autor bíblico. Ademais, mencionar sobre a criação, especialmente em condição de submissão aos desígnios do Criador, era algo que fazia parte do repertório artístico-religioso dos escritores bíblicos, a exemplo do Sl 8, em que o salmista também louva e bendiz ao criador, olhando para os céus[62]. Contudo, veremos daqui pra frente que Israel estava inserido em um mundo politeísta que venerava os astros e que se valia de expressões linguísticas, muito parecidas com termos hebraicos, para nomeação dos seus próprios deuses.

Uma informação importante é que os israelitas comemoravam o surgimento da lua nova no primeiro dia do mês lunar[63], possivelmente, por questões ligadas à adoração a YHWH a fim de que o povo não incorresse no erro de associar o fenômeno lunar a algum deus cananeu ou estrangeiro, o que era comum aos povos

61 LAMAIRE, A., Ano, Mês. In: DICIONÁRIO ENCICLOPÉDICO DA BÍBLIA, p. 87-88. O termo hebraico (חֹדֶשׁ) se refere à lua nova. Alonso Schökel traduz por: lua nova, novilúnio, começo do mês. (ALONSO SCHÖKEL, L., חֹדֶשׁ. In: Dicionário bíblico hebraico-português, p. 205).

62 CORBAJOSA, I., Salmos I (Salmos 1-72), p. 112; Sl 8,4: "Quando vejo o céu, obra dos teus dedos, a lua e as estrelas que fixaste". Sl 29,10: "Iahweh está sentado sobre o dilúvio, Iahweh dá força ao seu povo". Sl 33,6: "O céu foi feito com a palavra de Iahweh, e seu exército com o sopro de sua boca.". Sl 135,5-7: "Sim, eu sei que Iahweh é grande, que nosso Deus excede os deuses todos. Iahweh faz tudo o que deseja no céu e sobre a terra, nos mares e nos abismos todos. Faz subir as nuvens do horizonte, faz relâmpagos para que chova, tira o vento dos seus reservatórios.". Sl 148,1-5: "Aleluia! Louvai a Iahweh no céu, louvai-o nas alturas; louvai-o todos os seus anjos, louvai-o, seus exércitos todos! Louvai-o, sol e lua, louvai-o, astros todos de luz louvai-o, céus dos céus e águas acima dos céus! Louvem o nome de Iahweh, pois ele mandou e foram criados".

63 Sl 81,4: "soai a trombeta pelo novo mês (בַּחֹדֶשׁ "na lua nova"), na lua cheia, no dia da nossa festa. Porque é lei para Israel, decisão do Deus de Jacó". Em Os 2,13: "Acabarei com sua alegria, com suas festas, suas luas novas, e seus sábados e com todas suas assembleias solenes". Em 1Sm 20,5: "Davi respondeu a Jônatas: amanhã é lua nova e deverei estar com o rei para comer: deixa-me ir, porém, para esconder-me no campo até à tarde.".

circunvizinhos à Israel[64]. Além disso, era comum consultar ou procurar algum profeta em épocas festivas como o da lua nova. Como acontece em 2Rs 4,22-23: "Chamou o marido e disse-lhe: Manda-me um dos servos com uma jumenta: vou depressa à casa do homem de Deus e volto. Perguntou-lhe ele: Por que vais ter com ele hoje? Não é neomênia (חֹדֶשׁ)[65] nem sábado? Mas ela respondeu: fica em paz.". Esta prática resolvia a questão de uma possível idolatria à lua e suas fases porque o profetismo amenizaria a influência gentílica.

É importante lembrar que o constante alinhamento dos astros, permitiu ao homem constatar eventos como os eclipses, os solstícios e os equinócios, os quais em muitas culturas da antiguidade tornaram-se em datas celebrativas de adoração pagã. Aliás, o povo de Israel e suas personagens bíblicas mais remotas sempre estiveram rodeados e influenciados pelos antigos povos durante toda a sua trajetória. A veneração ao sol e a lua, aos astros e aos fenômenos naturais, eram muito comuns para as nações de descendência camito-semítica[66]. A título de exemplo, no panteão sumério, vemos "An, o deus-céu venerado em Uruc [...] Nanna, o deus-lua de Ur; Utu, o deus-sol de Larsa"[67]. Na religião cananeia, descobre-se sobre "El[68], que é o chefe do panteão de Ugarit [...] Haddu, cuja montanha santa era o monte Safon ou o monte Kasios, [...] é o deus da tempestade e da chuva fecundadora."[69] Este, em meados do segundo milênio, passou a ser invocado sob o título de Baal, muito citado nas Escrituras.

No topo do politeísmo egípcio, encontramos o deus *Rá*, deus sol[70], considerado como o responsável pela criação. Há o deus *Iah*[71], que parece, pelos textos egípcios, estar associado à lua[72]. Curiosamente, o Código de Hamurabi, conjunto de leis da qual a obra mais importante é uma estela de diorito de 2,25 metros de altura achada em escavações francesas por uma expedição arqueológica de Morgan em 1901-1902, contém o registro esculpido do texto legislativo em língua acádica[73], que pela cultura babilônica, o deus *Shamash*[74], da justiça, associado

64 Dt 17,2-3 registra uma advertência: "Se em teu meio, numa das cidades que Iahweh teu Deus te dará, houver algum homem ou mulher que faça o que é mau aos olhos de Iahweh teu Deus, transgredindo sua Aliança para servir a outros deuses e prostrar-se diante deles – diante do sol, da lua ou de todo o exército do céu – o que eu não ordenei".

65 Neomênia refere-se à festividade que os antigos praticavam o novilúnio.

66 Classificação cunhada em 1781 por August Ludwig e indicando estes dois ramos linguísticos principais da família afro-asiática. PEREIRA, R. G. G., Gramática Fundamental de Egípcio Hieroglífico, p. 23; RAVASI, G., Il Libro dei Salmi (Vol I -1-50), p. 354.

67 LIPINSKI, É., Suméria. In: DICIONÁRIO ENCICLOPÉDICO DA BÍBLIA, p. 1278.

68 "O substantivo "El" é um termo semítico muito antigo. Trata-se também do nome mais amplamente conhecido entre os povos de língua semítica para se referir à divindade." (HARRIS, R. L., אֵל, p. 68). Este termo faz parte do vocabulário hebraico como designação geral a Deus ou, dependendo do contexto, a um deus.

69 LIPINSKI, É., Cananeu. In: DICIONÁRIO ENCICLOPÉDICO DA BÍBLIA, p. 262.

70 PEREIRA, R. G. G., Gramática Fundamental de Egípcio Hieroglífico, p. 618.

71 Se a vocalização egípcia estiver correta, trata-se de uma expressão fonética muito semelhante a da palavra hebraica יה (Yah), que é uma abreviação do nome sagrado (tetragrama יְהוָה).

72 CASTEL, E., Gran Diccionario de Mitología Egipcia, p .95.

73 BOUZON, E., O Código de Hammurabi, p. 23-24.

74 A imagem do deus sol assentado vem na parte superior da estela. A raiz consonantal em acádio tem uma semelhança sonora com a raiz consonantal hebraica da palavra "sol" (*shemesh* שֶׁמֶשׁ) devido ao parentesco

ao sol, entrega a Hamurabi. O texto do Sl 19 assume, portanto, uma posição absolutamente inversa e mostra o sol como servo de YHWH e proclamador da sua glória e eleva com honra a lei, Torah, revelada ao homem pelo próprio Deus, como sendo perfeita para restaurar o ser humano. Neste sentido, o salmista se revela como servo da Torah, "como aquele que adere com amor ao seu Deus e à sua vontade"[75].

No entanto, a prática de idolatria aos astros cósmicos, condenada severamente pelas Escrituras, poderia ser encontrada dentro dos limites de Israel quando havia períodos de apostasia, causada por suas opções e, sobretudo pelo seu distanciamento da Torah de YHWH[76]. Em sua defesa, Jó declara que fosse castigado se praticasse alguma veneração ao sol ou a lua, Jó 31,26-28: "se olhei para o sol resplandecente ou para a lua que caminha com esplendor, e meu coração se deixou seduzir secretamente, e minha mão lhes enviou um beijo; também isto seria crime digno de castigo, pois teria renegado ao Deus do alto.". Durante alguns reinados, houve períodos de declínio espiritual com a veneração aos astros celestes. Quando da queda de Israel sitiado pela Assíria em 1Rs 17,8 e 16: "e seguiram os costumes das nações que Iahweh havia expulsado de diante deles, e os costumes estabelecidos pelos reis de Israel"; "Rejeitaram todos os mandamentos de Iahweh seu Deus, fabricaram para si estátuas de metal fundido, os dois bezerros de ouro, fizeram um poste sagrado, adoraram todo o exército do céu e prestaram culto a Baal.". No reinado de Manassés, em Judá, 1Rs 21,3: "Reconstruiu os lugares altos que Ezequias, seu pai, havia destruído, ergueu altares a Baal, fabricou um poste sagrado, como havia feito Acab, rei de Israel, e prostou-se diante de todo o exército do céu e lhe prestou culto".

Não é difícil reconhecer com estas passagens como o povo israelita era persuadido pela religiosidade gentílica a desviar-se da fé em YHWH para seguir outros deuses e ídolos. Sua única salvação seria, portanto, voltar-se novamente para a Torah, guardando os seus ensinamentos e arrependendo-se profundamente dos seus pecados diante de YHWH, que é Deus de misericórdia e compaixão. A conduta de penitência é bem evidenciada no texto ao ponto de levar ao arrependimento e à súplica de perdão pelos pecados a Deus. O que chama a atenção é a ausência de sacrifícios[77] para a obtenção do perdão, bem como o silêncio a respeito do Templo. O que nos remete à ideia de um texto talvez no início do

linguístico. O Código de Hamurabi contém "inumerosos pontos de concordância com a legislação israeleita, embora esta em seu conjunto seja mais humana." (VERMEYLEN, J., Hamurabi. In: DICIONÁRIO ENCICLOPÉDICO DA BÍBLIA, p. 608).

75 RAVASI, G., Il Libro dei Salmi (Vol I -1-50), p. 366.

76 MONTI, L., I Salmi: preghiera e vita, p. 250.

77 Tomemos, por exemplo, o Sl 32, que é confessional, penitencial, e não faz menção a sacrifícios. Porém, o Sl 19 aborda três construções unidas pelo louvor à Torah: na primeira parte, corrige a idolatria, qualificando o sol como servo de Deus; adiante, centraliza a Torah no Salmo, dando-lhe destaque laudatório; e, finaliza com a penitência e a súplica do orante como conduta religiosa procedente. Faz-nos pensar acerca da forma religiosa da época em que este salmo estava inserido, provavelmente, pós-exílico.

período pós-exílico, quando a cidade de Israel estava em reconstrução e os sacrifícios estavam impedidos devido à destruição do Templo. Não se trataria de um texto exílico, uma vez que o silêncio em citar o nome sagrado de Deus em terra gentílica era atitude rigorosamente prezada pelos religiosos e mestres da Torah. Outro detalhe é que a ênfase à Torah e à súplica de perdão eram marcas do período pós-exílico, momento no qual houve o surgimento de sinagogas que se espalharam pela nação e priorizavam o estudo cauteloso das Escrituras, e os sacrifícios substituídos temporariamente pelas orações diárias.

Diante de todas as considerações apresentadas, concluímos que as culturas e religiões estrangeiras com sua prática de idolatria aos astros cósmicos sempre compuseram o cenário bíblico desde longa data e, por isso, não devem ser desprezadas para a compreensão adequada do *Sitz im Leben* do Sl 19, independente do período que seja definido sua composição: pré ou pós-exílica.

Se compreendermos o texto antes do exílio, as razões podem ser evidenciadas por um argumento *posteri extra patrium* ("*posteridade*/descendentes fora da pátria"), isto é, um salmo que cunhava a exaltação da Torah de YHWH acima da criação cósmica visando especialmente aos descendentes hebreus que habitavam fora das mediações da pátria israelita ou em suas fronteiras, porque eram mais influenciados pelas práticas politeístas uma vez que conviviam cotidianamente com os estrangeiros e forasteiros em sua terra. Nas peregrinações para as celebrações do Templo, o Sl 19 seria como um hino didático que reiterava a Torah de YHWH em seu local de excelência aos ouvidos dos peregrinos judeus.

Se identificarmos como um texto pós-exílico, por influência do movimento nacionalista de Esdras, podemos pensar em uma lógica *redire ad patriam*, ou seja, um "retorno à pátria", um retorno à identidade da Torah, especialmente aos israelitas que retornavam do exílio carregados de tradições assírias, babilônicas e persas para à terra de Israel e que foram desafiados à reconstrução da cidade e da vida litúrgica como nos tempos áureos. Portanto, o poema é um hino pedagogicamente laudatório à Torah, que está acima de toda a criação e é perfeita para a restauração da alma penitente.

2. Segmentação e tradução do Salmo 19

A *priori*, é importante destacar que a tradução será feita do texto da Bíblia Hebraica Stuttgartensia (BHS), que é a versão academicamente mais aceita como referência para os estudos bíblicos exegéticos do Antigo Testamento[78], chamado igualmente de Texto Massorético (TM). Portanto, para uma exegese bem sucedida é necessário primeiramente determinar a delimitação[79] da perícope, passagem

78 SILVA, C. M. D., Metodologia de exegese bíblica, p.40.
79 SIMIAN-YOFRE, H., Metodologia do Antigo Testamento, p.79-80.

bíblica com unidade completa de sentido, e proceder com a devida tradução[80] do texto hebraico. Por se tratar de um salmo, a delimitação do texto é perceptível uma vez que o primeiro e último versículos (vv.1 e 15) inauguram e encerram a unidade de pensamento do autor. Como realçam Rogerson e Liey, o Texto Massorético

> é o resultado da fixação, pelos massoretas, do texto consonantal em uma forma linguística particular através do "apontar' do texto com este em formação. Apontar denota a sobreposição de marcas no texto consonantal a fim de representar com precisão sua recitação litúrgica, estrutura gramatical e pronúncia [...] Os massoretas também incorporaram nos manuscritos bíblicos a Massorá, um sistema detalhado de notas relativas ao texto, principalmente de natureza estatística-linguística[81].

Inicialmente, o texto hebraico bíblico não continha vogais, apenas consoantes. Foi o trabalho dos massoretas que consolidou o sistema de vocalização, de acentuação e de informações sobre o texto hebraico bíblico que temos hoje. Segundo Fisher a vocalização prezava pela "proteção e conservação do texto, pois ela não apenas fixava por escrito a forma como o texto era tradicionalmente lido, mas também permitia definir de forma mais precisa o significado do texto"[82].

Três sistemas surgiram ao longo do trabalho dos massoretas: o babilônico, o palestinense e o tiberiense. Este último tornou-se o sistema padrão da BHS. Conforme Barrera apresenta acerca do sistema babilônico: "até o início da Idade Média o texto bíblico era transmitido unicamente em caracteres consonânticos, sem anotações vocálicas [...] Os judeus da Babilônia elaboraram um sistema de vocalização e acentuação, que consistia em escrever letras e pontos situados acima das consoantes"[83]. Acerca dos demais sistemas, Barrera completa que "o sistema palestinense foi utilizado entre os anos 700 e 850 e evoluiu até dar passagem ao sistema tiberiense [...] utilizado nas edições atuais da Bíblia hebraica"[84]. Neste sentido, será apresentada a seguir a tradução do texto hebraico do Sl 19 observando as informações massoréticas necessárias dispostas na BHS, especialmente: a vocalização, para identificação morfológica correta dos termos; a acentuação,

80 LIMA, M. L. C., Exegese Bíblica: teoria e prática, p. 77-82.
81 ROGERSON, J. W.; LIEY, J. M., The Oxford Handbook of Biblical Studies, p. 138 (tradução nossa). Adicionalmente, a Massorá, "é o conjunto de regras para a correta leitura e escrita do texto consonantal da Bíblia Hebraica e de sua pontuação (vogais e acentos) [...] A Masora parva (nas margens) e a Masora magna (no cabeçalho e no rodapé do texto) comentam as palavras raras e as grafias defectivas e oferecem dados estatísticos. São numerados os versículos, as palavras e as letras dos escritos da Bíblia e são marcadas a palavra e letra no centro de cada linha para garantir o texto." (KASPER, W., Diccionario Enciclopédico de Exégesis y Teología Bíblica, tomo II, I-Z, p. 1038).
82 FISCHER, A. A., O Texto do Antigo Testamento, p. 24.
83 BARRERA, J. T., A Bíblia Judaica e a Bíblia Cristã, p. 315-316.
84 BARRERA, J. T., A Bíblia Judaica e a Bíblia Cristã, p. 316.

especialmente quanto aos acentos disjuntivos; as informações do aparato crítico; as ocorrências de *hápax legomenon*.

Para fins de esclarecimento, acerca da acentuação deve-se dizer que sua função é basicamente tríplice: apontar a tonicidade das palavras, demarcar a divisão semântica (com pausas ou conexões entre os sintagmas) e estabelecer a cantilação dos versos. Com relação aos acentos disjuntivos, deve-se acrescentar que indicam as divisões primordiais de cada versículo. Os principais são: *silluq* (ׅ) sempre precedendo o *sof passuq* (:) e o *'atnah* (ׄ). O *silluq* (ׅ) recai sobre a sílaba tônica da última palavra do versículo, vindo logo após o sinal *sof passuq* (:) encerrando o versículo. Observe a última palavra do verso primeiro do Sl 19: "para [de] Davi" (:לְדָוִד). Outro acento importante é o *'atnah* (ׄ) que recai na sílaba tônica da palavra que divide o versículo ao meio. A palavra a qual recai o *'atnah* (ׄ) encerra a primeira parte do versículo. Observe o v.3 (וְלַיְלָה לְּלַיְלָה יְחַוֶּה־
3 דָּעַת: יוֹם לְיוֹם יַבִּיעַ אֹמֶר). A palavra "dito" (אֹמֶר) que recebe o *'atnah* (ׄ) na primeira sílaba (segunda sílaba: מֶר / primeira sílaba: אֹ) divide o versículo ao meio, lembrando que as línguas semíticas tem a sua leitura da direita para a esquerda. Sobre o aparato crítico, é importante comentar que é o conjunto de informações acerca das palavras e expressões hebraicas que foram traduzidas para outras versões da Bíblia[85] como a Septuaginta, a Hexápla de Orígenes, a Vulgata entre outras[86] e que tiveram alguma divergência na tradução como os casos de *haplografia*, *ditografia*, *paráblepsis* entre outros[87]. É importante dizer que uma versão pode ter feito uso, em parte ou como referência, de outro *Vorlage*[88], termo alemão que significa "modelo", referindo-se a outra fonte de tradução que não seja a da BHS (Códice de Leningrado), como Simian-Yofre comenta a respeito da LXX[89].

Segmentação e tradução[90] *do Salmo 19 segundo o texto hebraico da BHS*

Para o mestre. Salmo para [de] Davi.[a]	1	לַמְנַצֵּחַ מִזְמוֹר לְדָוִד:
Os céus narram a glória de Deus	2a	הַשָּׁמַיִם מְסַפְּרִים כְּבוֹד־אֵל
E a obra[a] das mãos dele anuncia o firmamento.	2b	וּמַעֲשֵׂה יָדָיו מַגִּיד הָרָקִיעַ:
Um dia para outro dia transmite[91] um dito[92]	3a	יוֹם לְיוֹם יַבִּיעַ אֹמֶר
E uma noite[a] para outra noite revela um conhecimento.	3b	וְלַיְלָה לְּלַיְלָה יְחַוֶּה־דָּעַת:
Nada de dito e nada de palavras,	4a	אֵין־אֹמֶר וְאֵין דְּבָרִים

85 MARGAIN, J., Aparato Crítico. In: DICIONÁRIO ENCICLOPÉDICO DA BÍBLIA, p. 111.
86 Sobre as principais versões, indicamos GOTTWALD, N. K., Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica, p. 128-130.
87 SILVA, C. M. D., Metodologia de exegese bíblica, p. 47-53.
88 Quanto ao tópico *Vorlage* e LXX, TOV, E., A Bíblia Grega e Hebraica, p. 299-308.
89 SIMIAN-YOFRE, H., Metodologia do Antigo Testamento, p. 40.
90 A opção para tradução dos casos no construto foi por "dele/s" e não por "seu/s" e ou "sua/s", propositadamente, para se reforçar sua presença, mantendo uniformidade no texto.
91 Aqui temos a ideia de uma fonte/nascente (sentido de contiguidade). Por isso uma boa tradução também seria manter a literalidade do termo, isto é, borbulha.
92 Outra tradução possível: mensagem, como aparece igualmente nos vv.4a.15a.

Nem é ouvida a voz deles.	4b	בְּלִי נִשְׁמָע קוֹלָם:
Em toda a terra, saiu o alinhamento deles[a]	5a	בְּכָל־הָאָרֶץ יָצָא קַוָּם
E no extremo[b] do mundo, os discursos deles.	5b	וּבִקְצֵה תֵבֵל מִלֵּיהֶם
Para o sol,[c] colocou uma tenda[d] neles[e]	5c	לַשֶּׁמֶשׁ שָׂם־אֹהֶל בָּהֶם:
E ele, como esposo, sai do tálamo dele;	6a	וְהוּא כֶּחָתָן יֹצֵא מֵחֻפָּתוֹ
Regozija como valente, ao percorrer (o) caminho[a] dele.	6b	יָשִׂישׂ כְּגִבּוֹר לָרוּץ אֹרַח:
De um extremo dos céus (está) a saída dele	7a	מִקְצֵה הַשָּׁמַיִם מוֹצָאוֹ
E (a) órbita dele até[a] as extremidades deles[b]	7b	וּתְקוּפָתוֹ עַל־קִצוֹתָם
E nada está oculto do calor dele.	7c	וְאֵין נִסְתָּר מֵחַמָּתוֹ:
A **instrução**[93] **de YHWH**[94] **(é) perfeita**, **restaura** (a) alma.	8a	תּוֹרַת יְהוָה תְּמִימָה מְשִׁיבַת נָפֶשׁ
O **testemunho de YHWH (é) fiel**, torna sábio (o) simples[95].	8b	עֵדוּת יְהוָה נֶאֱמָנָה מַחְכִּימַת פֶּתִי:
Os **preceitos de YHWH (são) retos**, alegram (o) coração.	9a	פִּקּוּדֵי יְהוָה יְשָׁרִים מְשַׂמְּחֵי־לֵב
O **mandamento de YHWH (é) puro**, ilumina (os) olhos.	9b	מִצְוַת יְהוָה בָּרָה מְאִירַת עֵינָיִם:
O **temor**[a] **de YHWH (é) límpido**, permanece para sempre.	10a	יִרְאַת יְהוָה טְהוֹרָה עוֹמֶדֶת לָעַד
Os **julgamentos de YHWH (são) verdade**, justificam[96] igualmente.	10b	מִשְׁפְּטֵי־יְהוָה אֱמֶת צָדְקוּ יַחְדָּו:
São mais desejáveis do que o ouro e do que o ouro muito refinado[97]	11a	הַנֶּחֱמָדִים מִזָּהָב וּמִפַּז רָב
E são mais doces do que o mel e o destilar dos favos.	11b	וּמְתוּקִים מִדְּבַשׁ וְנֹפֶת צוּפִים:
Também[a] teu servo (é) advertido neles.	12a	גַּם־עַבְדְּךָ נִזְהָר בָּהֶם
Em guarda-los, (há) muita[98] recompensa.	12b	בְּשָׁמְרָם עֵקֶב רָב:
Os [próprios] erros, quem discernirá?[99]	13a	שְׁגִיאוֹת מִי־יָבִין
Dos [erros] ocultos,[a] absolve-me!	13b	מִנִּסְתָּרוֹת נַקֵּנִי:
Também de arrogâncias,[a] preserve teu servo!	14a	גַּם מִזֵּדִים חְשֹׂךְ עַבְדֶּךָ
Que não[b] se apoderem de mim![c] Então serei íntegro[d]	14b	אַל־יִמְשְׁלוּ־בִי אָז אֵיתָם
E estarei absolvido[100] de muita culpa.	14c	וְנִקֵּיתִי מִפֶּשַׁע רָב:
Que sejam[a] para benevolência os dizeres de minha boca	15a	יִהְיוּ לְרָצוֹן אִמְרֵי־פִי
E a meditação de meu coração perante tua face[101] [b]	15b	וְהֶגְיוֹן לִבִּי לְפָנֶיךָ
YHWH, minha rocha e meu redentor.	15c	יְהוָה צוּרִי וְגֹאֲלִי:

93 Outra tradução mais comum seria: lei. No entanto, para alguns exegetas, o termo em hebraico não se traduz por possuir um significado emblemático em si mesmo, permanecendo apenas a sua transliteração Torah ou Torá.
94 Na língua portuguesa, é possível traduzir o tetragrama sagrado יְהוָה pelo vocábulo: Senhor.
95 Outras traduções possíveis: inexperiente, ingênuo, tolo. Estas opções reforçam a ideia de falta de sabedoria.
96 Outra tradução possível: são justas, mantendo uma concepção mais estativa do que verbal ao termo צָדְקוּ.
97 Outra tradução possível: fino/puro. Com ideia de depurado, purificado, sem impurezas.
98 Outra tradução possível: grande. A opção de tradução por "muita" mantém a retórica do texto.
99 Outra tradução possível: pode (consegue) entender. Com ênfase no uso modal de capacidade que a forma verbal do *yiktol* abrange.
100 Opção pelo sentido resultativo como uma das possibilidades do modo *Nifal*. Por isso, a opção por "estarei" e não por "serei" absolvido.
101 Opção de tradução literal para fins retóricos. Outras traduções mais convencionais: diante de ti ou perante a ti.

3. Notas de crítica textual

Faz-se necessário analisar com atenção as anotações e informações contidas no aparato crítico da BHS. Elas nos informam sobre divergências, omissões, acréscimos, correções que ocorreram inevitavelmente no texto bíblico ao longo de todo o processo de transmissão, de tradução em outras línguas como, por exemplo, para o grego, o latim, o siríaco, o copta, e até mesmo de outras cópias em hebraico ou para preservação da Escritura em um novo material documental em detrimento do desgaste do anterior[102]. Neste contexto, a Crítica Textual, no uso de critérios de análise, tanto internas quanto externas dos textos bíblicos[103], assume um papel fundamental na reaproximação do conteúdo analisado que contenha maior identificação com o texto autoral.

Segundo Tov, "o texto bíblico foi transmitido em muitas fontes antigas e medievais que são conhecidas por nós de edições modernas em diferentes línguas: possuímos fragmentos de rolos de pergaminho e de papiro que possuem pelo menos dois mil anos"[104]. Ele acrescenta: "a análise dessas diferenças textuais toma, assim, um lugar central dentro da crítica textual"[105]. De acordo com Gonzaga, ainda é preciso ter presente que "os manuscritos devem ser pesados, não contados"[106], ou seja, julgados segundo o seu valor qualitativo e não pela soma quantitativa. Fisher comenta que aquilo que temos como texto bíblico "são cópias que chegaram até nós ao longo da história da transmissão do texto. Isto significa que o texto não é apenas a base da interpretação ou exegese bíblica, mas ele próprio é objeto de pesquisa histórica"[107]. Neste sentido, segue-se abaixo, em ordem de apresentação dos versículos do Sl 19, as informações contidas no aparato crítico com algumas observações bíblicas comparativas e reflexões exegéticas.

v. 2[a]: 𝔠 pc Mss מ׳, 𝔠 *σ´𝔗𝒱* שׁי—. O aparato crítico informa que fragmentos de códices hebraicos da Guenizá da sinagoga Ben Ezra, do Cairo, séc. V-IX (**𝔠**), e poucos manuscritos hebraicos medievais (pc Mss) incluem a preposição **מ׳** (com tradução "de, desde") na palavra מַעֲשֵׂה "a obra de", passando a significar "da obra de".

Observa-se inicialmente a supressão da partícula *vav* (וּ), conjunção aditiva "e". Embora seja uma cópula demasiadamente usada nas composições hebraicas, tanto narrativas quanto poéticas, percebe-se que a distribuição do *vav* no salmo é regulada, sendo uma marca autoral[108]. Note que são sete ocorrências da conjun-

102 Era comum a transcrição para novos papiros ou pergaminhos devido à decomposição que os anteriores documentos sofriam pelo tempo de uso, por intempéries climáticas ou acidentes com fogo e água, que poderiam corroer ou destruir totalmente um manuscrito, a depender de seu material (cerâmica, papiro e couro). Sobre os tipos de manuscrito, GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia", p. 223-230.

103 Para tanto, conferir GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221-223.

104 TOV, E.; Crítica Textual da Bíblia Hebraica, p. 3.

105 TOV, E.; Crítica Textual da Bíblia Hebraica, p. 3.

106 GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 222.

107 FISCHER, A. A.; O Texto do Antigo Testamento, p. 153.

108 As composições literárias bíblicas usam a forma e a estrutura também como veículo de reforço no sentido do texto. Ao analisar a estrutura do Sl 19, perceberemos que, por vezes, o sentido do texto é reiterado por

ção na primeira parte (talvez uma demonstração da perfeição da criação divina) e seis ocorrências na segunda (uma marcação da imperfeição humana?). Apenas ao centro, que enfatiza as declarações à Torah, não contém nenhuma ocorrência. A exclusão da conjunção *vav* no centro também é proposital, como se o autor indicasse ao receptor da mensagem que todas as seis sentenças centrais tratam-se de uma declaração indissolvível a respeito da Torah. Portanto, a ausência da cópula *vav* na primeira parte do salmo causaria certa desproporção e descaracterização simbólica. Outro detalhe é que o uso da preposição (מ) altera a função sintática da locução "obra das mãos dele" deixando de ser o objeto direto do verbo מַגִּיד "anuncia", passando a ser mais um complemento preposicional circunstancial optativo. Assim, a correlação da primeira linha poética (verso separado de uma poesia) com esta segunda linha não é mais congênere sintaticamente. Consequentemente, a construção quiástica que havia entre elas se desequilibra em parte. A troca da conjunção pela preposição, portanto desalinha duplamente o estilo poético do texto.

Neste sentido, é possível cogitar que esta alteração tenha sido um caso de mudança não intencional na transcrição, uma ditografia[109] com omissão da cópula *vav* (וּ). Talvez, pela imprecisão na assimilação fonética dos morfemas hebraicos em questão, em alguns manuscritos: a queda do som vocálico fechado ("*u*") da conjunção *vav* (וּ) pelo acréscimo da preposição (מ), consoante oclusiva bilabial sonora ("*m*^{e}"), diante de outra consoante igualmente oclusiva bilabial sonora ("*ma*"), que é a primeira letra (e também primeira sílaba) do termo מַעֲשֵׂה, constatando uma duplicação consonantal. Contudo, outros fatores devem ser considerados na análise em voga. A opção na tradução é a permanência da versão da BHS.

Outra informação é que esses códices da Guenizá do Cairo (𝔈) mais o Símaco (*σ´*), o Targum de Ônquelos, o Targum de Jônatas Ben Uziel (𝔗) e a Vulgata (𝑽) acrescentam ao final da mesma palavra o sufixo שׁי— que é a designação do plural masculino na forma construta (מַעֲשֵׂי) tendo como tradução *"as obras de"*.

O termo latino citado é *opera* ("obras", acusativo neutro plural de 3ª declinação). A menção latina é ao texto da Vulgata traduzida de acordo com a LXX, embora a própria LXX traduza o termo para o singular: ποίησιν, "obra". Esta

um simbolismo na segmentação da forma. Neste sentido, observamos que o autor usa numericamente alguns vocábulos com intuito emblemático em relação a Deus e à sua criação (cosmos e humanidade). Sete vezes o nome sagrado surge no poema, possivelmente para indicar a perfeição do nome divino e sua soberania diante de qualquer entidade cósmica de adoração gentílica. Além disso, faz seis declarações centrais a respeito da Torah, talvez seja uma referência à obra divina aos seis dias da criação em Gênesis. Estes indícios reforçam a ideia de um salmo indutivamente pedagógico aos judeus no tempo pós-exílico. São sinais sutis que mostram a pedagogia do salmo. Caminhando nesta argumentação, é possível também refletir que as sete ocorrências da conjunção *vav* tenham algum sentido simbólico na primeira parte do salmo: uma possibilidade seria pensar na coordenação perfeita da ordem cósmica que foi criada por Deus e segue seu curso impecavelmente. Ao centro o uso do *vav* é eliminado, o que reforça justamente este sentido por detrás da forma no uso da conjunção.

109 Segundo Tov, "escrita duas vezes", conforme o termo grego transmite: διττός "duas" e γραφή "escrita". "é a duplicação errônea de uma letra, letras, palavra ou palavras." (TOV, E.; Crítica Textual da Bíblia Hebraica, p. 228).

variante textual pluraliza o vocábulo "obra de" (מַעֲשֵׂה) reforçando a simetria entre as linhas poéticas ao nível morfológico: "[os céus](plural) narram [a glória de Deus](singular) e [as obras de suas mãos](plural) anuncia [o firmamento] (singular)". Ao mesmo passo que há simetria morfológica entre as linhas, ocorre um contraste estilístico ao nível sintático: o sujeito da primeira linha está no plural enquanto o da segunda linha está no singular; o objeto direto da primeira linha está no singular e o da segunda linha está no plural. Estes aspectos retóricos refinam a marca poética do salmo sendo traços peculiares da retórica semítica.

Quanto ao aspecto histórico, o sentido plural talvez revigore com mais clareza às obras divinas em referência aos seis dias da criação (cada dia uma obra) relatados em Gênesis. Contudo, embora estas primeiras impressões demonstrem sentido para o reforço da variante, não sobrepõe o uso da BHS, uma vez que o termo (מַעֲשֵׂה, no singular) pode abarcar um sentido mais coletivo: como "toda a obra de Deus". Além de que a marca de plural não compromete o paralelismo e a lógica do texto, tornando-se mais um preciosismo sintático.

v. 3[a]: 2 Mss 𝔖^{A} לְ. Dois manuscritos hebraicos medievais (2 Mss) e o Cód dice Ambrosiano (𝔖^{A}) acrescentam לְ (preposição com artigo definido) ao termo לַיְלָה. (com tradução *"para a noite"*). Com a presença da preposição, o primeiro termo "noite" deixa de ter o papel temático de agente da ação verbal e passa a ter uma função mais beneficiária, isto é, em vez de revelar o conhecimento a outra noite, passa a receber tal conhecimento do dia, que, por sua vez, continua como agente da ação verbal na primeira linha poética deste segundo dístico (estrofe mínima composta de dois versos) e, sendo termo de gênero masculino, se tornaria o candidato mais aceitável para sujeito do segundo verbo, também de conjugação masculina, יְחַוֶּה "revela", da segunda linha poética deste mesmo dístico. Porém, isto não teria um sentido lógico. Se se considera que esta mudança fosse intencional, o que parece muito improvável, a intenção talvez fosse valorizar e preparar o ouvinte/leitor para dar ênfase ao sol (com finalidade explicativa?), personagem ressaltada pela escrita do poeta nesta primeira parte do salmo. Além disso, o elemento preposicional vincula mais os dois lexemas (*noite*) como uma locução de perpetuidade: "para a noite (e) para uma (outra) noite" e assim sucessivamente. No entanto, a adição da preposição remove subitamente o efeito imagético da personificação da noite que caminha em paralelo à personificação do dia: ambos (dia e noite) ensinam e revelam como se fossem "sacerdote e profeta", cada qual em seu ofício religioso a serviço de Deus. Esta desfiguração do paralelismo entre o dia e a noite como personagens animados (personificados) torna duvidosa a inserção da preposição.

Adicionalmente, vale aqui a mesma argumentação acerca da supressão da conjunção *vav* pelo acréscimo da preposição apresentada ao primeiro caso crítico. A ponderação em prol da variante se esvai com a baixa transmissibilidade do texto em outras versões antigas. Portanto, é mais sensato pensar que se trate de

uma ocorrência de ditografia, na qual uma palavra, sílaba ou letra é duplicada não intencionalmente por algum copista no processo transcricional.

v. 5[a]: 𝔊 (σ´ 𝔖) *φθόγγος*. Quanto ao termo hebraico קַוָּם[110], literalmente "a linha deles" (termo hebraico קַו com significado de "linha" tendo sufixo de 3ª pessoal masculino plural: "deles"), a LXX (𝔊) traduz o termo para φθόγγος que significa basicamente "som". Ademais, o Símaco (σ´) e a *Peshita*[111] (𝔖) concordam em parte com a LXX. Este é o termo com maior dificuldade de tradução no poema. Por isso, merece um destaque especial. Veremos que o termo קַוָּם (da raiz קַו com sufixo pronominal de 3ª pessoa masculino singular, "linha deles") é um caso de *Lectio difficilior probabilior*[112] (A leitura mais difícil é a mais provável). Justamente porque trata-se de um sentido estilístico do período bíblico. A argumentação abaixo revelará que o termo possui total sentido poético dentro do contexto literário autoral. Então vejamos.

Com base nas informações do aparato crítico, constatamos que as versões antigas supracitadas optaram pela harmonização semântica associando a tradução (com a ideia de "som" ou "mensagem") aos demais vocábulos apresentados nos primeiros versículos do Sl 19, que são: "narram" (מְסַפְּרִים); "anuncia" (מַגִּיד); "dito" (אֹמֶר) por duas vezes; "conhecimento" (דָּעַת); "palavras" (דְּבָרִים); "voz deles" (קוֹלָם); "discursos deles" (מִלֵּיהֶם). Todos esses termos reforçam a ideia de proclamação comunicativa que, no arranjo do poema, referem-se à criação cósmica ao proclamar a glória de Deus na primeira etapa do salmo[113]. Aparentemente, esta expressão "a linha deles" (קַוָּם) destoa e não faz muito sentido especialmente para um leitor anacrônico (desconhecedor dos usos linguísticos e literários da época autoral) ou não autóctone (aquele que é natural de uma determinada região ou país), que desconhece algumas idiomaticidades específicas da língua e cultura hebraica bíblica, e assim podendo achar que é interrompido o fluxo discursivo que o autor elabora. Por conseguinte, seria natural pensar como um equívoco o uso de קַוָּם para a beleza e sentido poético da perícope.

Em busca de respostas, vários exegetas se esforçaram para desvendar a problemática em relação ao vocábulo קַו do Sl 19, principalmente porque esta troca nos testemunhos antigos encontra-se ao nível lexical, mais que uma mera substituição consonantal. A LXX, por trocar o termo para φθόγγος, nos leva à indagação: por que vários tradutores antigos optaram pela mudança radical do termo? Seria o termo קַוָּם impróprio para o sentido do Sl 19? Seria uma imprecisão na

110 Barthélemy compara várias versões antigas: Septuaginta 𝔊, φθόγγος ("som"); Símaco σ´, ἦχος ("som, tom, ruído"); Áquila α´, κανών ("regra de conduta, padrão", palavra semítica emprestada, *qāneh*, tinha o significado de "junco", como bastão "reto". BALZ, H.; SCHNEIDER, G., κανών, vol.2, p. 248); Vulgata nas duas versões, sonus "som"; *Peshita* 𝔖, ܡܫܬܘܬܗ, "mensagem deles"; Targum 𝔗, ענינהון "extensão do seu propósito" (JASTROW, M. A. ענינא. In: A Dictionary of the Targumim, vol. 2, p. 1095.) BARTHÉLEMY, D.; Critique textuelle de l'Ancien Testament, Tome 4, Psaumes, p. 117.

111 A *Peshita* traduziu por "mensagem deles" conforme em siríaco, ܡܫܬܘܬܗ e, em caracteres hebraicos, סברתהון.

112 FISCHER, A. A., O texto do Antigo Testamento, p. 190-191.

113 MONTI, L., I Salmi: preghiera e vita, p. 251.

transcrição do texto? Ou o Salmo e a Bíblia contêm alguma informação que lance luz para o problema apresentado? Diante desta lacuna, há uma diversificação de opiniões entre os estudiosos. Barthélemy opta pela tradução "chamar" por associar a raiz hebraica (קו como קוה) a um cognato árabe[114]. Na citação do Sl 19,5 (Sl 18,5), Agostinho, em seu livro *Comentário aos Salmos*, cita uma versão com a tradução "som": "Seu som repercutiu por toda a terra..."[115]. Wright, em seu livro sobre *Salmos*, usa uma versão com a tradução "voz": "Mas a sua voz ressoa por toda a terra..."[116] Aparicio Rodríguez cita o versículo usando o termo "proclamação": "por toda a terra ressoa sua proclamação..."[117]. Stadelmann traduziu o termo קָו como "fala": "por toda terra se estende sua fala..."[118]. Ele emite uma nota de rodapé em sua obra, informando que se trata de um vocábulo de sentido onomatopeico[119].

Alonso Schökel e Carniti, em seu livro *Salmo I*, traduzem o termo por "discurso": "a toda a terra chega o seu discurso"[120]. Explicam que alguns antigos gramáticos traduziram por "corda", outros corrigiram por קו ל e os modernos, identificam um significado de "som, chamada, pregão"[121]. Kraus em seu livro *Los Salmos I* traduz o termo por "som" e diz que קָו não pertence ao conceito comum de "corda" ou "linha de prumo". reforçando sua opção de tradução por "som"[122]. Beale e Carson, em sua obra sobre uso do AT no NT, comentam que a citação de Paulo a respeito de Sl 19,4 na carta aos Rm 10,18[123], usando o termo "som" φθόγγος, é a versão mais adequada, a partir da LXX[124]. Em contrapartida, a Bíblia de Jerusalém traduziu a palavra literalmente como "linha": "e por toda a terra sua linha aparece...". Harris também opta pela tradução "linha"[125]. Francisco traduziu o termo por "cordel"[126]. Diante dessas discordâncias na tradução, devemos nos perguntar se há algum sentido lógico para o uso de קַוָּם no contexto imediato e em outras passagens bíblicas.

Primeiramente, esta palavra usada pelo salmista é um eco[127] com o texto de Jó 38,5, o qual trata o vocábulo (קָו) como "linha" com a ideia de "dimensão,

114 BARTHÉLEMY, D., Critique textuelle de l'Ancien Testament, Tome 4, Psaumes, p. 118.
115 AGOSTINHO, S. B. H., Comentário aos Salmos (Salmos 1-50), p. 168.
116 WRIGHT, N. T., Salmos, p. 99.
117 APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 1-41, p. 191.
118 STADELMANN, L. I. J., Os Salmos da Bíblia, p. 217.
119 STADELMANN, L. I. J., Os Salmos da Bíblia, p. 218.
120 ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos I: Salmos 1-72, p. 322.
121 ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos I: Salmos 1-72, p. 325.
122 KRAUS, H. J., Los Salmos: salmos 1-59, p. 414.
123 MONTI, L., I Salmi: preghiera e vita, p. 252-253; MAYS, J. L., Salmi, p. 116.
124 BEALE, G. K.; CARSON, D. A., Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento, p. 826.
125 HARRIS, R. L., קו, p. 1329.
126 FRANCISCO, E. F., Antigo Testamento Interlinear Hebraico-Português, vol. 4, p. 24.
127 Talvez haja um questionamento acerca de qual texto foi redigido primeiro (Sl 19,5 ou Jó 38,4-7?). O excerto de Jó traz elementos mais esclarecedores acerca do uso de קָו como palavra que se refere à expansão e alinhamento dos céus sobre a terra. Em Sl 19,5, há uma economia de explicação, apenas um paralelismo poético com o termo מִלֵּיהֶם, "discursos" e uma relação de paranomásia com קוֹלָם. Isto nos faz pensar que o uso do termo "linha"

medição" em referência aos céus. Seu contexto em Jó 38,4-7 tem o sentido de descrever dimensões acerca da fundação da terra. Torna-se uma atestação dupla[128] para a ocorrência do termo קָו, interligando-o aos céus e sua dimensão, como encontramos especialmente em seu v.5:

מִי־שָׂם מְמַדֶּיהָ כִּי תֵדָע	5 Quem colocou as medidas dela caso saiba
אוֹ מִי־נָטָה עָלֶיהָ קָו׃	ou quem desenrolou sobre ela uma *linha*?

O texto de Jó 38,4-7 retrata o questionamento de YHWH a Jó nos capítulos finais do livro. Nestas perguntas divinas, quatro expressões ligadas à ideia básica de construção são mencionadas acerca da fundação da terra: primeiro, as medidas da terra (מְמַדֶּיהָ "medidas dela", isto é, sua profundidade, largura, extensão, altura); segundo, a linha *sobre* a terra (עָלֶיהָ קָו "sobre ela uma linha", em referência ao firmamento, aos céus, ao que está estendido ou expandido acima da terra); terceiro, as bases da terra (אֲדָנֶיהָ הָטְבָּעוּ "as bases dela estão fundadas", o que estaria por baixo, sustentando-a); quatro, a pedra de esquina da terra (אֶבֶן פִּנָּתָהּ "a pedra de esquina dela", elemento fundamental de sustentação nas construções antigas). Neste grande paralelismo da fundação, o texto é claríssimo: todos os termos usados (medidas, linha, bases e pedra de esquina) têm correlação de sentido com o ato de construir e o termo "linha" é tratado de forma simbólica como a expansão e alinhamento em referência ao firmamento criado por Deus sobre a terra. Assim, "linha" קָו em Jó 38,5 é uma resposta exegética à "linha" קָו de Sl 19,5 porque o sentido de dimensão celeste é aplicável em ambos os textos. Para reforçar este pressuposto, o termo "linha" é associado por vezes à noção de medição (expansão, alinhamento), o que justificaria seu uso simbólico (de medição) tanto em Sl 19,5 quanto em Jó 38,5. Em Is 28,17ab também encontramos a mesma ideia:

וְשַׂמְתִּי מִשְׁפָּט לְקָו	17 e colocarei juízo por uma *linha*
וּצְדָקָה לְמִשְׁקֶלֶת	e justiça por um *prumo*

Observa-se aqui, que o termo "linha" está em paralelismo sinonímico com o termo "prumo" (מִשְׁקֶלֶת), apesar de serem palavras distintas. O paralelismo entrelaça os vocábulos com significados diferentes para uni-los a um sentido poético em conjunto. Neste caso, Is 28,17 retrata acerca da "medida" estabelecida por Deus ao juízo e a justiça que ele traria. Sendo assim, entender a palavra "linha" com a ideia de medição fortalece ainda mais o uso do termo no Sl 19,5 como uma dimensão e expansão celeste. Em 2Rs 21,13, vemos: "Passarei sobre Jerusalém

associado à criação era comum e vernacular, ao ponto de ser usado estilisticamente pelo autor do Sl 19. Desta forma, parece-nos mais razoável entender o Sl 19,5 como um espelho do texto de Jó 38,5, o qual assume status de *prior textus*, texto anterior, que mantem um sentido mais claro e "linear" do termo "linha".

128 Por se tratar de um termo compreensível na época bíblica do escritor(es), devido à sua recorrência textual.

o mesmo cordel (קָוָ) que passei sobre Samaria, o mesmo nível (מִשְׁקֹלֶת) que usei para a casa de Acab; limparei Jerusalém como se limpa um prato, que se vira para baixo depois de haver limpado." O termo "linha" (traduzido por "cordel") também é usado com o sentido de medição e usado novamente em paralelo com o vocábulo "prumo" que foi traduzido por "nível", assumindo mais ocorrências em outros textos da literatura bíblica hebraica. Em Is 34,11: "...Iaweh estenderá sobre ela o cordel (קָוָ) do caos[129] e o prumo (וְאַבְנֵי literalmente, "e as pedras de") do vazio". Nesta última passagem, entretanto, o autor usa o vocábulo "pedras" em vez de "prumo", mas com mesma intenção de elemento de construção física e estrutural, porém, o paradoxo provoca um contraste uma vez que os vocábulos "linha" e "pedras" (com ideia de construção) se juntam aos vocábulos "caos" e "vazio" (ideia de destruição). Alonso Schökel e Sicre Diaz ressaltam que "os instrumentos para construir, que são o prumo e o nível[130], servem para destruir"[131]. Assim, este contraste reitera a ideia de medição (como um elemento de construção) ao termo "linha". A Torah de YHWH deve ser prumo/cânon, penetrando toda a terra, sendo normativa para cada crente[132].

Neste momento, devemos entender que a ideia acerca do termo *kavam* קָוָם é um caso de paranomásia com o termo *kolam* קוֹלָם(v.4b) devidamente explicado no tópico *figuras de linguagem* na Análise do Sl 19 segundo a ARBS. Após a explanação dos textos bíblicos nos parágrafos acima, fica mais evidente que o autor aplicou propositalmente o vocábulo "linha" קָוָ construindo uma semelhança paranomástica refinadíssima, pois, o termo possui forma fonética (isto é significante[133]) muito semelhante ao termo קוֹלָם, ao passo que os significados são distintos. Porém, o contexto do poema clarifica e chancela o uso de *kavam* קָוָם. A linguagem dos céus não é através do *kolam* (como uma "voz" humana), mas do *kavam* ("alinhamento" celeste). Um trocadilho ímpar que resolve a problemática! O autor desde a primeira frase vem descrevendo, de "forma entusiasmada"[134], que a glória de Deus é manifestada pelos céus e pelo seu movimento cósmico dia a dia e noite a noite[135]. Chega a fazer uso da personificação para embelezar mais seu sentido. Sua profunda observação é resultado de sua vivência cultural e religiosa.

Como realçado no início deste capítulo, desde os tempos mais remotos, a humanidade precisou acompanhar os efeitos e fenômenos da criação para sua

129 Para fins de esclarecimento, a passagem faz uso dos termos "caos" e "vazio", um eco com Gn 1,2. Neste sentido, uma vez que o escritor de Is 34,11 toma emprestadas as palavras "caos" e "vazio" pode-se pensar que o uso de "linha" também tenha sido emprestado de outra passagem anteriormente veiculada nas Escrituras. Parece-nos então que o autor juntou expressões bíblicas conhecidas em um verso profético.

130 Os autores usam o termo "nível" para se referirem ao vocábulo "pedras" ao texto de Is 34,11.

131 ALONSO SCHÖKEL, L.; SICRE DIAZ, J. L., Profetas I: Isaías, Jeremias, p. 259.

132 WEISER, A., Os Salmos, p. 142.

133 Especialmente pelo som do fonema *k* na raiz de ambas as palavras (*kavam* e *kolam*) e pelo som do sufixo de 3ª pessoa masculino singular que é expresso foneticamente como *am*. Somente nesta construção com sufixo (de mesma pessoa, gênero e número) é possível se ter um efeito sonoro semelhante entre estas palavras.

134 GALÈS, J., Le Livre des Psaumes. Livre I: I-LXXII, p. 238.

135 RAVASI, G., Il Libro dei Salmi (Vol I -1-50), p. 348.

sobrevivência (contagem dos meses e anos, as luas novas, previsão climática das chuvas etc). Nesta contemplação, muitos povos semíticos e da antiguidade passaram a venerar os astros como divindades devido a impecável engenhosidade e coordenação dos movimentos cósmicos. Entretanto, o autor faz uso do seu conhecimento de vida para declarar que toda criação, ao contrário, obedece e está a serviço de Deus manifestando a glória dele, principalmente, quando introduz o sol, um dos astros mais aclamados entre os povos gentílicos. Quando comenta sobre como a criação expressa esta proclamação (nos vv.4-5), o escritor confirma que não é por uma linguagem humana conforme o v.4 a seguir registra: בְּלִי נִשְׁמָע קוֹלָם אֵין־אֹמֶר וְאֵין דְּבָרִים "nada de dito e nada de palavras, nem é ouvida a voz deles". Porque ninguém ouve de fato a voz ou uma proclamação verbal dos céus. Assim, o texto faz uma mudança muito bem pensada aonde o autor vai mencionar que tipo de linguagem os céus proclamam a glória do Senhor. Para isto, ele usa o recurso da paranomásia. Faz um trocadilho intencional com os termos *kolam* קוֹלָם e *kavam* קַוָּם. Desta forma, o autor belissimamente declara que a criação não proclama a glória de Deus através de linguagem humana: por dito, palavras ou voz (*kolam* קוֹלָם). Mas através do *kavam*, "a linha deles" que percorre qualquer local do mundo sendo necessária apenas a contemplação intuitiva dos seus movimentos e alinhamento.

O termo *kavam* assume o status de linguagem também pelo paralelismo com a expressão da linha poética seguinte "discursos dele" מִלֵּיהֶם (Sl 19,5). O *kavam*, portanto, é a "voz" dos céus! Isto é, o autor não queria de forma alguma que *kolam* קוֹלָם "a voz deles" (ou termos genéricos) fosse tradução de *kavam* קַוָּם. Porque o que comunica ao ser humano a glória de Deus é o *kavam* dos céus. Que escrita sensacional! Logo, é impróprio transformar o sentido da palavra קַו "linha" no Sl 19 por outro com sentido "comunicativo". Perderíamos toda esta riqueza de construção! Ao contrário de achar que foi um equívoco o uso de קַוָּם, constatamos a intencionalidade do autor, a correspondência bíblica (ao texto de Jó 38,5 e outros) e a plasticidade poética no seu uso. Por estas razões, a opção de tradução é manter o uso de קַו com o sentido de "alinhamento" em vez de troca-lo e perder todo seu significado poético e literário.

v. 5[b] α´ *καὶ εἰς τέλος* = וְלִקְ׳. Quanto à expressão "e no extremo do" (וּבִקְצֵה), na versão grega Áquila (α´), séc. II, encontram-se as palavras καὶ εἰς τέλος, com tradução "e para o fim", uma vez que εἰς pode ser traduzido por "a", "até", "na direção de", igual à preposição hebraica ל em וְלִקְצֵה "e para o extremo" (וְלִקְ׳). A mudança da preposição "em" (ב) pela preposição "para" (ל) sugere talvez que tenha ocorrido uma adequação consciente para uma função mais locativa tanto para corresponder à regência preposicional (de direção espacial) que o verbo "sair" (da linha poética antecedente) exige quanto para reiterar a ideia de longa distância percorrida que a locução "fim do mundo" sustenta: "e para o fim do mundo". A preposição hebraica "em" (בְּ) provavelmente soava para um copista mais helênico como um traço mais ablativo (circunstancial) e menos diretivo. Portanto, a

troca das preposições parece ter uma finalidade de adequação idiomática à língua de chegada. Sustentando mais este argumento, vale dizer que a LXX traduziu a expressão pela preposição: "para o limite" (εἰς τὰ πέρατα, acusativo neutro plural de πέρας: limite, fronteira, confins). Sendo assim, a opção de tradução é manter a versão da BHS.

v. 5[c]: 𝔠 nonn Mss וְלִ׳ **cf** 𝔖**,** 𝔊 ***ἐν τῷ ἡλίῳ.*** Quanto à expressão hebraica "para o sol" (לַשֶּׁמֶשׁ), fragmentos de códices hebraicos da Guenizá do Cairo (𝔠) e vários manuscritos hebraicos medievais (nonn Mss) acrescentam a conjunção "e" (וְלִ׳) antes da expressão referida. Outra informação é conferir a *Peshita* (cf 𝔖) que traduz: "e sobre o sol" (em siríaco: ܘܥܠ ܫܡܫܐ / hebraico: ועל שמשא). Percebe-se a presença da cópula "e" (siríaco: ܘ / hebraico: ו) junto da preposição "sobre" (siríaco: ܥܠ / hebraico: על). Entretanto, a LXX (𝔊) acrescenta a preposição "em" conforme se vê: *ἐν τῷ ἡλίῳ* (com tradução: no sol).

O acréscimo da cópula *vav* estabelece uma coordenação com a linha poética anterior. Porém, apesar de serem correspondentes ao movimento do cosmos em manifestar a glória de Deus, o autor inicia uma subtemática: traz em cena o astro solar nestes últimos versos da primeira parte. Desta forma, a não colocação do *vav* como ruptura para marcação da nova estrofe é mais razoável.

Quanto à preposição "sobre" da *Peshita*, percebe-se que são de sonoridades bem próximas tendo a consoante *lámed* na raiz e o som vocálica "a" *patāh*. Contudo, considerando como uma inserção intencional, a significação da preposição "sobre" traz a ideia de que a tenda divina é posta como morada acima do sol ou do firmamento. Na versão da LXX, observa-se uma mesma lógica mais ablativa, isto é, circunstancial. A morada é estática e a referência é o próprio sol. Diante das devidas considerações, opta-se em manter a versão da BHS.

v. 5[d]: 𝔊 (𝔖) ***τὸ σκήνωμα αὐτοῦ.*** Quanto ao termo hebraico אֹהֶל "tenda", na LXX (𝔊), encontramos *τὸ σκήνωμα αὐτοῦ* com tradução: a tenda dele. A versão da *Peshitta* (𝔖) possui uma pequena divergência textual em relação à versão da LXX: "tenda dele neles" ܡܫܟܢܗ ܕܒܗܘܢ (מִשְׁכְּנָה בָהֵמּ em caracteres hebraicos).

Na primeira informação do aparato crítico, vemos uma ocorrência de troca na LXX com relação ao vocábulo בָּהֶם "neles" pelo pronome genitivo *αὐτοῦ* "dele" (pronome pessoal masculino singular genitivo). A troca altera a referência de quem se deseja destacar. Em "neles", a ênfase é para os "céus", personagem desenvolvida nas primeiras estrofes. Em "dele" a referência parece ser mais para "Deus", que colocou a tenda no sol: uma tenda divina como dádiva para o sol. Contudo, com o referencial à Deus, a mudança de tema nesta nova linha poética estaria dividida com a ênfase ao sol e à pessoa de Deus. Pelo desenvolvimento no decurso do texto, o autor usa uma elipse (o sujeito do verbo, que é Deus, é suprimido) para o verbo "colocou" intencionalmente com o objetivo de omitir a pessoa de Deus a fim de deixar ao centro uma exaltação para Ele e, assim, fortalecer a unidade temática em torno do sol nesta estrofe. Por esta razão, se há uma

omissão proposital, por que usar um referencial a Deus? Neste sentido, a versão permanece discutível.

Quanto à versão da *Peshita*, averígua-se as duas ocorrências: marcação pronominal com o sufixo de 3ª pessoa masculino singular, "tenda dele" em referência a Deus, bem como marcação pronominal de 3ª pessoa masculino plural na preposição, "neles". A *Peshita* pode ter usado uma fonte diferente ao traduzir a pronominalização "neles" (mantendo a consonância com o texto da BHS), mas pode ter sido influenciada pela LXX ao marcar a terceira pessoa masculino singular no vocábulo "tenda", tornando a sentença como se vê: "a tenda dele neles". A ocorrência dupla das pronominalizações na *Peshita*, ao passo que, supostamente atesta as duas variantes, coloca dúvidas sobre cada uma delas. A opção de tradução é pela permanência da versão BHS.

v. 5e: > 𝔊. Segundo o aparato crítico, o termo hebraico בָּהֶם *"neles"* está ausente na LXX (> 𝔊). Explicado na informação anterior.

v. 6[a]: 𝔊𝔖 ad suff 3 sg. Quanto ao termo אֹרַח "caminho", na LXX (𝔊) e na *Peshita* (𝔖), acrescenta-se (ad) o sufixo de 3ª pessoa do singular (suff 3 sg). Na LXX, encontramos *ὁδὸν αὐτοῦ*, com tradução: "caminho dele". Na *Peshita*, encontramos o termo ܐܘܪܚܗ (אורחה em caracteres hebraicos) com o sufixo de 3ª pessoal do singular, tendo tradução: "caminho dele."

A marcação do pronome acentua a unidade textual nesta estrofe que tematiza a pessoa do sol. Além disso, a ocorrência da pronominalização de 3ª pessoa, tanto do singular quanto do plural é intensiva[136] no poema. Portanto, o acréscimo pronominal provavelmente é de cunho intencional. Neste caso, a harmonização do texto ganha mais corpo, primando pela retórica e unidade temática nesta parte do Sl 19. A opção é pela variante da LXX e da *Peshita*. É possível que, na versão da BHS, tenha ocorrido alguma apócope transcricional.

v. 7[a]: nonn Mss 𝔊 עד. Vários manuscritos hebraicos medievais (nonn Mss) e a LXX (𝔊), em vez da preposição עַל "sobre", colocaram a preposição עד "até". A LXX usa a preposição ἕως "até". A troca ressalta mais a ideia de extensão percorrida pelo sol do que a ideia de sobreposição espacial, o que faz mais sentido para a projeção que o texto apresenta: o ciclo do sol percorre a terra "até" as extremidades dos céus. Neste sentido, a opção é pela tradução "até" que também é abarcada pelo termo hebraico עַל**.**

v. 7[b]: 𝔈 תיו—, 𝔊(𝔖) *ἄκρου τοῦ οὐρανοῦ* = ת הַשָּׁמַיִם— Fragmentos de códices hebraicos da Guenizá do Cairo (𝔈) optaram por colocar תיו– (sufixo de 3ª pessoa singular) ao final da palavra, a LXX (𝔊) colocou a expressão *ἄκρου τοῦ οὐρανοῦ* (com tradução *"extremidades dos céus"*) igual ao termo hebraico

136 Nesta primeira parte do poema, ocorrem 11 vezes a presença do pronome de 3ªpessoa somando as formas singular e plural, sendo 10 sufixos pronominais e 1 pronome monossilábico. Acrescentando mais este sufixo no termo "caminho" o número se eleva a 12 ocorrências, o que ressoaria como lembrete dos 12 mandamentos do Senhor (considerando que o texto possui uma intencionalidade no uso da quantidade de algumas palavras).

ת-הַשָּׁמַיִם. Quanto à variação dos códices da Guenizá do Cairo, o referencial, sufixo pronominal, recai sobre o "sol", o que não parece fazer muito sentido. Quanto à versão da LXX, a alteração pelo próprio termo "céus" ajuda a manter a compreensão devido ao intenso uso dos sufixos pronominais de 3ª pessoa (קְצוֹתָם *"as extremidades deles"*) embora reduza as ocorrências dos sufixos, interrompe o uso estilístico, o qual nos parece ser pedagógico e intencional. A tradução é pela versão da BHS.

v. 10[a]: frt l אִמְרַת cf 119,38. O aparato crítico informa que o termo é possivelmente lido (*frt l*: *fortasse lege*(*ndum*), "talvez lido".) como אִמְרַת "palavra de" (com possíveis adaptações na tradução, como "promessa de" a depender do contexto), conferir (cf) Sl 119,38[137]. A troca é com relação ao termo יִרְאַת *"o temor de"* que passaria para "palavra de". A sugestão, provavelmente é pela semelhança de termos entre Sl 19,10 e 119,38 uma vez que os dois salmos citados constroem uma temática em torno da Torah[138], como luz que ilumina o caminho do crente[139]. No entanto, a expressão יִרְאַת em estado construto junto ao nome de Deus é bem recorrente na literatura hebraica principalmente no livro de provérbios (Pr 1,7.29; 2,5; 8,13; 9,10; 10,27; 14,26; 14,27; 15,16.33; 16,6; 19,23; 22,4; 23,17; 31,30). Mas, encontramos também seu uso em outros textos como 2Cr 19,9: "e Josafá lhes deu assim suas prescrições: Desempenhareis tais funções no temor de Iahweh (בְּיִרְאַת יְהוָה), na fidelidade e integridade de coração", como também encontramos nos Sl 34,12; 111,10; Is 11,2-3; 33,6. A opção é manter a tradução da BHS.

v. 12[a]: 𝔊𝔖[A] pr cop. O aparato crítico informa que a LXX (𝔊) e a versão Peshitta códice Ambrosiano (𝔖[A]) colocam antes a conjunção aditiva *vav* (pr cop: *praemittit, -unt etc.; praemitte (ndum)* etc.: "mandar adiante ou antes".). A LXX traduziu por: καὶ γὰρ ὁ δοῦλός σου "e, portanto, o teu servo". A *Peshita* registra ܘܐܦ ܥܒܕܟ, em hebraico ואף עבדך, "e também teu servo". A cópula *vav* une dois paralelismos, v.11a-11b com v.12a-12b. Como não afeta na tradução, a opção é manter a tradução da BHS.

v. 13[a]: nonn Mss 𝔖𝔗 ומ׳. Vários manuscritos hebraicos medievais (nonn Mss), a Peshitta (𝔖) e o Targum (𝔗) acrescentam a conjunção copulativa ו ao termo ומ׳ (מָגִנְסְתָּרוֹת). A palavra מָגִנְסְתָּרוֹת tem como tradução "de ocultos". Apesar da cópula fazer sentido em muitas construções paralelas, colocar o *vav* para segmentar a linha antecedente perderia a ênfase que o autor dá à pergunta no v.13a: Os [próprios] erros, quem discernirá? No tópico em que será analisado o salmo

137 Sl 119,38 em hebraico : הָקֵם לְעַבְדְּךָ אִמְרָתֶךָ אֲשֶׁר לְיִרְאָתֶךָ "Confirma tua promessa ao teu servo, para que sejas temido." O termo לְיִרְאָתֶךָ, é traduzido literalmente, "o teu temor". Neste versículo, encontra-se as duas raízes abordadas.

138 No Sl 119, encontramos as cinco referências à Torah abordadas no Sl 19,7-10. Observemos, Sl 119,1 (בְּתוֹרַת יְהוָה "na lei de YHWH); 119,31 (בְעֵדוֹתֶיךָ יְהוָה "em teus testemunhos, YHWH"); 119,100 (פִּקּוּדֶיךָ "os teus preceitos"); 119,32 (דֶּרֶךְ־מִצְוֹתֶיךָ "o caminho dos teus mandamentos"); 119,7 (מִשְׁפְּטֵי צִדְקֶךָ "os julgamentos da tua justiça" ou "os teus julgamentos justos")

139 MONTI, L., I Salmi: preghiera e vita, p. 251; MEYNET, R., Le Psaultier. Premier livre (Ps 1-41), p. 251.

segundo a ARBS, veremos que esta pergunta é central nesta terceira parte do texto. A pergunta não faz paralelismo com nenhuma sentença anterior ou posterior, embora esteja dentro de todo o sentido do contexto. Portanto, a versão será a da BHS.

v. 14[a]: 𝔊 ἀπὸ ἀλλοτρίων = מִזָּרִים. A LXX (𝔊) usou a expressão ἀπὸ ἀλλοτρίων "dos estranhos (inimigos)" que é igual ao hebraico מִזָּרִים. Esta tradução não corresponde à מִזֵּדִים, palavra a qual traduzimos por "arrogâncias". Isto nos faz pensar que a LXX possa ter usado uma fonte diferente que a do Texto Massorético. Neste sentido, a tradução da LXX usou uma versão com uma palavra alternativa. Se observarmos bem, מִזָּרִים tem muita semelhança com מִזֵּדִים. A mudança é sutil. Apenas uma consoante é trocada, bem como uma leve mudança vocálica na segunda sílaba o que nos faz pensar que pode ter ocorrido uma troca de letras de semelhança gráfica na raiz consonantal no processo de transcrição: em vez da consoante ד *dálet*, esta variante usou ר *resh*[140]. Vale dizer que a tradução literal de מִזֵּדִים é "arrogantes". Contudo, a ideia plural abrange o conceito de conduta, de pecados arrogantes, não somente se referindo a pessoas. Portanto, a opção é pela BHS.

v. 14[b]: 𝔈 pc Mss וְאל. O aparato crítico informa que fragmentos de códices hebraicos da Guenizá do Cairo (𝔈) e poucos manuscritos medievais hebraicos (pc Mss) acrescentam a conjunção vav (וְ) ao termo וְאל.(אַל *"não"*). Inegavelmente, o uso da conjunção *vav*, em textos hebraicos da Guenizá do Cairo, nos mostram que nesta versão ou versões, a ideia é encadear bastante as sentenças poéticas do Sl 19, tornando a conjunção aditiva um recurso discursivo muito recorrente. No entanto, ao analisar o texto segundo os critérios da ARBS, observamos que a lógica dos vv.14b.15a é de um paralelismo entre os verbos que estão no *jussivo*, emitindo assim uma ideia de desejo, expectativa, anseio, isto é, algo que o orante deseja que aconteça. A título de explicação, em 14b, encontramos: "Que não se apoderem de mim…" No v.15a: "Que sejam para benevolência…" Tratam-se de dois pedidos acerca da condição espiritual que o penitente deseja alcançar. Esses pedidos apontam para o futuro. Consequentemente, este paralelismo marca uma nova unidade de trecho sendo diferente do trecho que o v.14a está inserido. Neste sentido, embora o v.14a e o v.14b estejam dentro do mesmo contexto de súplica, o trecho que o v.14a compõe trata mais do pedido de perdão e misericórdia[141] pelos pecados praticados seja em oculto ou arrogantemente. O fluxo discursivo aponta para o passado, rogando o perdão divino. O tempo verbal está no imperativo, tanto no v.13b "…absolve-me" quanto no v.14a "…poupe teu servo". Estas idênticas marcações temporais do verbo são indicativos retóricos de paralelismos evidenciando que se tratam de um mesmo trecho. Sendo assim, a inserção do *vav* não é necessária. Logo, a opção é pela BHS.

140 FISCHER, A. A., O Texto do Antigo Testamento, p. 170.
141 RAVASI, G., Il Libro dei Salmi (Vol I -1-50), p. 365-366.

v. 14[c]: huc tr. O aparato crítico informa que transpõe (huc tr: *transponendum*) o acento para o termo בִּי *"em mim"*. As palavras hebraicas אַל־יִמְשְׁלוּ־בִי "que não se apoderem de mim" estão unidas pelo *maqef*, sinal parecido com um hífen do português. Esta indicação nos assegura que deve ser lido ou cantado (conforme acontece nas cerimônias religiosas judaicas) como uma única palavra. Por isso, a acentuação não cai em cada palavra deste sintagma, mas somente na última palavra que é o termo בִּי. Trata-se, portanto, de uma informação apenas a nível de prosódia e cantilação do texto.

v. 14[d]: l c pc Mss אֶתֶּם. Lido com אֶתֶּם em poucos manuscritos hebraicos medievais, em referência à אֵיתָם *"serei íntegro"*. Possivelmente, a alteração é para marcar visivelmente a forma vocálica reduzida na primeira sílaba (de longa אֵי passa à אֶ breve) por conta da acentuação cair na segunda sílaba תָם pela presença do sinal *'atnah*, encerrando a primeira parte de sentido do versículo. Sendo, portanto, um ajuste apenas no nível de acentuação não interferindo na estrutura ou discurso do poema. A expressão "lido com אֶתֶּם" parece-nos indicar um caso de *ketiv* (como deve ser escrito) *Qerê* (como deve ser lido) nestas versões de poucos manuscritos hebraicos medievais. A opção permanece pela BHS uma vez que o sinal de *'atnah* torna-se suficiente para a correta prosódia na leitura do texto.

v. 15[a] 2 :יֶהְיוּ Mss 𝔊 וְיִ. Em dois manuscritos hebraicos medievais (2 Mss) e na LXX (𝔊), acrescenta-se וְיִ à conjunção hebraica וְ antes do termo, יֶהְיוּ *"sejam"*. Na LXX, encontramos καὶ ἔσονται, a cópula antes do verbo. A presença da conjunção aditiva é para marcar a unidade com a linha antecedente. No entanto, esta linha final trata-se do último desejo (a segunda sentença frasal com o verbo no jussivo) do salmista que, após reconhecer seus erros e suplicar misericórdia a Deus, almeja ter uma conduta na qual sua proclamação será com palavras e meditações de benevolência. É, portanto uma nova ideia dentro da expectativa do salmista, não havendo a necessidade de colocação do *vav*. A ausência dele reforça mais a mudança do pedido final. A versão BHS é mantida.

v. 15[b]: 𝔊 ad δια παντος = תָּמִיד. Na LXX (𝔊) acrescenta-se (ad) διὰ παντός, para sempre (literalmente, através de tudo), com seu correspondente em Hebraico תָּמִיד. A colocação da expressão διὰ παντός indica um refinamento de caráter mais discursivo. Provavelmente, o acréscimo é para clarificar ao leitor que, ao receber o perdão divino, o orante tem apenas um único propósito: o de servir e bendizer ao Senhor continuamente. Contudo, a sua pouca manifestação em outros manuscritos coloca em dúvida sua procedência. A opção é manter a versão BHS.

Hápax Legómenon

Para o Sl 19, encontramos quinze palavras e expressões que são *hapáx legomena*, isto é, ocorrências de termos que aparecem apenas uma única vez[142] em toda a Bíblia Hebraica, são:

142 As ocorrências podem demonstrar uma defectividade, uma pronominalização sufixal, uma combinação preposicional como prefixo, uma alteração consonantal por razões de acentuação e cantilação entre outras.

v. 3: A expressão לְיוֹם יוֹם "um dia para [outro] dia" e o termo לְלַיְלָה "para uma noite".

v. 5: Encontramos קַוָּם "linha deles" e וּבִקְצֵה "e no extremo de". Destaque especial ao termo קַוָּם, sua única ocorrência com a pronominalização sufixal dificulta a sua tradução. Mas, como foi devidamente explicado acima, trata-se de um caso de paranomásia com o termo קוֹלָם (v.4b) e um eco com Jó 38,5, fazendo referência à expansão cósmica. Seu paralelismo com o termo מִלֵּיהֶם deixa claro que o termo "linha" é usado estilisticamente com o intuito de linguagem cósmica e não humana, isto é, contemplativa (pela observação dos céus) e não idiomática.

v. 6: A palavra כָּחָתָן "como esposo".

v. 6: O termo מֵחֻפָּתוֹ "o tálamo dele".

v. 7: As expressões וּתְקוּפָתוֹ "e a órbita dele" e מֵחַמָּתוֹ "do calor dele".

v. 8: As palavras מְשִׁיבַת "restaura" e מַחְכִּימַת "torna sábio".

v. 9: O termo מְאִירַת "ilumina".

v. 11: As palavras: הַנֶּחֱמָדִים "são mais desejáveis"; וּמְתוּקִים "e são mais doces"; צוּפִים "favos".

v. 13: O vocácbulo שְׁגִיאוֹת "os erros".

Estas expressões em *hapáx legomena* dificultam a tradução por não termos outros exemplos na Escritura hebraica destas mesmas palavras na mesma estrutura morfológica ou na mesma estrutura sintática. A título de exemplo de *hapáx legomenon*, há palavras que se apresentam com: a) alterações como ocorrem nos casos de palavras defectivas ou alongadas por mudança da tonicidade, alterando a sua forma, através da subtração ou do acréscimo das consoantes vocálicas, *matres lectiones*, "mães de leitura", que correspondem a sonoridade vocálica, nas quais o vav (ו) e o yod (י) são exemplos muito comuns; b) presença de afixos como os casos de prefixos preposicionais ou sufixos pronominais acoplados na palavra; c) casos construtos em que a justaposição, além de alterar morfologicamente o primeiro elemento (devido a realocação da tônica ao segundo termo) constroem uma nova palavra ou conceito; dentre outras possibilidades. A tradução necessita de uma abordagem mais acurada além da sua tradução nos dicionários hebraicos, que é justamente o que a Crítica Textual faz ao analisar outros testemunhos bíblicos, os termos em outros cognatos e o comportamento morfológico, semântico e sintático (basicamente) em outros textos bíblicos com a mesma raiz consonantal. Neste sentido, percebe-se como a escolha do vocabulário e a das construções sintáticas feitas pelo autor são muito bem selecionadas e devidamente organizadas, o que nos faz pensar em um texto tardio devido o maior contato com outras literaturas estrangeiras e um melhor desenvolvimento da concepção linguística e literária.

4. Análise Retórica Bíblica Semítica

Roland Meynet, há algumas décadas, vem ampliando os conceitos e fundamentos desta metodologia exegética e uma de suas obras mais aclamadas é o

Trattato di Retorica Biblica[143], no qual estabelece análises das estruturas retóricas de textos hebraicos do AT e textos gregos do NT. A partir dos conceitos apresentados na obra citada, realizaremos a análise do Sl 19.

A Análise Retórica Bíblica Semítica é uma metodologia exegética sincrônica que fundamenta seu estudo na estrutura dos textos bíblicos partindo do pressuposto que a composição literária semítica a rigor prezou-se pelo binarismo e pela repetição seja de termos, de ideias, de estruturas e de partes maiores conforme a organização do material. Wénin afirma que a retórica bíblica "trabalha sobre as relações de identidade (de semelhança) e de oposição nos diferentes níveis da língua e do discurso: léxico [...] morfológico [...] sintático [...] e de discurso" [144].

A razão pode ser dada por uma lógica bem simples: a repetição em estrutura paralela nos textos bíblicos facilita a memorização e a compreensão. O texto tinha finalidade mnemónica e explicativa. Este era o modo de pensar semítico. Se o propósito era chamar a atenção, deveria ser dito duas vezes ou mais. Uma observação ponderável é que na época bíblica as pessoas não tinham condições de terem em suas mãos exemplares de textos para sua meditação pessoal seja por falta de recursos e cópias, seja por falta de letramento. A transmissão oral era uma prática muito comum nas comunidades e nas famílias principalmente antes do estabelecimento do registro escrito convencional propriamente dito. No Sl 44,2 lemos: "Ó Deus, nós ouvimos com nossos ouvidos, nossos pais nos contaram a obra que realizaste em seus dias, nos dias de outrora". A *posteriori*, quando a nação já se encontrava nas mediações de Israel sob a égide da monarquia e do serviço sacerdotal mais consolidado, os judeus peregrinavam em direção ao Templo com o propósito de adoração e sacrifícios, mas também se preocupavam em aprender mais sobre as Escrituras e quando lá chegavam eram instruídos por sacerdotes durante as práticas cerimoniais. No período pós-exílico, quando as sinagogas foram instituídas no território israelita, os judeus podiam ouvir a meditação textual que um rabino ou mestre da Lei impetrava. Em Ne 8,8 vemos que: "E Esdras[145] leu no livro da lei de Deus, traduzindo[146] e dando o sentido assim podia-se compreender a leitura." Por estas razões, entende-se a necessidade que os antigos tiveram de estruturar os textos em paralelismos no processo redacional.

Ressalte-se que a retórica tem por base construções de paralelismo de pensamentos. Este conceito se diferencia da poesia moderna ocidental que pensa mais na rima de sons e fonemas mesmo mantendo uma ideia temática na linha de raciocínio do discurso. Na poesia bíblica, em especial, a organização textual gira

143 MEYNET, R., Trattato di Retorica Biblica (2008).

144 WÉNIN, A., Retórica, Análise Estrutural. In: DICIONÁRIO ENCICLOPÉDICO DA BÍBLIA, p. 1160.

145 Esta é a versão grega da LXX. O texto hebraico registra: וַיִּקְרְאוּ בַסֵּפֶר בְּתוֹרַת הָאֱלֹהִים "E leram no livro na lei (Torah) de Deus".

146 No hebraico, מְפֹרָשׁ (modo *Pual* no particípio masculino singular) da raiz פרשׁ com tradução: "explicar". Provém de um sentido simples (*Qal*) com a ideia de "estender, desdobrar, desenrolar". (ALONSO SCHÖKEL, L. פרשׁ. In: Dicionário bíblico hebraico-português, p. 550.

em torno das semelhanças, da relação sinonímica de termos, mesmo que seja pelo estabelecimento de contrastes ou complementariedades, a estrutura na maioria das vezes se manterá em linhas poéticas que se combinam e se correspondem de alguma forma.

Meynet chega a comentar que "quando duas unidades literárias parecem semelhantes em todos os pontos, é preciso procurar a diferença [...] Inversamente, quando duas unidades literárias parecem não ter nenhum ponto comum, é preciso procurar a semelhança"[147], pois desta forma é possível destacar as correspondências.

Apesar de detectarmos basicamente dois estilos textuais na Bíblia, poesia e prosa, grandes porções do texto bíblico tem uma essência retoricamente semítica ao ponto destes dois estilos diferentes serem mutuamente influenciados entre si passando a terem marcas de poesia na prosa (prosa poética) e de prosa na poesia (poesia prosaica). É como no caso do livro de Jonas que é apresentado como um texto narrativo, mas com estrutura de arranjo poético. Observa-se que o primeiro capítulo do livro (a primeira chamada e o resultado da desobediência do profeta) corresponde paralelamente ao terceiro capítulo (a segunda chamada e o resultado da obediência do profeta). O capítulo dois (o clamor do profeta a Deus e sua prontidão em atendê-lo) mantém relação de paralelismo com o último (o clamor de Deus ao profeta e seu descaso em atendê-lo). Um texto com teor narrativo, mas que mantém uma estrutura poética singular baseada na correspondência de contrastes. De igual modo, há textos majoritariamente poéticos que estabelecem traços narrativos, como é o livro de Jó, na qual todo o centro é poético com os discursos de Jó, de seus amigos e de Deus. Mas, nas extremidades, a introdução e a conclusão, têm caráter narrativo (prosaico), estabelecendo uma moldura no livro com textualidade prosaica.

Um dado importante é que há uma diferença crucial entre a retórica grega e a semítica. A retórica grega tem por objetivo o convencimento e a persuasão. Fundamenta-se na lógica de pressupostos que se desenvolvem até um clímax conclusivo. Diferentemente, a retórica semítica tem por natureza apontar na estrutura estabelecida de forma estilística aquilo que é mais importante dentro do texto. Portanto, enquanto a retórica grega preza pela argumentação em prol de uma conclusão lógica, a retórica semítica se estabelece com o sentido explicativo e pedagógico a fim de indicar o ensinamento central, o qual, muitas vezes é colocado em destaque ao centro do texto.

Neste sentido, ambientada pelas marcas semíticas de paralelismos, a ARBS se coloca como proposta exegética na tradução adequada de muitas passagens bíblicas. Porque auxilia primeiramente na compreensão da delimitação do texto bíblico que possa ter um arranjo controverso pela crítica e por outros métodos de caráter diacrônico ou por uma delimitação tradicionalmente influenciada. Este processo se assemelha ao exemplo do Sl 19 no qual veremos uma estrutura

147 MEYNET, R. A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia, p. 406.

concêntrica muito bem montada em vez de considerarmos como um poema fragmentado que fora juntado tardiamente. Auxilia também na própria tradução das palavras da perícope analisada devido à correspondência que cada termo tem um com o outro dentro de um ambiente de paridade. Auxilia no entendimento da temática central. É possível identificar adequadamente qual o propósito e assunto central do texto.

Um destaque necessário é observar as semelhanças que podem ocorrer ao longo do texto. Podem corresponder a uma igualdade ou uma oposição. Estas correspondências estabelecem traços que tornam o texto mais estilístico e estruturado. Por exemplo, o Sl 148[148] que contém uma expressão de louvor que inicia e termina o salmo (*anadiplose*): הַלְלוּ יָהּ "Louvem a Yah" no primeiro verso e הַלְלוּ־יָהּ "Louvem a Yah" no último (*Yah* é uma partícula de abreviação do nome sagrado de Deus). No mesmo salmo, as partes são distintas pela temática que cada uma desenvolve e as palavras chaves são "céus" e "terra" como vemos: הַלְלוּ אֶת־יְהוָה מִן־הַשָּׁמַיִם (v.1: "Louvem a YHWH desde os céus") e הַלְלוּ אֶת־יְהוָה מִן־הָאָרֶץ (v.7: "Louvem a YHWH desde a terra").

Além disso, é crucial atentar para as perguntas que são feitas ao longo do texto. Podem acontecer de virem em posição central ou nas extremidades demarcando a estrutura em pontos cruciais, como é o caso do Sl 15 que tem uma pergunta chave no seu exórdio em construção de paralelismo: יְהוָה מִי־יָגוּר בְּאָהֳלֶךָ מִי־יִשְׁכֹּן בְּהַר קָדְשֶׁךָ "YHWH, quem pode hospedar-se em tua tenda? Quem pode habitar em teu monte sagrado?" Esta pergunta duplicada em paralelismo é a chave temática de todo o Sl o 15. Dela decorrem todas as sentenças e construções do poema.

É importante estabelecer a designação quanto aos elementos essenciais destacados por Meynet. Eles se encontram em níveis inferiores (termo, membro, segmento, trecho e parte) e níveis superiores (passagem, sequência, seção e livro). Para a análise do Sl 19 tratamos apenas dos níveis inferiores que compõe uma passagem bíblica.

a) Termo: corresponde ao lexema, isto é, vocábulo que pertence ao léxico, podendo ser um substantivo, adjetivo, numeral etc.

b) Membro[149]: é a menor unidade sintática ou retórica para a ARBS, tratando-se de um sintagma ou grupo de termos ligados.

c) Segmento[150]: compreende um conjunto de membros unidos, podendo chegar a três. Chamamos de unimembro quando o sintagma apenas tem um membro, bimembro, quando há dois, trimembro, quando alcança três membros.

d) Trecho[151]: é a composição de um a três segmentos que se correspondam.

148 GONZAGA, W.; GONÇALVES, E. F., O Salmo 148 analisado à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 5-25.
149 MEYNET, R. Trattato di Retorica Biblica, p. 132.
150 MEYNET, R. Trattato di Retorica Biblica, p. 146.
151 MEYNET, R. Trattato di Retorica Biblica, p. 164.

e) Parte[152]: é a junção de um ou mais trechos com unidade temática em si.

A título de exemplo um bom exercício poderia ser feito a partir de tipos de estruturas que o texto bíblico pode assumir a fim de esclarecer alguns elementos importantes dentro da Retórica Semítica. Estas composições correspondentes podem acontecer no nível do segmento, trecho, parte e passagem ou também em níveis superiores. Citamos apenas em nível de ilustração, o quiasmo e o concentrismo: 1) *Quiasmo*: Segundo Meynet, "quando um número par de unidades dois a dois correspondem em ordem inversa, tanto em contiguidade como à distância"[153]. O Sl 70,1-6[154] é um exemplo de quiasmo bíblico onde as partes se encontram de forma espelhadas (v.2: A, vv.3-4: B, v.5: B', v.6: C'); 2) *Concentrismo*: Meynet comenta que se trata de um tipo de composição que contem "um elemento central em torno do qual outros elementos correspondem dois a dois"[155]. O exemplo do Sl 67,1-8[156] mostra uma estrutura em que a lição principal vem ao centro (v.5) como é percebido ao se ler o salmo. Observa-se ainda que os trechos A (v.2), B (v.3) C (v.4) na primeira parte são correspondentes em sentido e com palavras congêneres à segunda parte respectivamente C' (v.6), B' (v.7), A' (v.8).

Diante destas considerações sobre a ARBS, a partir de então, analisamos o Sl 19 abordando seus elementos fundamentais, dando destaque para algumas palavras-chave, a descrição das figuras de linguagem que se apresentam no texto bem como os comentários explicativos ao final.

5. Estrutura Retórica do Salmo 19

Abaixo, são apresentados três quadros[157] com todas as divisões retóricas principais em nível inferior do Sl 19, a saber: os termos[158], os membros[159], os sintagmas, os trechos e as partes. Então, vejamos com atenção:

152 MEYNET, R. Trattato di Retorica Biblica, p. 182.
153 MEYNET, R. Trattato di Retorica Biblica, p. 241. Outro exemplo: Tg 1,2-12.
154 MEYNET, R. Trattato di Retorica Biblica, p. 76.
155 MEYNET, R. Trattato di Retorica Biblica, p. 252. Outro exemplo: Mc 1,21-28.
156 MEYNET, R. Trattato di Retorica Biblica, p. 46. O v.1 compõe o título do salmo: לַמְנַצֵּח בִּנְגִינֹת מִזְמוֹר שִׁיר "Para o mestre. Com instrumentos de corda. Salmo. Cântico."
157 Para melhor organização e clareza da estrutura, os tons de cores e as marcações em negrito, itálico e caixa alta, ajudam na compreensão das partes importante do Salmo.
158 Entre colchetes [ ] e com anotação alfabética (em caracteres minúsculos: a, b, c, d / a', b', c', d') acima das palavras marcando a posição que assumem no segmento a fim de mostrar os paralelismos e quiasmos. Serão colocadas em letras maiúsculas as palavras cujas raízes lexicais se repetem ao longo do texto, em negrito, as palavras quem mantém relações temáticas e, em itálico, as que demarcam as partes do texto.
159 São apresentadas em nota de rodapé as passagens bíblicas as quais o Sl 19 faz referência.

Título[160]				a b c [Para o Mestre.] [Salmo] [para Davi.]
PRIMEIRA PARTE	**A** **1º Trecho**	**1º** **Segmento**	*1º Membro*	a b c + [***Os CÉUS***] [narram] [(a) glória[161] de Deus]
			2º Membro	c' b' a' + [E (a) obra das mãos DELE] [anuncia] [***o firmamento***.[162]]
		2º **Segmento**	*3º Membro*	a b c d + [**Um DIA**] [**para outro DIA**] [transmite] [um DITO,]
			4º Membro	a' b' c' d' + [**Uma NOITE**] [**para outra NOITE**] [revela] [um conhecimento.]
	B **2º Trecho**	**3º** **Segmento**	*5º Membro*	a b - [NADA de DITO] [e NADA de palavras,]
			6º Membro	a' b' - [Nem se ouve] [(a) voz DELES.]
		4º **Segmento**	*7º Membro*	a b c + [***Em toda a terra***,] [SAIU] [(o) alinhamento[163] DELES]
			8º Membro	a' c' + [***E, no EXTREMO do mundo***,] [(os) discursos DELES.[164]]
	C **3º Trecho**	**5º** **Segmento**	*9º Membro*	a b c d .. [Para o sol,] [colocou] [uma tenda][165] [NELES]
			10º Membro	a' b' c' d' - [E ele,] [como esposo,] [SAI] [do tálamo DELE.]
			11º Membro	a'' b'' c'' d'' - [Que se regozije] [como valente] [ao percorrer] [o caminho DELE.]
		6º **Segmento**	*12º Membro*	a b - [De um EXTREMO dos CÉUS] (está) [a SAÍDA DELE]
			13º Membro	b' a' - [E órbita DELE] [até as extremidades DELES]
			14º Membro	a'' b'' .. [E NADA (está) OCULTO] [do calor DELE.]

Este primeiro quadro contém a primeira parte do Sl 19 com três trechos, seis segmentos e catorze membros. Cada termo vem em colchetes para melhor compreensão. O primeiro segmento começa com um quiasmo abrindo o Sl 19 conforme se vê a marcação alfabética colocada acima dos termos: a, b c / c', b', a'. As personagens principais são os céus (incluído o dia e a noite porque denotam o movimento dos astros ao longo do tempo), a terra e o sol (destaque especial, por ser o astro rei[166], como analogia à luz da Torah, com um grande astro

160 A linha poética do título e da dedicatória (ao final) estruturam uma simples moldura (uma vez que não combinam com os elementos do texto, mas com semelhanças entre si): contém cada qual três termos em sua composição. Ao título, observamos a marcação do salmo (מִזְמוֹר) encaminhado ao Mestre (talvez da condução litúrgica) em honra a Davi. À dedicatória, a evocação de YHWH, como sua Rocha e Redentor.
161 Sl 97,6.
162 Gn 1,6-8.
163 Jó 38,5.
164 Rm 10,18.
165 Is 40,22.
166 GALÈS, J., Le Livre des Psaumes. Livre I: I-LXXII, p. 240; WEISER, A., Os Salmos, p. 141-143; ODEN, T. C. (ed.), Salmos 1-50, p. 221.

que ilumina os passos de Israel)[167] e demarcam cada trecho da primeira parte. Os céus e, em paralelo, o firmamento, personificadamente proclamam a glória de Deus. O salmista também menciona a noite e o dia que, também de forma personificada ensinam e revelam. No segundo trecho da primeira parte, surge um questionamento: se não falam e nem se expressam com linguagem humana, como é possível compreender a comunicação celeste? Neste sentido, o autor faz uso de um recurso linguístico muito elegante.

Usa a paranomásia para descrever que a linguagem cósmica ao mundo era através do seu *kavam* קַוָּם (literalmente, "linha deles", alinhamento, expansão celeste) e não pelo קוֹלָם(literalmente, "voz deles"), ou seja, o movimento e a coordenação dos céus eram visíveis e espetaculares e, desta forma, a humanidade teria um "sonido intuitivo" de um Deus poderoso, Criador de tudo! Com este trocadilho, o segundo trecho se finda e inicia uma nova abordagem. O salmista acrescenta o sol como um esposo feliz e como um valente que percorre seu caminho[168], talvez com a ideia em suas raízes mitológicas, tecendo uma linguagem sensível inclusive aos pagãos[169]. Deus estabelece uma tenda, uma morada para o sol assim como Deus havia estabelecido uma pátria, uma terra para seu povo, os israelitas. Adiante, as duas símiles apresentadas clarificam a alvorada (saída do sol), o percurso (sua órbita) culminando em seu estado poente no horizonte. Nesta primeira parte, fica claro como o autor posiciona os astros não como seres divinos que outorgam leis e exigem devoção, mas como criaturas inanimadas que estão ali sobrepostas a todos por uma vontade maior, uma vontade divina e cumprem seu papel no plano da criação.

SEGUNDA PARTE CENTRO	**4º Trecho**	**7º Segmento**	*15º Membro*	a b c + [**A instrução de YHWH**] [(é) PERFEITA,] [restaura (a) alma.]
			16º Membro	a' b' c' + [**O testemunho de YHWH**] [(é) fiel,] [torna sábio[170] (o) simples.]
			17º Membro	a'' b'' c'' + [***Os preceitos* de YHWH**] [(são) retos,] [alegram (o) CORAÇÃO.]
		8º Segmento	*18º Membro*	a b c + [**O mandamento de YHWH**] [(é) puro,] [ilumina (os) olhos.]
			19º Membro	a' b' c' + [**O temor de YHWH**] [(é) límpido,] [permanece para sempre.]
			20º Membro	a'' b'' c'' + [***Os julgamentos* de YHWH**] [(são) verdade,] [justificam igualmente.]

Em seguida, o autor inicia a sua composição sobre a Torah. Sua posição central deixa claro que o salmo é inegavelmente um hino ou louvor à Torah de YHWH. Seis declarações são estruturadas com a seguinte fórmula: substantivo

167 MONTI, L., I Salmi: preghiera e vita, p. 251.
168 ODEN, T. C. (ed.), Salmos 1-50, p. 221; RAVASI, G., Il Libro dei Salmi (Vol I -1-50), p. 356.
169 WEISER, A., Os Salmos, p. 143.
170 Sl 119,130.

construto + YHWH + adjetivo[171] + particípio[172] construto + substantivo[173]. Alguns termos são encontrados em outras passagens bíblicas como o termo: "restaura" e "alma", uma aproximação com o Sl 23,3: נַפְשִׁי יְשׁוֹבֵב "a minha alma refrigera[174]", as raízes são as mesmas. Além disso, o alinhamento perfeito em que as frases são elaboradas deixa claro que a forma é utilizada a favor do sentido do Texto: assim como as frases poéticas estão bem alinhadas, assim é a Torah de YHWH, completamente perfeita. Impressionante como o autor usa alguns termos de forma contada a fim de suscitar à lembrança outros ensinamentos, como é o caso das seis declarações, uma possível referência aos seis dias em que Deus trabalhou na Criação em Gênesis, o que faz muito sentido, pois está devidamente ligada à Torah, a YHWH. Um detalhe importante é que das seis sentenças, a terceira e a sexta estão no plural. As demais no singular. Uma organização e estilo muito arrojados!

TERCEIRA PARTE	**C'** **5º Trecho**	**9º Segmento**	*21º Membro*	a b + [***São mais desejáveis,***] [do que (o) ouro]
			22º Membro	b` + [e do que (o) ouro MUITO refinado.[175]]
		10º Segmento	*23º Membro*	a b + [***E são mais doces***] [do que (o) mel[176]]
			24º Membro	b' + [e (o) destilar dos favos.[177]]
	B' **6º Trecho**	**11º Segmento**	*25º Membro*	a b : [*TAMBÉM TEU SERVO*] [(é) *advertido* NELES.]
			26º Membro	b' c' : [Em *guarda-* LOS,] [(há) MUITA recompensa.]
		12º Segmento	***27º Membro***	**a b** **- [Os (próprios) erros,] [quem discernirá?]**
		13º Segmento	*28º Membro*	a b - [Dos (erros) OCULTOS,] [*ABSOLVE-* ME.]
			29º Membro	a' b' - [*TAMBÉM* de arrogâncias,] [*preserve TEU SERVO.*]
	A' **7º Trecho**	**14º Segmento**	*30º Membro*	a b : [***Que não se apoderem de mim!***] [Então serei ÍNTEGRO[178]]
			31º Membro	b' c' : [E serei ABSOLVIDO] [de MUITA culpa.]
		15º Segmento	*32º Membro*	a b + [***Que sejam para benevolência***] [(os) DIZERES de MINHA boca]
			32º Membro	b' c' + [E (a) meditação de MEU CORAÇÃO] [perante TUA face.]
Dedicatória				c' b' a' [YHWH,] [minha rocha[179]] [e meu redentor.]

171 Quatro adjetivos, um substantivo e um particípio.
172 Cinco particípios e um verbo. Opção de tradução em sentido verbal.
173 Cinco substantivos e um advérbio.
174 A raiz lexical é a mesma שוּב. A única diferença é quanto ao modo verbal: no Sl 23,3 é o *Polel* e no Sl 19, *Hifil*. Nesta mesma obra, temos um capítulo sobre o Sl 23, sob o título: "Salmo 23: A metáfora do cuidador nas palavras daquele que é cuidado", que vale a pena conferir, o qual oferece a imagem de Deus como o Pastor que cuida e restaura.
175 Sl 119,127; Pr 8,19.
176 Sl 119,103.
177 Pr 24,13-14.
178 Da mesma raiz lexical da palavra "perfeita" (19,8): תְּמִימָה perfeita = אֵיתָם serei íntegro ou serei perfeito, completo.
179 Sl 92,15.

Na terceira parte, encontramos um arranjo singular, começando com uma exaltação à Torah. O salmista a compara com o ouro e com o mel, porém, afirma que ela é superior a tudo isso[180]. São declarações afirmativas que correspondem melhor ao tempo de Presente porque "YHWH é". Já as duas últimas declarações estão no jussivo, uma forma verbal que implica desejo, expectativa em terceira pessoa quando declara: "Que não se apoderem de mim" e "Que sejam para benevolência...". Este enquadramento com sentenças verbais no presente (início) e jussivo (final) nos dá a ideia de moldura. Deve-se dizer que as comparações e analogias[181] com o ouro e com o mel expressam a ideia de melhor metal e melhor especiaria que alguém poderia ter. Caminhando para um curto centro nesta última parte do Salmo, encontramos uma pergunta chave[182]: "Os erros, quem discernirá?" "Ou quem pode discernir?"[183] Neste momento, as três frases que usam os termos de ideia de pecado ("erros", "ocultos" e "arrogâncias") curiosamente estão estruturadas de maneira não muito usual[184].

O objeto vem primeiro seguido do sujeito e do verbo. Toda vez que o objeto ou sujeito iniciam uma frase há uma intenção de importância, ênfase. Observa-se que é justamente quando se trata do pecado como se o autor quisesse dizer que o pecado "desalinha" até mesmo a gramaticalidade da frase. Um caso que se assemelharia a um hipérbato, quando se altera a posição frasal para dar ênfase a alguma palavra ou sintagma. A forma a serviço do texto. A reflexão sobre o pecado é salutar uma vez que a Torah nos revela uma vida de santidade e um Deus totalmente santo! O autor suplica para Deus que ele fosse absolvido dos pecados ocultos e preservado das arrogâncias. Assim, ele seria "íntegro", mesma raiz verbal para o termo "perfeita", em referência à Torah (8a). O autor devidamente absolvido poderia declarar sua aliança com Deus. Que mensagem e estrutura singular!

Resumidamente, através da Análise Retórica, observamos que o Sl 19 possui uma estrutura concêntrica ao nível das *partes* principais: duas *partes* às extremidades na qual uma é antecedente ao centro e outra posterior e um centro principal, como se vê nos diagramas a seguir:

---

180 RAVASI, G., Il Libro dei Salmi (Vol I -1-50), p. 358.

181 MONTI, L., I Salmi: preghiera e vita, p. 252.

182 A pergunta no centro da terceira parte não se relaciona em forma paralela com nenhuma linha poética apesar de estar na mesma diagramação frasal (predicado, sujeito e verbo) que as duas linhas poéticas seguintes. Contudo, como vemos nesta última parte do texto, o autor elabora os paralelismos em sequência de duplas e não de trios. Daí o destacamento ao pecado sendo um segmento unimembro propositalmente autoral.

183 Tradução enfatizando o aspecto modal de capacidade que o *yiqtol* abrange.

184 A estrutura frasal hebraica bíblica geralmente é (os exemplos dados são em frases verbais): verbo, sujeito e predicado. Nas narrativas, esta é a estrutura mais usada. A predicação verbal é destacada no hebraico bíblico colocando o verbo na maioria das vezes no início. Assume outros arranjos quando se quer dar ênfase. Primeiramente, sujeito, verbo predicado (ênfase ao sujeito). Outra possibilidade, predicado, verbo e sujeito (em disposição quiástica com uma linha poética antecedente a fim de marcar a sequência: a, b, c / a', b', c'). Por fim, encontramos na poesia, um destacamento para o predicado, mas, em comparação aos demais, menos utilizado: predicado, sujeito e verbo. A ideia de destacamento e ênfase na alteração frasal já é um indício de não ser usual, não tão gramatical. É, portanto, estilístico, plástico.

A – A PROCLAMAÇÃO DA CRIAÇÃO CELESTIAL (vv.2-7)
X – A PROCLAMAÇÃO DO CRIADOR REDENTOR (vv.8-10)
A' – A PROCLAMAÇÃO DA CRIATURA REDIMIDA (vv.11-15)

As três partes do Sl 19 mostram que cada personagem realiza o movimento de proclamação: os céus (incluindo o firmamento, o dia, a noite e o sol, este último com destaque especial) proclamam a glória de Deus[185]; a Torah (Instrução) de YHWH proclama a restauração da alma humana, trata-se de uma "instrução--revelação"[186] ao povo de Israel, de valor sobrenatural e transcendente[187]; o servo redimido proclama a benevolência, fruto da sua penitência e redenção alcançadas pelo discernimento da Torah e da súplica a Deus. É o salmo da grande proclamação, em que toda criação e o Criador se manifestam. A ênfase na divisão tríplice está na concepção das personagens principais que se revelam: os céus (criação inanimada) não são vistos como entidades e divindades, mas como servos em obediência ao propósito divino[188]; a Torah é a própria manifestação de YHWH (Criador divino) e de sua vontade, possui destaque central, estando acima dos céus, sendo perfeita para restaurar o homem; o servo (criatura animada) que reconhece suas falhas e suplica a misericórdia divina em prol da redenção de sua vida, diante da revelação da Torah, tem o seu olhar para si, para dentro, a fim de obter a grande recompensa, a absolvição da sua alma. Assim, a voz da criação, a voz do Criador e a voz da criatura se juntam neste poema. Notemos também a divisão do Sl 19 ressaltando a ideia principal de cada *trecho*:

A – A proclamação dos céus: pela criação inanimada (vv.2-3)
B – O discernimento acerca de Deus: por qualquer homem da terra (vv.4-5a)
C – O destaque ao sol: duas comparações (vv.5b-7)
Centro – A TORAH DE YHWH É PERFEITA: RESTAURA A ALMA (vv.8-10)
C' – O destaque à Torah: duas comparações (v.11a-b)
B' – O discernimento acerca do pecado: apenas pelo servo de YHWH (vv.12a-14a)
A' – A proclamação do servo: pela criatura animada (vv.14b-15)

Em cada trecho do Sl 19 é possível encontrar uma temática bem peculiar. Observamos que a estrutura está disposta quiasticamente da seguinte forma: A, B, C, centro, C', B', A'. A menção que deve ser feita é que a primeira parte (vv.2-7), embora tenha estrutura formal diferente da terceira (vv.11-15), possui uma estrutura temática em quiasmo entre elas conforme apresentado acima. O primeiro trecho (vv.2-3) se relaciona com o último trecho (vv.14b-15). Em ambos,

185 CRAIGIE, P. C., Psalms 1–50, p. 180.
186 MONTI, L., I Salmi: preghiera e vita, p. 250; MAYS, J. L., Salmi, p. 117-118; WEISER, A., Os Salmos, p. 141; CRAIGIE, P. C., Psalms 1–50, p. 181.
187 GALÈS, J., Le Livre des Psaumes. Livre I: I-LXXII, p. 242.
188 CORBAJOSA, I., Salmos I (Salmos 1-72), p. 114.

encontramos o ato de proclamar: começando com os céus, criação inanimada, e terminando com o servo, criatura animada. Adiante, os centros da primeira e terceira parte são correspondentes tematicamente: B – "O discernimento acerca de Deus: por qualquer homem da terra (vv.4-5a), aborda o entendimento que qualquer ser humano, israelita ou estrangeiro tem ao longo do planeta para entender a mensagem celestial, entender que Deus criou todas as coisas e as sustenta; B' – "O discernimento acerca do pecado: apenas pelo servo de YHWH" (vv.12a-14a), entendimento que o servo de YHWH adquire sobre seu pecado após a meditação da mensagem da Torah. Estas duas abordagens se interpolam mutuamente. Na primeira parte, é como se o autor quisesse dizer que é possível a qualquer pessoa entender que, por detrás dos movimentos celestes, há uma força divina sustentando a criação, ao passo que a reflexão acerca do seu próprio pecado só é possível para aquele que recebe a Torah e a medita em seu coração. A pergunta chave da terceira parte é retórica. Daí o entendimento de uma possível tradução usando o aspecto modal do y*iqtol*: "Os erros, quem *pode* discernir?"

Por fim, há uma correlação entre o terceiro trecho (vv.5b-7) e o quinto trecho (vv.11a-b). Nos dois trechos, o autor elabora duas comparações: para o sol, a figura do homem casado e do homem valente, retratando seu longo percurso que vai desde o seu nascer até o poente no horizonte; para a Torah, a figura do ouro refinado, melhor metal, e do mel dos favos[189], melhor especiaria, retratando ser a Torah uma grande recompensa para todos que a guardam em seus corações. Ao centro, o autor dá ênfase à Torah com seis estruturas sintáticas simétricas reforçando a perfeição dela em restaurar a alma humana, como explicita o v.8ab[190]. A citação da alma remete a interioridade do ser humano. A criação cósmica, por mais ordenada e grandiosa que seja apontando para Deus, não é capaz de restaurar o homem por dentro como a Torah. Um detalhe importantíssimo é o contraste temático que o autor faz entre as duas partes em seus respectivos trechos: a proclamação da criação em contraste com a proclamação da criatura; o discernimento de Deus em dualidade com o discernimento do pecado sendo que o discernimento de Deus pode ser adquirido por qualquer pessoa, mas o discernimento de pecado, somente pelo servo de YHWH que guarda a Torah; o destaque ao sol em oposição ao destaque à Torah. Apenas para o centro não há correspondência justamente por ser a lição principal do autor. Com a ARBS, é possível compreender esta estrutura textual e sua coerência temática tão refinada.

6. Acerca das figuras de linguagem

A poesia bíblica é marcada por muitas figuras de linguagem sendo um recurso estilístico demasiadamente usado. O uso de figuras de linguagem ajuda

189 MEYNET, R., Le Psaultier. Premier livre (Ps 1-41), p. 250.
190 MONTI, L., I Salmi: preghiera e vita, p. 251.

na compreensão de ideias mais abstratas e tem caráter mnemónico reforçando a memorização dos ensinos juntamente com os paralelismos, marca da retórica semítica. Portanto, é um recurso muito didático valioso para o aprendizado bíblico. Vejamos então as figuras de linguagem utilizadas no texto do Sl 19, para melhor identificação, na análise a seguir:

a) Personificação (vv.1-2)

"Os céus narram a glória de Deus"

"E a obra das mãos dele anuncia o firmamento."

"Um dia para outro dia transmite um dito"

"E uma noite para outra noite revela um conhecimento."

O Sl 19 inicia com a personificação[191]dos céus como arauto da glória de Deus. Intencionalmente, o autor protagoniza a expansão celeste, dotando-a de comunicabilidade. Adiante, acrescenta o caráter exortativo do dia e da noite (v.2) que também transmitem personificadamente mensagem e conhecimento aos próximos dias e às próximas noites. Posteriormente, o autor inclui a presença do sol (vv.4-6) como o principal anfitrião e proclamador cósmico atravessando o arco celeste em sua jornada diária. Porém, para o sol, não há o registro explícito da personificação, mas percebe-se seu destaque especial neste pronunciamento cósmico da glória de Deus. A leitura destes primeiros versos a luz do salmista nos faz enxergar como são fascinantes os movimentos e a coordenação dos astros que, em obediência ao Criador, manifestam a sua glória.

b) Antropomorfismo (v.1)

"Obra das mãos dele"

Recurso estilístico usado para mostrar o Senhor como exímio artífice na obra da criação, atribuindo a Deus características humanas. Os céus foram criados a partir de suas mãos. O autor deixa claro que os astros não podem ser divinos, mas Deus, como um escultor humano, criou todos os corpos celestes. Este atributo, conferindo à YHWH características humanas traz em si a ideia de proximidade com o Criador.

c) Merisma (v.3)

"Dia e noite" (todo o tempo)

Os termos dia e noite em parelha poética tem o propósito de designar todo o tempo, a partir do uso estilístico de partes contrastantes para referir-se a uma totalidade. Conjuntamente, reforçam de maneira implícita e sutil a manifestação

191 É uma figura de pensamento, também chamada de prosopopeia, que atribui características humanas a objetos ou conceitos inanimados e a outros seres com finalidade estilística. Neste caso, os céus e o firmamento recebem do autor uma condição humana ao exercerem a função comunicativa de proclamar a glória de Deus. Na poesia bíblica, o uso da imagem é demasiadamente presente. Por exemplo, o Sl 97,1 declara תָּגֵל הָאָרֶץ יִשְׂמְחוּ אִיִּים רַבִּים "Que regozije-se a terra e alegrem-se as ilhas numerosas".

dos astros que lhes compõe, isto é, o sol pelo dia e a lua e as constelações estrelares pela noite.

d) Paradoxo (vv.2-3)

"Um dia para outro dia transmite um dito..."

"Nada de dito..."

O uso estilístico de paradoxo é encontrado neste arranjo. A ideia é causar um impacto de sentido contraditório. Espera-se, com isso, que haja uma comunicação inteligível entre emissor e receptor que disponham de uma mesma compreensão linguística. Como é possível entender que a criação anuncia a manifestação da glória de Deus se não há linguagem humana? De forma lacônica, com termos bem selecionados, o autor explicita que há comunicação mesmo não sendo por um idioma ou dialeto reconhecível. A mensagem é perfeitamente interpretada em qualquer lugar do mundo e em qualquer língua que existisse.

e) Anáfora (vv.3.8-10; v.4 a 7 com uso do pronome de 3ª pessoa no singular e plural)

"Nada de dito e nada de palavras"

"Nem se ouve a voz deles"

"A **instrução** de YHWH"

"Os **julgamentos** de YHWH"

"Os **preceitos** de YHWH"

"O **mandamento** de YHWH"

"O **temor** de YHWH"

"O **testemunho** de YHWH"

A repetição retomada de termos é um uso muito comum na poética hebraica. O primeiro exemplo desencadeia uma sequência de negativas causando esta ideia de anáfora. No segundo exemplo, o Tetragrama Sagrado é repetido por seis vezes ao centro do Sl 19 e uma última vez no versículo final, na dedicatória do poema. Além desses casos, há uma coesão referencial (dêitica) com o uso excessivo do pronome possessivo de 3ª pessoa do plural e de 3ª pessoa do singular, respectivamente indicando os céus e o sol nos versos da primeira parte do salmo.

f) Paranomásia (v.5)

Como único recurso de trocadilho, o salmista estabelece um arranjo paranomástico[192] com as palavras קוֹלָם (literalmente, "voz deles") e קַוָּם (literalmente,

192 Trocadilhos, termos com semelhança de som e diferença de sentido. Exemplo, Sl 55,10 onde usa os termos בַּלַּע (*bala'*) "confundir" e פַּלֵּג (*palag*) "dividir"; também em Jr 1,11-12: "Foi-me dirigida a palavra de Iahweh nos seguintes termos: O que estás vendo, Jeremias? Eu respondi: Vejo um ramo de amendoeira (שָׁקֵד). Então Iahweh me disse: Viste bem, porque eu estou vigiando sobre a minha palavra para realizá-la (שֹׁקֵד)." Na nota de rodapé da Bíblia de Jerusalém segue: "O termo *shaqed* "amendoeira", que aguarda a primavera para florescer em primeiro lugar, evoca o vigilante (*shôqed*), o Deus sempre alerta."

"linha deles"), que possuem uma sonoridade espelhada, mas significados opostos. Faz todo o sentido com a lógica discursiva dos versos em questão: o autor declara que a comunicação dos céus com a humanidade não era idiomática, porque ele já havia mencionado que não havia "dito", "palavras" e nem "voz" humanas, mas era intuitiva, pela contemplação da "linha deles" (termo traduzido por "alinhamento" celeste, uma vez que explica melhor o sentido do termo "linha" em relação à expansão, organização e movimento do cosmos). Neste sentido, o autor causa um efeito estilístico: a proclamação não era pela קוֹלָם, *kolam* "voz deles", mas pela קַוָּם, *kavam* "linha deles"[193]. A forma sendo usada como reforço do sentido do poema.

g) Símiles (v.6)

"E ele como esposo sai do tálamo dele."

"Regozija como valente ao percorrer o caminho"

Apesar de vermos muitas metáforas na Bíblia, o uso de comparações (símiles) também é visível, a exemplo das comparações explícitas que se encontram no Sl 1,3, que usa o termo כְּעֵץ "como árvore" referindo-se à vitalidade do justo. Na metáfora, a combinação é direta sem o uso do termo comparativo "como", já na símile, a comparação é estipulada pelo termo. Adicionalmente, a presença reiterada do termo "como" é de uso retórico o que indica e aponta de forma mais clara o paralelismo e a correspondência intencional que o autor deseja apresentar. Neste sentido, não possui somente o status de recurso comparativo, mas de recurso retórico, estrutural.

h) Metáfora (vv.5.11.15)

"...Para o sol, colocou uma tenda neles."

"E são mais doces do que o mel..."

"YHWH, minha rocha..."

A metáfora[194] é um dos recursos linguísticos mais usados na poética hebraica[195]. Faz uso de uma declaração comparativa de forma implicita, sem a presença do vocábulo "como" ou termos semelhantes. Sua força poética é muito expressiva. Acima vimos três exemlos: a tenda que YHWH colocou para o sol está nos céus. É uma linguagem figurada. O contexto aonde o termo "tenda" se encontra

193 GALÈS, J., Le Livre des Psaumes. Livre I: I-LXXII, p. 238.

194 Metáfora (comparação implícita) "Figura de linguagem que consiste na transferência (gr. *metaphorá*) de um termo para um âmbito de significação que não é o seu" (CAMARA JUNIOR, J. M.; Dicionário de linguística e gramática p. 205).

195 O uso de metáforas é um dos recursos estilísticos mais marcantes na literatura poética bíblica. Sl 80,6 que menciona לֶחֶם דִּמְעָה "pão de lágrima" devido ao choro do povo, no Sl 119,105 encontramos נֵר־לְרַגְלִי דְבָרֶךָ "lâmpada para os meus pés é a tua Palavra". Gn 2,23 זֹאת הַפַּעַם עֶצֶם מֵעֲצָמַי וּבָשָׂר מִבְּשָׂרִי "Esta agora é osso dos meus ossos e carne da minha carne" declaração de Adão ao conhecer Eva em estilo poético; no cântico de Moisés, Ex 15, 3יְהוָה אִישׁ מִלְחָמָה "YHWH é homem de Guerra"; cântico de Davi, em 2Sm 22,29 כִּי־אַתָּה נִירִי יְהוָה "Porque tu és a minha candeia, YHWH".

produz a ideia de que o sol se refugiava para seu descanso em sua câmara igual ao recém-casado em sua noite de núpcias. O termo, em outros contextos, pode ser traduzido como tabernáculo, uma tenda com finalidade religiosa e ritualística. No entanto, não é desse tipo de tenda que o autor está se refirindo. A tenda deste salmo é de residência pessoal, uma morada particular. No segundo exemplo, o termo "doces" retrata a "doçura" (por ser agradável) que a Torah possui pela sabedoria divina nela contida. Por último, na dedicatória do Sl 19, encerrando suas palavras, o autor declara "YHWH, minha rocha..." Traz a ideia de proteção e refúgio.

i) Elipse (vv.5.6.13)

"E no extremo do mundo, os discursos deles" (ausência do verbo "sair")

"Colocou uma tenda para o sol" (ausência do sujeito, "Deus")

"Regozija como valente ao perorrer o caminho" (ausência do pronome "Ele" ou do termo sol)

"Dos ocultos, absolve-me" (ausência do termo "erros")

No v.5 encontramos duas elipses. No primeiro caso, há uma ausência do verbo "sair" que está explícito na linha poética anterior e tem correspondência direta com esta segunda linha em paralelo. Na primeira linha, o verbo sair combina com o termo קַוָּם (traduzido por "alinhamento deles") – como foi explicado nas notas de crítica textual –, que faz referência à expansão e à coordenação dos céus como a forma enigmática usada pelo autor para explicar a comunicação compreensível, porém não humana dos céus na manifestação da glória de Deus. Neste sentido, a elipse é intencional e plástica, reforçando ainda mais a ideia de que não há discurso idiomático, signos vocabulares e nem som ou expressão fonética na mensagem celestial que percorre toda a terra. Os seus discursos, portanto, não "saem" como uma fala humana, porque não são discursos de fato, são inaudíveis e mesmo assim alcançam toda expansão terrestre. Na segunda elipse, a ausência é do sujeito que compõe o verbo "colocar", que é uma referência a Deus, já mencionado no primeiro verso do poema. A supressão, de um termo referencial a Deus, revela que nesta primeira parte do salmo a intenção é ressaltar a criação divina em movimento uma vez que o centro do salmo será o grande ápice de louvor à Torah e o nome de YHWH será mencionado por seis vezes.

No v.6, há a omissão do pronome "ele" mencionado antes em referência ao sol. A escolha por ocultar algum termo apontando ao sol, nos faz pensar na ênfase ao aspecto de movimento, ao percurso festivo que o sol realiza. No v.13, a elipse do termo "erros" é bem interessante porque seu ocultamento dá mais sentido ao vocábulo "ocultos". Assim são os pecados ocultos, são encobertos intencionalmente.

j) Hipérbato (vv.13-14)

"Os [próprios] erros, quem discernirá? Dos [erros] ocultos, absolve-me!"

"Também de arrogâncias, preserve teu servo!"

Nas três ocorrências, as frases enfatizam os tipos de pecados colocando-os antecipadamente ao sujeito e verbo da oração, por meio do recurso do hipérbato, com uma construção causada pela inversão brusca na ordem das palavras da frase. Este destaque organiza em sequência as três linhas poéticas e ocasionam uma complementariedade de sentido a respeito dos pecados cometidos. A questão é que, por via de regra, a estrutura das frases hebraicas é estabelecida com o verbo na primeira posição seguido do seu sujeito e complemento ao final. Em construções quiásticas, é comum ver o objeto vir à frente do verbo e ao final o sujeito a fim de causar a forma espelhada com a linha antecedente da qual faz este tipo de paralelismo (A, B, C / C', B', A'). Contudo, quando se deseja dar destaque especial (não sendo quiasmo), o objeto ou o sujeito toma a posição principal da frase, vindo à frente dos demais elementos. Assim, vemos que o autor quis ressaltar estilisticamente os termos "erros", "ocultos" e "arrogâncias".

7. Comentários sobre alguns termos

v. 1: לְדָוִד. O título do Sl 19 se vale da preposição *lámed* ל acoplada ao nome de David na construção do sintagma "Salmo para (de) Davi: מִזְמֹור לְדָוִד[196]. Segundo os gramáticos, a preposição é utilizada para trazer a ideia de indefinição. Caso contrário, a justaposição caracteriza um estado construto original sendo a tradução definida por um artigo (*O Salmo de Davi*). O Artigo no termo absoluto define a expressão toda. No entanto, o nome próprio já se considera definido e por isso não é posto o artigo. Nos casos em que se quer tornar indefinida a ideia é preciso circunscrever com *lámed* o genitivo, como é o caso de מִזְמֹור לְדָוִד (traduzido por *um salmo de David* ou *um salmo para David*). Lambdin[197] comenta que em uma cadeia construta geralmente se traduzem os termos colocando os artigos da seguinte forma: "*o...(primeiro substantivo) do...(segundo substantivo)*" e "*um... de um...*". Para expressar explicitamente "*um... do...*", se usa a preposição לְ antes do segundo substantivo. Neste princípio, há uma correspondência com o aramaico bíblico, no qual o uso de *lámed* ל é gramatical e recorrente para casos construtos "quando o último elemento da cadeia construta é determinado (estado enfático, sufixo pronominal e nome próprio), o primeiro elemento pode permanecer

196 A *Massora Parva* traz a informação de que esta locução *mizmōr lᵉdavid* מִזְמֹור לְדָוִד (traduzida por "Salmo para/de Davi") aparece oito vezes no início de versículo, além do Sl 19,1, sendo uma característica peculiar do Saltério: Sl 3,1; 15,1; 23,1; 29,1; 38,1; 63,1; 141,1; 143,1. Contudo, muitos salmos utilizam a expressão *mizmōr lᵉdavid* מִזְמֹור לְדָוִד ao final dos títulos, sendo de frequente ocorrência. Há um caso *extra psalterium* ("fora do Saltério"), em Hab 3,1: תְּפִלָּה לְחַבַּקּוּק הַנָּבִיא עַל שִׁגְיֹנוֹת: "Uma oração do profeta Habacuc no tom das lamentações". A expressão hebraica תְּפִלָּה לְחַבַּקּוּק literalmente, "uma oração de Habacuc" é uma evidência da utilização de *lámed* em contexto poético litúrgico provavelmente tardio. A Bíblia de Jerusalém tem uma nota muito pertinente a este respeito: "...como numerosos salmos, junta à súplica um hino ao poder divino. O título, a presença de 'pausas' e a indicação do v.19d mostram uma utilização litúrgica". Também declara que o capítulo terceiro falta no comentário de Habacuc encontrado em Qumrã. Conclui que "como nos salmos, esta menção pode indicar não a origem literária, mas, simplesmente, a pertinência a uma coleção, aqui, ao livro de Habacuc."

197 LAMBDIN, T. O., Gramática do Hebraico Bíblico, p. 100.

indeterminado pelo uso de uma circunlocução."[198], como no exemplo a seguir: וּמֶלֶךְ לְיִשְׂרָאֵל רַב "um grande rei de Israel" (Esdras 5,11). Portanto, parece-nos razoável pensar que o título nos remete a uma datação tardia quando o uso de *lámed* ל já tinha sua proeminência litúrgica por influência aramaica.

v. 2a: אֵל. O destaque ao termo *'El* אֵל, comumente traduzido por Deus (referente ao Deus de Israel) ou deus (estrangeiro), muito comum no contexto religioso semítico como já mencionado antes, é ao fato de estar na primeira parte do Sl 19, o que nos faz pensar em um uso intencional do autor tanto em relação à criação cósmica quanto ao estrangeiro, mencionado implicitamente. Quanto à criação, observamos que faz todo sentido usar o termo genérico para Deus *'El* אֵל, pois a criação cósmica, inanimada, não pode estabelecer um relacionamento íntimo com YHWH (יְהוָה), o que só pode acontecer com aqueles que invocam seu santo nome, nome que fora revelado nas Escrituras ao povo de Israel. O mesmo argumento se estende ao estrangeiro. O termo *'El* אֵל se encaixa melhor quando nos referimos aos povos gentílicos uma vez que a revelação dos céus através do *kavam* קַוָּם celestial não revela YHWH como a Torah o faz, mas revela que existe um Deus criador. Daí, entendemos o porquê do autor usar o termo *'El* אֵל em vez do termo YHWH na primeira parte do Sl 19. Na manifestação do *kavam* קַוָּם por toda a terra e no extremo do mundo בְּכָל־הָאָרֶץ e וּבִקְצֵה תֵבֵל, os povos com outras línguas e culturas entenderiam que haveria de existir um criador por detrás de toda a criação. Não compreenderiam o seu nome pessoal, o qual só é revelado através da manifestação da Torah. Mas, entenderiam que se tratava de um *'El* אֵל, nome muito comum entre os povos semíticos. Na linha de raciocínio do autor, não caberia usar, portanto, o termo YHWH (יְהוָה) na primeira parte do Sl 19, porque seria incongruente. Portanto, a compreensão do uso de *'El* אֵל na explanação discursiva contribui para a integridade da unidade textual. Isto é, de não se tratar o Sl 19 como duas composições (ou mais), de diferentes épocas que foram unidas posteriormente para um propósito provavelmente litúrgico, mas de uma composição única e muito bem pensada pelo autor com elementos retóricos que encadeiam sua coesão e coerência textual. Usar o argumento do termo *'El* אֵל na primeira parte como um indício de um texto de origem canaanita, por exemplo, e usar o termo YHWH (יְהוָה) na segunda parte, como indício de um texto mais tardio, é desconsiderar a ideia discursiva que o texto propõe.

v. 3a e b: יַבִּיעַ e יְחַוֶּה. Os verbos יַבִּיעַ "transmite" e יְחַוֶּה "revela", no v.3, estão no *yiqtol* e são, tradicionalmente, chamados de incompletos ou imperfeitos pelos gramáticos. Embora sejam associados, por via de regra, ao tempo futuro, assumem o tempo presente com modo habitual porque seu contexto imediato anterior exige a ideia de continuidade. Primeiramente, por conter as expressões יוֹם לְיוֹם "um dia para (outro) dia" e וְלַיְלָה לְלַיְלָה e "uma noite para (outra) noite", como marcadores performáticos de repetição. A intenção do autor seria declarar

198 ARAÚJO, R. G., Gramática do Aramaico Bíblico, p. 241-242.

algo do tipo: um dia transmitindo ao outro e uma noite revelando à outra. Ademais, os verbos do v.2 estão no particípio: מְסַפְּרִים "narram "e מַגִּיד "anuncia" e eles encabeçam o verso poético em que estão os verbos "transmite" e "revela" do v.3, construindo assim uma ideia conjunta de que os céus e o firmamento, personagens espaciais, como o dia e a noite, personagens temporais, mantêm uma prática contínua de proclamação da glória de Deus. No que tange ao uso temporal no presente, o imperfeito caracteriza uma ação incompleta, que continua no presente. Expressa uma ação nascente e em progresso de realização e evolução, mas não acabada. Neste mesmo pensamento, Lambdin concorda que o imperfeito pode ter "ação habitual ou costumeira" e que o uso do tempo "não é explícito e deve ser obtido do contexto no qual o verbo aparece"[199]. Niccacci afirma que "a poesia de Ugarit revelou claramente um *yiqtol* como forma narrativa do passado; a mesma forma é usada também para o presente e para o futuro: é, por conseguinte, intemporal"[200]. Ele complementa que o "fenômeno também aparece na poesia arcaica do Pentateuco (por exemplo, Gn 49; Ex 15; Nm 23-24 [...] e alguns salmos (por exemplo: 18; 29; 78), onde *yiqtol*, mesmo sem ser precedido por *waw*, geralmente é usado para qualquer 'tempo', inclusive para o passado"[201]. Gesenius registra que o "imperfeito, em oposição ao perfeito, representa ações, eventos ou estados que são considerados pelo falante a qualquer momento como ainda em andamento, ou em processo de realização, ou mesmo ocorrendo"[202].

v. 5c: אֹהֶל. O termo *'ohel* אֹהֶל pode ser traduzido por "tenda" ou por "tabernáculo". A ideia de "tenda" refere-se mais às armações construídas para habitação pessoal. Já o uso de "tabernáculo" é mais voltado para fins religiosos, sacrificiais, quando o povo de Israel passou a viver uma vida comunitária de serviço a Deus. A tradução mais adequada é para a ideia de uma morada para o sol e não de um tabernáculo religioso. Neste sentido, o Sl 19,5 também faz eco com Is 40,22, o qual usa o mesmo termo "tenda" אֹהֶל em associação aos céus. No caso de Is 40, 22, o uso do termo "tenda" nos ajuda a entender melhor o termo "linha" קָוcomo elemento estilístico do autor. A construção poética de Is 40,22 remonta à ideia de que Deus estendeu uma tenda (sentido simbólico para os céus), a fim de que o sol tivesse um local para habitar. O autor se vale de dois termos simbólicos para descrever estilisticamente aspectos dos céus[203]. A construção que ele faz com "tenda" legitima em certa medida a construção do uso de "linha". Esta paridade ilustrativa ratifica o uso de ambos como elementos poéticos procedentes do autor. No Sl 104,2, apesar de usar outro termo hebraico similar a אֹהֶל "tenda", também traz a mesma correlação simbólica com os céus: "envolto em luz como num manto, estendendo os céus como tenda (כַּיְרִיעָה "como tenda")".

199 LAMBDIN, T. O. Gramática do Hebraico Bíblico, p. 134.
200 NICCACCI, A. Sintaxis del Hebreo Bíblico, p. 174.
201 NICCACCI, A. Sintaxis del Hebreo Bíblico, p. 174.
202 GESENIUS, W. Hebrew Grammar, p. 313.
203 RAVASI, G., Il Libro dei Salmi (Vol I -1-50), p. 353.

v. 8a: תְּמִימָה. O vocábulo *tᵉmimah* תְּמִימָה "perfeita" (8a) tem a mesma raiz que אֵיתָם *'eᵢtām* "serei íntegro" (14b). Ambos têm a ideia de completude, inteireza, que produz o sentido de perfeito e íntegro, algo que não está em falta de... Por conseguinte, o termo compõe bem a ideia adjetiva que inicia as seis sentenças centrais a respeito da Torah. Por um lado, ratifica que a Torah é perfeita em seus ensinamentos, propósitos e princípios e, por outro, a construção do centro elaborada pelo salmista nos remete a ideia de simetria, perfeição, completude: seis declarações sintaticamente alinhadas representando assim a perfeição da Torah. Constatamos então: o conteúdo (a Torah) e a forma (estrutura de paralelismos centrais) andando juntos na segmentação da lógica do poema! Ademais, o termo é frequentemente usado para ofertas e sacrifícios que deveriam ser apresentados "sem nenhum defeito", como vemos em Lv 4,32 "Se for uma ovelha que desejar trazer como oferenda para o sacrifício, trará uma fêmea sem defeito (תְּמִימָה)" e Nm 19,2 "Eis um estatuto da Lei que Iahweh prescreve. Fala aos israelitas. Que tragam a ti uma novilha vermelha sem defeito (תְּמִימָה) e perfeita e que não tenha ainda sido submetida ao jugo." Logo, o sentido de אֵיתָם *'eitām* "serei íntegro" fica mais claro quando entendemos a luz do termo *tᵉmimah* תְּמִימָה da Torah. O discernimento do pecado era resultado da compreensão da *Torah*. Não se trata apenas de uma correlação de termos de lexicalidade congênere que coincidentemente foram colocados no texto. Mas, que uma vida "íntegra" é resultado de uma vida pautada na perfeição da *Torah*. Aquele que guarda seus ensinamentos é advertido por eles e consequentemente os deseja tanto que se põe em uma vida de submissão e penitência a Deus. A *tᵉmimah* תְּמִימָה da *Torah* é a fonte do אֵיתָם *'eitām*, "serei íntegro", do servo penitente!

v. 8b: פֶּתִי. Vocábulo com tradução "simples" *petî* פֶּתִי, possui uma correspondência com o salmo 119,30: "A descoberta das tuas palavras ilumina, e traz discernimento aos simples (פְּתָיִים plural)". Traz a ideia de uma pessoa inexperiente, tola, que é carente de sabedoria. É justamente a condição daquele que desconhece a Torah. Por isso, um termo relevante dentro de uma proposta pedagógica[204] na qual se requer enfatizar à Torah. Em outras palavras, o Sl 19 declara que a Torah é suficiente para tornar o "simples", "tolo", em uma pessoa sábia. Em reforço ao conceito do termo, *petî* פֶּתִי é bastante usado no livro de provérbios (livro que aponta para sabedoria) e com os mesmos significados. Em Pr 1,4, quando inicia o livro, encontramos: "para ensinar sagacidade aos ingênuos (פְּתָאִים forma plural variada), conhecimento e reflexão ao jovem". Segundo Harris, "descreve a pessoa ingênua (e não aquela com perturbações mentais) de Provérbios, a qual deve ser bem ensinada, visto que o imaturo acredita em toda e qualquer coisa"[205].

204 Se considerarmos como um poema de "reterritorialização" dos fundamentos religiosos e judaicos para um povo que volta às suas origens em um período pós-exílico.

205 HARRIS, R. L., פתי, p.1249. O autor cita o texto de Pr 14,15: "O ingênuo (פֶּתִי) acredita em tudo o que dizem, o homem sagaz discerne seus passos." A raiz da palavra tem o sentido de "ser aberto", "ser espaçoso" em referência à pessoa "simples", ingênua que é aberta a todo o tipo de ludibriação, por falta de maturidade, discernimento, sabedoria.

Pr 9 utiliza o termo "simples" (sendo melhor traduzido por "tolo") como um elemento central, colocando-o nos dois refrões tanto da primeira parte (que corresponde à sabedoria, personagem personificada pelo autor) quanto da segunda (que corresponde à "mulher de insensatez", uma personificação para a "insensatez"). Em Pr 9, o primeiro refrão acerca da "Sabedoria" (חָכְמוֹת usado no v.1), aparece nos vv.4-8 (tolo e tolice), e o segundo refrão acerca da "mulher de insensatez" [206](אֵשֶׁת כְּסִילוּת, v.13) nos vv.16-18 (tolo).

v. 11a e b: פַּז e נֹפֶת. Os termos פַּז *pāz* "ouro puro (refinado)" e נֹפֶת *nōfet* "mel que escorre (dos favos)" são usados de forma comparativa tanto no momento em que o autor menciona ser a Torah mais desejável "que o ouro muito refinado" e "mais doce que o destilar dos favos" (como a grande recompensa עֵקֶב רָב mencionada no v.12b), quanto no momento em que propõe comparação com seus antecedentes "ouro" זָהָב e "mel" דְּבַשׁ, os quais estariam na condição de melhor metal e melhor especiaria. A construção é notável. O salmista declara que a Torah está mais elevada do que ouro e do que o mel, aliás, ele reescreve, como se corrigisse intencionalmente, fazendo menção de que a Torah seria mais valiosa "do que o ouro muito refinado" e "mais doce (agradável) do que o próprio destilar dos favos", quando é extraído o seu licor. Deve-se mencionar que o vocábulo "muito" רָב é usado com a ideia de intensificador mais do que quantificador do termo "refinado" פַּז. Porque o paralelismo no v.11a-b revoga mais o caráter e a qualidade dos elementos ("ouro" e "mel") do que a quantidade deles. Não se tratava de muito mel, mas do mel puro, daquele que é destilado nos favos. Logo, o ouro mais desejável é o ouro muito puro, o que é muito refinado, sem os metais ou impurezas que lhe diminuam o valor. Nesta perspectiva, faz mais sentido entender que os ensinamentos da Torah são mais desejáveis que o ouro muito refinado e são mais doces que o mel que é destilado nos favos. Além disso, o texto é um eco com Provérbios 8,19 onde encontramos: "Meu fruto é melhor que o ouro (חָרוּץ outro termo referente a "ouro"), que o ouro puro (פָּז), o meu lucro vale mais que a prata de lei.". As semelhanças de termos e expressões dos Provérbios autenticam o sentido poético nos dois livros correlacionados.

v. 14c: וְנִקֵּיתִי. Termo da raiz verbal *naqāh* נקה no *nifal*[207] com tradução de "ser/estar livre", "ser/estar absolvido (isento)" conjugado na 1ª pessoa do singular do perfeito[208]: "e estarei absolvido". O vocábulo é apresentado em sua linha

206 A Bíblia de Jerusalém traduziu por "Senhora Insensatez" no v.1. Deve-se dizer que o paralelo na linha poética seguinte usa justamente o termo "tolo" ("simples") no feminino (פְּתַיּוּת) declarando assim que a insensatez é tola.
207 Um dos modos verbais com conotação médio-passivo podendo assumir comportamento passivo incompleto (como na voz passiva do verbo ler: "foi lido"), passivo sintético (como na expressão: a janela "se rompeu"), reflexivo (como no verbo redimir: ele "se redimiu"), resultativo (como no exemplo do verbo abrir: "estar aberto"). (LAMBDIN, T. O., Gramática do Hebraico Bíblico, p. 218-220). A opção de tradução do modo Nifal do verbo naqāh נקה é pelo modo resultativo uma vez que o sentido lexical e o discursivo aceitam melhor o modo resultativo.
208 Os tempos verbais no texto hebraico bíblico apresentam uma noção aspectual mais do que temporal. Para compreensão melhor acerca dos conceitos de perfectividade e imperfectividade, conferir COMRIE, B., Aspect, p. 26-40.

poética posposto à conjunção *vav* (como se vê: וְ + נִקֵּיתִי). Esta estrutura, tanto em prosa quanto em poesia, altera o aspecto temporal do verbo, que, neste caso, tinha a ideia de perfectividade (ação completa que pode ser traduzida com o sentido de passado) e agora, com a inserção da cópula, tem a ideia de imperfectividade (ação inacabada que pode ser traduzida com ideia de futuro). Mais especificamente, o termo sem a conjunção tem a tradução de "fui absolvido". Porém, o termo com a presença da conjunção passa a ter a tradução de "e estarei absolvido". O fino detalhe é que esta alteração morfo-sintática aparece unicamente no poema justamente quando o autor menciona que a sorte do servo penitente seria mudada com a absolvição de YHWH. O salmista reforça a ideia de absolvição com a alteração que o *vav* ocasiona ao aspecto temporal do verbo[209]. Como se indicasse nas entrelinhas: "Vejam! A sorte do pecador foi alterada como o verbo é alterado pela conjunção". Que escrita talentosa! Obra de um escritor refinado! Mais uma vez, a forma a serviço do sentido da mensagem. Estas riquezas de detalhes sugerem ser o texto correspondente a um período em que a literatura e a reflexão teológica estariam bem mais desenvolvidas e valorizadas.

8. Paralelismos por totalidades

Observa-se que o Sl 19 tem vários paralelismos que entrelaçam totalidades, o que assegura uma evidência a respeito da sua unidade textual: "céus e firmamento" (todo o cosmos)[210]; "dia e noite" (todo tempo); "dito, palavras e voz" (toda linguagem humana); "em toda terra", extensão criada, e "extremo do mundo", extensão habitada (todas as pessoas e lugares); "Instrução, testemunho, preceitos, mandamento, temor e julgamentos" (toda sabedoria revelada, a Torah); "Ouro" e "o muito refinado", melhor riqueza ou o melhor metal; "mel" e "o destilar dos favos", melhor especiaria (maior recompensa) "erros, ocultos e arrogâncias" (toda transgressão); "dizeres", falar público e "meditação", falar introspectivo, (toda manifestação humana) "boca", órgão exterior e "coração", órgão interior (todo ser).

Então vejamos mais detalhadamente. Apesar dos céus e firmamento estarem em posição paralela no v.1 como porta de entrada do poema e terem estrita relação conforme Gn 1,8 ("e Deus chamou ao firmamento (רָקִיעַ) céu (שָׁמָיִם)".), há um contraste sutil que pode parecer velado em uma primeira vista sendo notado apenas no uso do termo em outras passagens na qual o corpo semântico de céus

209 Sobre os tipos temporais do verbo hebraico (BENNER, J. A., The Ancient Hebrew Lexicon of the Bible, p. 37-38).

210 A presença dos termos "terra" (v.5a) e "mundo" (v.5b) demonstram um contraste entre "céu" (v.2a) e "firmamento" (v.2b), sendo, em um plano maior, um arranjo de merisma envolvendo toda a glória de Deus. Esta correlação contrastante remonta ao merisma de Gn 1,1 (recorrente em inúmeras passagens bíblicas como: 1Rs 8,27; Sl 73,25; Is 66,1) onde se vê toda a criação resumida em "céu" e "terra" e, segundo Arnold, este "merisma semítico "os céus e a terra" (v.1) enfatiza que Deus é responsável por todos os fenômenos cósmicos." (ARNOLD, B. T., Genesis, p. 36).

(שָׁמַיִם) é mais extenso e religioso[211] enquanto o termo firmamento (רָקִיעַ) teria um sentido mais restrito e compreendido pela imensidão dos céus sendo chamado em Gn 1,15 de "firmamento do céu"[212]. A intenção do autor é quantificar a grandeza da criação cósmica ao adicionar os dois termos em paralelo com o intuito de uma construção total em relação aos céus. Neste sentido, um completa o outro não apenas sendo um mesmo referencial semântico ou tendo relação de sinonímia, mas uma composição em que se deixa claro toda a criação cósmica. Os termos dia e noite em parelha poética tem o propósito de designar todo o tempo. Conjuntamente, reforçam a manifestação dos astros que lhes compõe, isto é, o sol pelo dia e a lua e as constelações estrelares pela noite.

A menção dos vocábulos "dito, palavras e voz" tem um requinte bem especial. A construção linear destes três termos significa que os céus não transmitem a mensagem da glória de Deus em linguagem humana, mas de forma universal através do exercício da contemplação intuitiva de seus constantes movimentos cósmicos. Um ouvir vendo. O autor inicia com o termo "dito". Refere-se a uma mensagem mais articulada, pensada, racionalmente construída no uso de um vernáculo próprio. Neste sentido, é uma produção a nível discursivo e pragmático resultado da cognição humana. Em seguida, "palavras". Estariam em um segmento mais limitado, vocabular, lexical, semântico, seriam vocábulos soltos sem unidades sintáticas maiores, isto é, sem sintagmas nominais, sem frases, sem versos, sem textos. Por fim, o salmista usa o termo "voz", que seria uma última instância de semelhança à linguagem humana. Seria apenas a expressão fonética, talvez fonológica em algum sentido, porém, sem discurso, sem palavras. Apenas a emissão sonora, um ruído, um som, um gemido. Neste sentido, "dito, palavras e voz" correspondem a toda linguagem humana[213].

Adiante, outro composto estilístico está no uso das expressões "em toda terra" e "extremo do mundo". A ideia, embora revele uma sinonímia própria no uso dos termos "terra" e "mundo", o que acontece em outros textos da Bíblia, a exemplo do Sl 89,12: "Teu é o céu, e a terra (אֶרֶץ) te pertence, fundaste o mundo (תֵּבֵל) e o que nele existe", e no uso dos termos "em toda" e "extremo" como correlatos, é possível pensar em uma complementaridade que leva a uma

211 Dt 10,14: "Vê: é a Iahweh teu Deus que pertencem os céus e os céus dos céus, a terra e tudo o que nela existe". Na nota de rodapé da Bíblia de Jerusalém encontramos: "Esta circunlocução expressa o superlativo em hebraico. Os 'céus dos céus' são os céus mais elevados".

212 CANNUYER, C., Céu. In: DICIONÁRIO ENCICLOPÉDICO DA BÍBLIA, p. 300.

213 Esta tripartição na escrita de um autor tão erudito nos faz pensar que, em sua época e em sua região, esta seria presumivelmente a organização da gramática da língua: o conceito de texto articulado, a sintaxe através do termo "dito"; o conceito vocabular, das raízes lexicais através do termo "palavras"; o conceito fonético e fonológico com o termo "voz" que pode ser traduzido por "som". A fonética trata mais da expressão sonora sem simbolismo de significado, isto é, o "som" de cada fonema ou ambiente linguístico, como acontece com o "s" ao final das palavras que pode assumir, no português, sons variados: como "z" (entre vogais), som como "x" (português carioca), "ss" (português de São Paulo) e daí por diante. Já a fonologia, estuda os sentidos que se estabelece em uma língua através dos sons, como exemplo, no português, o "s" (que não está no radical da palavra) ao final de substantivos traz a ideia geralmente de pluralidade.

totalidade. "Terra" como expressão de "território" e "mundo" como expressão de "habitação"[214], "em toda" como expressão de qualquer local, perto ou distante, e "extremo" como designação longínqua, além dos limites esperados. Sendo assim, há um uso de totalidade: em todo território e em toda nação, seja próximo ou distante.

O autor trabalha a ideia da perfeição da Torah fazendo uso de seis declarações. Para designar outros nomes relativos à Torah, o autor menciona: "Instrução" (a própria Torah); "Testemunho"; "Preceitos"; "Mandamento"; "Temor"; "Julgamentos". A ideia é abranger termos semelhantes aos do Sl 119, bem como estabelecer a concepção de toda sabedoria revelada: a Torah. Porque cada termo é um acréscimo semântico a respeito da Torah: como Palavra divina que expressa sabedoria, justiça, verdade, retidão etc.

A seguir, o salmista compara implicitamente a Torah como sendo mais desejável do que o ouro e do que o ouro muito fino[215]. A tradução também cabe a ideia de quantidade. Porém, pelo paralelismo e pela predicação do termo desejável e doce, a ideia é mais qualificativa do que quantitativa. Isto é, a Torah é mais desejável do que o ouro muito fino, a maior riqueza. Também é dito que a Torah é mais doce do que o mel e o licor dos favos. Sua intenção é inculcar a ideia de que os mandamentos de YHWH são suaves, saborosos, agradáveis mais do que a melhor especiaria. Sendo assim, guardar a Torah é a maior recompensa que alguém pode ter.

Outro destaque é quanto aos termos "erros, ocultos e arrogâncias". Aqui fica evidente a elaboração de complementariedade com relação ao pecado. A ideia é mencionar os pecados ocultos, que escondemos ou que não lembramos e os que são cometidos arrogantemente, que não temos nenhum pudor de escondê-los. O salmista suplica a Deus para que fosse livre de todos!

Por fim, a última composição de totalidade é o com relação aos dizeres e meditação bem como à boca e ao coração. Unimos por estarem em estado de correspondência direta. Neste encadeamento, vemos a totalidade do ser e do expressar. O salmista declara que, com palavras (expressões públicas) e com a meditação (expressão interior), ele queria agradar e servir a Deus. Associa aos lábios (órgão externo do corpo) as palavras e associa ao coração (órgão interno) o meditar (sussurrar da alma). O salmista deseja que todo o seu ser, íntimo e exterior, seja para a benevolência de YHWH. Desta forma, encontramos mais um indício de unidade textual na forma em que se apresentam estes paralelismos de totalidade do Sl 19, indicando sua inseparável unidade.

---

214 Segundo Harris, é possível identificar o uso de "mundo habitado" para tradução de תֵּבֵל. "Este sentido está mais intimamente ligado ao sentido da raiz. Refere-se ao mundo onde a terra é cultivada. Isso se observa na mensagem de juízo contra o rei da Babilônia" (HARRIS, R. L., Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento, p. 585.). Ele cita Is 13,11: "Punirei o mundo (תֵּבֵל) por causa da sua maldade e os ímpios por causa da sua iniquidade…".

215 RAVASI, G., Il Libro dei Salmi (Vol I -1-50), p. 358.

Considerações finais

Salmo único, supostamente! Por quê? Eis a conclusão... Chegamos, portanto ao desfecho desta jornada exegética no Sl 19, o cântico da Torah. Estudar os salmos do Saltério sempre nos traz riquíssimo aprendizado sobre a cultura, história e teologia da qual o texto faz parte. Porque nos salmos encontramos muitos tesouros e relíquias sobre o passado e impressões das personagens bíblicas bem como dos períodos em que essas viveram dentro da linha histórica de Israel. É um "sítio arqueológico" literário aberto a todos e com artefatos valiosíssimos que esperam ser desenterrados, desempoeirados, restaurados, decifrados e devidamente apresentados ao mundo contemporâneo.

Neste sentido, em vista dos aspectos, reflexões e dados mencionados ao longo do capítulo, partindo de uma abordagem inicial mais geral no uso de pressupostos dos Métodos Histórico-Críticos citados e da crítica textual, prosseguindo avante com uma abordagem acurada aos detalhes retóricos da "tecelagem" literária semítica, e, principalmente, com a mediação, suporte e fundamento da égide metodológica da Análise Retórica Bíblica Semítica, com os princípios e parâmetros gerais que nos habilitam a entender melhor o texto semítico bíblico e decodificar com maior assertividade e precisão os limites demarcatórios das unidades textuais da Bíblia e a escolha adequada da tradução das palavras originais, mesmo as mais complexas e duvidosas, concluímos que a perícope trata-se de uma refinadíssima obra poética unitária, não fragmentada, de alto estilo retórico, com a forma repetidamente usada a serviço da mensagem discursiva e estruturada concentricamente, apontando para um gênero literário laudatório à Torah de YHWH, o que nos faz pensar que, presumivelmente, tenha surgido das mãos de um escritor eruditamente letrado e preocupado com a identidade religiosa de Israel, oriundo de um contexto judaico do período sucessivo ao exílio, quando as tensões do retorno à pátria, especialmente acerca da reconstrução da vida religiosa israelita, impuseram as trocas de sacrifícios e celebrações no Templo pelas meditações da Torah e orações diárias nas sinagogas espalhadas pela nação hebraica.

Primeiramente, trata-se de um texto com estrutura concêntrica. Esta organização apresenta uma diagramação em que três partes são desenvolvidas coerentemente: uma temática em torno dos céus; outra em torno da Torah; e, por fim, em torno do servo que suplica. Criação, Criador e criatura juntos no mesmo poema. As estruturas concêntricas são muito usadas ao longo da Bíblia e o centro recebe um destaque principal. No caso do Sl 19, os trechos estão dispostos em um arranjo quiástico: A- A proclamação dos céus: pela criação inanimada; B- O discernimento de Deus: por qualquer homem na terra; C- O destaque ao Sol: suas duas comparações; Centro- A Torah é perfeita: restaura a alma; C'- Destaque à Torah: suas duas comparações; B'- Discernimento do pecado: apenas pelo servo de YHWH; C'- A proclamação do servo: pela criatura animada. Assim, a

estrutura concêntrica nos indica uma unidade textual entrelaçada, textualizada, encadeada e que foi muito bem elaborada.

Outro fator marcante é acerca do alto estilo retórico que o texto apresenta. Como destaque, citamos alguns recursos usados pelo escritor. O uso dos termos *'El* אֵל (Deus) e YHWH nas partes do Sl 19 de forma bem simétrica: *'El*, na primeira linha do poema, e YHWH seis vezes ao centro e na última linha do poema, em que o salmista eleva um hino ao Deus criador (vv.2-5b) e ao Senhor que deu a Torah a Israel (vv.12-14)[216], pois vê que o criador de tudo é o mesmo Senhor da Torah[217]. *'El*, termo genérico relacionado com a criação cósmica e com a humanidade que habita mesmo nos lugares mais longínquos da terra e que pode entender a existência de um Deus Criador e sustentador de toda a criação. Em contrapartida, YHWH, nome sagrado revelado na Torah, só pode ser compreendido pelo servo de YHWH que zela pelo estudo e meditação da Torah. Esta organização revela uma obra unitária. O termo *kavam* קָוָם, que, além de eco com Jó 38,5 é um caso de paranomásia com o termo antecedente *kolam* קוֹלָם. Trocadilho sutil que faz todo o sentido na linha de raciocínio do autor ao declarar que a linguagem da criação é pelo *kavam* e não pelo *kolam*. Recurso de uma visão literária mais elaborada. O uso da figura de linguagem hipérbato, alteração da estrutura frasal para dar ênfase a alguma palavra (na qual o hebraico antecipa à primeira posição da frase), justamente quando menciona sobre os pecados (erros, ocultos e arrogâncias), indicando estilisticamente como o pecado "desalinha", "desfigura" a vida e toma a frente de Deus no coração do homem.

A utilização única do *vav* conversivo junto do verbo "estarei absolvido" reforçando a ideia de mudança da sorte do salmista (que receberia misericórdia e perdão divinos) em consonância com a mudança do aspecto temporal verbal. A forma em serviço do sentido do texto! Os paralelismos que expressam totalidades ("céus" e "firmamento" toda criação cósmica; "dia e noite" todo tempo; "dito", "palavras" e "som", toda linguagem humana; as seis declarações da Torah, toda instrução divina; "terra", extensão terrestre e "mundo", extensão habitada, toda criatura ou todos os povos; "erros", "ocultas" e "arrogâncias", todo pecado; "dizeres" e "meditar", toda manifestação ou discurso humano; "boca" e "coração", todo o ser). Estas e outras refinadas marcações retóricas expostas neste capítulo nos fazem pensar em um texto único constituído por um autor devidamente erudito e preocupado com as tensões religiosas de seu povo ao ponto de redigir um poema singular com elevado nível retórico, o que seria mais razoável em uma época tardia quando o letramento e as técnicas retóricas da literatura semítica encontravam-se mais avançadas e estabelecidas. Um detalhe importante é o uso

216 MONTI, L., I Salmi: preghiera e vita, p. 250; GALÈS, J., Le Livre des Psaumes. Livre I: I-LXXII, p. 240; WEISER, A., Os Salmos, p. 142; CORBAJOSA, I., Salmos I (Salmos 1-72), p. 112; CRAIGIE, P. C., Psalms 1–50, p. 182; RAVASI, G., Il Libro dei Salmi (Vol I -1-50), p. 359-360.
217 MAYS, J. L., Salmi, p. 116.

de muitos hápax legomenon no desenvolvimento do salmo, reforçando mais uma vez a ideia de um texto "esculpido" em uma época de maior avanço linguístico.

Quanto à temática apresentada nas três partes, possivelmente, trata-se de um texto elaborado debaixo das preocupações do retorno à Pátria, *redire ad patriam*, por influência de Esdras, figura importante na reconstrução religiosa de Israel, após o drástico exílio nas terras da mesopotâmia. Qual seria a finalidade, então, de unir estes três assuntos em um poema só? Por que tratar sobre os céus e sobre o sol como manifestantes da glória de Deus? Por que utilizar a súplica como o viés religioso aceitável para o caminho do perdão divino? Por que centralizar a Torah entre estes dois assuntos distintos? A unidade destas partes nos faz entender que há uma correspondência com o contexto pós-exílico. Todo judeu sabia que foi a idolatria que levou o povo de Israel para Babilônia. Aliás, a nação israelita estava envolta por inúmeros povos politeístas que adoravam o exército dos céus: sol, lua, estrelas, fenômenos naturais como divindades e entidades dotadas de poder.

O tratamento que o autor do Sl 19 dá a toda criação cósmica deixa evidente que há uma intencionalidade em dissocia-la com alguma divindade. Esta marcação de criação que está sujeita e obedece a Deus é intencional e pedagógica. Ademais, a terceira parte é desenvolvida de forma a sustentar a posição de que a súplica penitente era suficiente para receber o perdão divino. Pergunta-se: mas, por que não mencionar os sacrifícios ou o Templo? Por que omiti-los do poema? Provavelmente, porque a época seria tardia, quando o Templo estava ainda destruído e as práticas cerimoniais de oferta e holocausto estavam interrompidas e foram substituídas temporariamente pelas orações e estudo da Torah nas sinagogas. Após o retorno do exílio, as sinagogas ganharam muita força e foram agentes de ensino das leis de Deus em diversas regiões de Israel. Por isso, a centralidade da Torah no poema!

Outra ponderação é que o salmo faz alusão (ecos e citações) a outros textos bíblicos como se valesse deles para sua composição, validando sua mensagem. Por se tratar de um cântico que seria usualmente cantado no contexto religioso litúrgico, é mais razoável pensar que o Sl 19 fez uso de material bíblico já disposto em sua época de origem. Cantam-se os feitos do Senhor!, como se lê igualmente no Sl 77,12-13. Aliás, se o texto é um retorno às origens a fim de reconstituir uma identidade judaica, citar passagens bíblicas já existentes faria todo o sentido com seu propósito. Contudo, não é possível afirmar que todas as citações sejam anteriores ao Sl 19. No entanto, algumas expressões são usadas como se já fossem correntes e populares dentro do contexto bíblico-religioso. Os termos "céus" e "firmamento" são um eco de Gn 1, texto que retrata a criação. O paralelismo nos faz suspeitar que o autor faz referência à Torah pelo uso paralelo dos termos. O Sl 119 é aludido nas seis declarações centrais, que temos no Sl 19. Para cada palavra há uma correspondência: *Instrução* (19,8a; 119,72), *Testemunho* (19,88; 119,88),

Preceitos (19,9a; 119,128), *Mandamento* (19,8b; 119,10), *Temor* (19,10a; 119,38) e *Julgamentos* (19,10b; 119,52)[218].

O texto de Jó também é referido quando trata do termo *kavam* ao registrar *kav* (sem o sufixo de 3ª pessoa plural) como a expansão cósmica criada por Deus. Como mencionado no decurso do capítulo, o detalhamento em Jó 38,4-7 é mais extenso, o que nos sugere ser um texto antecedente. O Sl 23,3 é vinculado quando o poeta usa a expressão "restaura a alma", mesma raiz lexical para a expressão "refrigera a minha alma". Se a intenção do autor é fazer uma exaltação a Torah valendo-se de textos conhecidos, citar uma expressão conhecida de uma obra do rei Davi, reiteraria sua força discursiva. O próprio título do Sl 19 traz uma alusão a Davi, como um salmo davídico. Sendo assim, é possível que Sl 23,3, trata-se de um texto já existente! O texto de Provérbios é destacado quando o autor usa a expressão "simples" פֶּתִי, também traduzido por "tolo" ou "ingênuo".

Pr 9 faz uso do mesmo termo que o Sl 19, em várias passagens, quando faz uma comparação entre a sabedoria e a insensatez. Outro exemplo de correspondência do Sl 119 é a expressão "ouro" e "ouro refinado" em Sl 119,127 (אָהַבְתִּי מִצְוֹתֶיךָ מִזָּהָב וּמִפָּז "amo teus mandamentos mais do que ouro e do que ouro refinado"). Esta expressão é tão reconhecida que em Pr 8,19 também é registrada: פִּרְיִי מֵחָרוּץ וּמִפָּז טוֹב "Meu fruto é melhor que ouro, que o ouro puro...". O termo זָהָב *zahāv*, "ouro", foi trocado por חָרוּץ *ḥarūtz* (também "ouro"). Também no Sl 119,103, há uma alusão à expressão "mais doce do que o mel": "Quão doce ao meu paladar é tua promessa, é mais do que o mel em minha boca!" Igualmente, trata-se de uma expressão mais corrente e é encontrada em Pr 24,13: "Come o mel (דְּבַשׁ), meu filho, porque é bom, o favo (נֹפֶת) de mel é doce ao paladar." Em Is 40, também encontramos correspondência quando se usa a metáfora da "tenda" como habitação dos céus (Is 40,22). Enfim, estas passagens nos fazem concluir que o texto de Sl 19 seja um texto com datação mais posterior.

Portanto, diante destes dados apresentados bem como de toda a construção do capítulo concluímos que o Sl 19 é fruto de um escritor consciente das realidades religiosas conflitantes de sua época e exímio redator semítico com uma extraordinária obra da qual temos o dever hoje de escavar suas minúcias riquezas, alguém que ama a Lei do Senhor e procura viver sua vida cotidiana segundo a Instrução de YHWH, consciente e convicto de que a Torah de YHWH é perfeita e restaura a alma de seus filhos e filhas (Sl 19,8-10), mesmo nos momentos mais difíceis da vida.

Referências bibliográficas

AGOSTINHO, S. *Comentário aos Salmos (Salmos 1-50*), vol. 9/1. São Paulo: Paulus, 1997.
ALONSO SCHÖKEL, L. *Dicionário bíblico hebraico-português*. São Paulo: Paulus, 1997.

218 MONTI, L., I Salmi: preghiera e vita, p. 251-252.

ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C. *Salmos I: Salmos 1-72*. Grande Comentário Bíblico. São Paulo: Paulus, 1996.

ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C. *Salmos II: Salmos 73-150*. Grande Comentário Bíblico. São Paulo: Paulus, 1998.

ALONSO SCHÖKEL, L.; SICRE DIAZ, J. L. *Profetas I: Isaías, Jeremias*. Grande Comentário Bíblico. São Paulo: Paulus, 2018.

APARICIO RODRÍGUEZ, A. *Salmos 1-41*: Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén. Bilbao, Espanha: Descleé De Brouwer S.A., 2005.

ARAÚJO, R. G. *Gramática do aramaico bíblico*. São Paulo: Targumim, 2005.

ARNOLD, B. T. *Genesis*: The New Cambridge Bible Commentary. New York, USA: Cambridge University Press, 2009.

BARRERA, J. T. *A Bíblia Judaica e a Bíblia Cristã*: introdução à história da Bíblia. Petrópolis: Vozes, 1999.

BARTHÉLEMY, D. *Critique Textuelle de l'Ancien Testament*: *Tome 4. Psaumes*. Fribourg, Switzerland. Academic Press: Göttingen, Germany: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.

BEALE, G. K.; CARSON, D. A. *Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2014.

BENNER, J. A. *The Ancient Hebrew Lexicon of the Bible*: Hebrew Letters, Words and Roots Defined Within Their Ancient Cultural Context. EUA: Virtualbookworm.com Publishing, 2005.

BOUZON, E. *O Código de Hammurabi*. Petrópolis: Vozes, 1987.

CAMARA JUNIOR, J. M. *Dicionário de linguística e gramática*: referente à língua portuguesa. 28 ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

CORBAJOSA, I. *Salmos I (Salmos 1-72)*. Madrid: BAC, 2018.

CASTEL, E. *Gran Diccionario de Mitología Egipcia*. Madrid: Aldebarán, 2001.

COMRIE, B. *Aspect: An Introduction to the study of verbal aspect and related problems*. New York: Cambridge University Press, 2001.

CRAIGIE, P. C. *Psalms 1–50.* Vol. 19. Nashville: Nelson Reference & Electronic, 2004.

DICIONÁRIO ENCICLOPÉDICO DA BÍBLIA. São Paulo. Loyola; Paulus; Paulinas; Academia Cristã, 2013.

CANNUYER, C., Céu, p. 299-301.

LAMAIRE, A. Ano, Mês, p. 87-89.

LIPINSKI, É., Cananeu, p. 261-262.

LIPINSKI, É., Contexto vital, p. 321.

LIPINSKI, É., Suméria, p. 1277-1279.

MARGAIN, J., Aparato Crítico, p. 111.

VERMEYLEN, J., Hamurabi, p. 608-609.

WÉNIN, A., Retórica, Análise Estrutural, p. 1160.

ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

FISCHER, A. A. *O texto do Antigo Testamento*. Edição reformulada da Introdução à Bíblia Hebraica de Ernest Würthwein / Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

FRANCISCO, E. F. *Antigo Testamento Interlinear Hebraico-Português*, vol. 4, Escritos. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2020.

GALÈS, J. *Le Livre des Psaumes. Livre I: I-LXXII*, v. I. Paris: Beauchesne, 1936.

GESENIUS, W. *Hebrew Grammar*. New York: Oxford University Press. 1910.

GINGRICH, F. W.; DANKER, F. W. *Shorter Lexicon of the Greek New Testament*. Chicago and London: The University Press, 1983.

GONZAGA, W. A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia. In: MAZZAROLLO, I; FERNANDES, L. A.; CORRÊA LIMA, M. L., *Exegese, Teologia e Pastoral, relações, tensões e desafios.* Rio de Janeiro: PUC-Rio; Santo André: Academia Cristã, 2015, p. 201-235.

GONZAGA, W. O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. *ReBiblica,* Porto Alegre, v. 1, n. 2, p. 155-170.

GONZAGA, W.; SANTOS, A. M., Salmo 1: o portão de entrada para se meditar sobre o caminho dos justos e dos ímpios, *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 50, n. 2. p. 1-17, jul.-dez. 2020 | e-39479. Doi*:* https://doi.org/10.15448/0103-314X.2020.2.39479

GONZAGA, W.; GONÇALVES, E. F. O Salmo 148 analisado à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. *TeoPraxis*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 5-25, jan./jun. 2021. Doi: https://www.doi.org/10.46859/PUCRio.Acad.TeoP.2763-9762

GOTTWALD, N. K. *Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica*. São Paulo: Paulus, 2011.

GOWER, R. *Novo manual dos usos e costumes dos tempos bíblicos*. Rio de Janeiro: CPAD, 2021.

GUNKEL, H. *Introduccion a los Salmos*. Valencia, España. Edicep, 1983.

HARMAN, A. *Salmos*. Comentários do Antigo Testamento. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2011.

HARRIS, R. L. *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo. Vida Nova, 1998.

HOLLADAY, W. L. *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Based upon the Lexical Work of Ludwig Koehler and Walter Baumgartner. Leiden, Boston, Köln. Brill, 2000.

JASTROW, M. *A Dictionary of the Targumim*, the Talmud Babli, and Yerushalmi, and the Midrashic Literature, vol. 2 ל-ת. London, Luzac & Co.: New York, G. P. Putnam's Sons, 1903.

KASPER, W. *Diccionario Enciclopédico de Exegésis y Teología Bíblica*. Tomo 2, I-Z. Barcelona. Herder Editorial, 2011.

KRAUS, H. J. *Los Salmos: Salmos 1-59*, vol. 1. Salamanca: Sígueme, 1993.

LAMBDIN, T. O. *Gramática do Hebraico Bíblico*. São Paulo: Paulus, 2003.

LIMA, M. L. C. *Exegese bíblica*: teoria e prática. São Paulo: Paulinas, 2014.

MEYNET, R. A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia. *Brotéria* 137, p. 391-408, 1993.

MEYNET, R. I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica. *Gregorianum,* v. 77, n.3, p. 403-436, 1996.

MEYNET, R. *L'Analise Retorica*. Brescia: Queriniana, 1992.

MEYNET, R. La retorica biblica. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 65, p. 431-468, mai./ago.2020. Doi: https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.49825

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

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

MAYS, J. L. *Salmi*. Torino: Claudiniana, 2010.

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

NICCACCI, A. *Sintaxis del Hebreo Bíblico*. 2ª edición. Editoral Verbo Divino. Navarra, Espanha, 2002.

ODEN, T. C. (ed.). *Salmos 1-50.* La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Antiguo Testamento 8. Madrid: Ciudad Nueva, 2017.

PEREIRA, R. G. G. *Gramática Fundamental de Egípcio Hieroglífico*: para o estudo do estágio inicial da língua egípcia (de ca. 3000 a 13000 a.C.). Braga, Portugal: Chiado editora, 2016.

RAVASI, G. *Il Libro dei Salmi (Vol I -1-50)*. Commento e Attualizzazione, Bologna: EDB, 1986.

ROGERSON, J. W.; LIEY, J. M. *The Oxford Handbook of Biblical Studies*. New York, USA: Oxford University Press, 2006.

RÖMER, T.; MACCHI, J.; NIHAN, C. *Antigo Testamento: história, escritura e teologia*. São Paulo: Loyola, 2010.

SERRA VIEGAS, A.; GONZAGA, W. Salmo 121: YHWH está sempre a me guardar! Por isso vou cantar! Análise Retórica: tecendo uma "costura" que enlaça e une. *Cuestiones Teológicas*, Medellín, Colômbia, vol. 46 (n.105/106, julio-diciembre 2019, p. 196-222. ISSN: 2389-9980. Doi: https://doi.org/10.18566/cueteo.v46n106.a01

SILVA, C. M. D. *Metodologia de exegese bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2009.

SIMIAN-YOFRE, H. *Metodologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2000.

SKA, J. *O Antigo Testamento*: explicado aos que conhecem pouco ou nada a respeito dele. São Paulo: Paulus, 2015.

STADELMANN, L. I. J. *Os Salmos da Bíblia*. São Paulo: Loyola: Paulinas, 2015.

TOV, E. *A Bíblia Grega e Hebraica*, Ensaios Reunidos sobre a Septuaginta. Rio de Janeiro: BVBooks Editora, 2019.

TOV, E. *Crítica Textual da Bíblia Hebraica*. Rio de Janeiro: BVBooks Editora, 2017.

WALTKE, B. K. *Introdução à sintaxe do hebraico bíblico*. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

WEISER, A. *Os Salmos*. Grande Comentário Bíblico. São Paulo: Paulus, 1994.

WRIGHT, N. T. *Salmos*: contextos históricos, literário e espirituais para resgatar o significado do hinário do antigo Israel. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020.

ZENGER, E. *et al*. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2003.

Capítulo III

Não será abalado o amor confiante nas mãos de YHWH, o Deus de misericórdia
O Salmo 21 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica

Waldecir Gonzaga[1]
Leonardo dos Santos Silveira[2]

Introdução

O livro de Salmos é uma compilação de 150 textos independentes, que possui uma longa história de formação. Em um primeiro momento, cada salmo deve ser lido e estudado como uma unidade literária e, depois, pode ser lido à luz das outras composições. No caso do Sl 21(20: LXX), sua proximidade com o Sl 20 é muito apreciada pelos pesquisadores[3], pois possuem um vocabulário e motivos comuns.

O Sl 21 completa o Sl 20 com a presença do inimigo derrotado, em fuga, destruído, informações estas indicadas no Sl 20 (Sl 20,9), estando muito ligados entre si[4] e "pressupõe uma situação análoga"[5]. Esta poesia é uma petição feita para que a vitória aconteça (Sl 20,4), enquanto que o Sl 21 celebra a vitória já alcançada (21,1-2)[6]. Ambos os salmos contêm a alternância da primeira pessoa do plural e da terceira pessoa do singular (Sl 20,1-4.5; 21,1-12.13). Os dois salmos falam da salvação de YHWH (Sl 20,5; 21,1.5) e do rei escolhido (20,9; 21,1.8)[7].

---

1 Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália) e Pós-Doutorado pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil). Diretor e Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC--Rio. Criador e líder do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: <waldecir@hotmail.com>. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/9171678019364477 e ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-5929-382X

2 Doutor e Mestre em Teologia (Área de Concentração: Teologia Bíblica) pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, RJ, Brasil. Membro do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: <prof.leosansil@gmail.com> Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/0189603895335569 e ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-7305-4286

3 Este texto é parte da parceria nos estudos, discussões e reflexões realizados mensalmente na PUC-Rio, nas atividades do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, constante no CNPq, sob a liderança do Prof. Dr. Waldecir Gonzaga.

4 CORBAJOSA, I., Salmos I (Salmos 1-72), p. 126; APARICIO, A., Salmos 1-41, p. 208; MEYNET, R., Le Psaultier. Premier livre (Ps 1-41), p. 268; RAVASI, G., Il Libro dei Salmi, Volume I (1-50), p. 385.

5 WEISER, A., Os Salmos, p. 152.

6 APARICIO, A., Salmos 1-41, p. 208; MONTI, L., I Salmi: preghiera e vita, p. 266.

7 VANGEMEREN, W.; LONGMAN III, A. T.; GARLAND, D., Psalms, p. 195-196.

Desde as primeiras pesquisas, seu gênero literário tem sido o de um salmo real[8], ou seja, a composição reflete a linguagem e o cerimonial da corte[9]. Tratando-se, portanto, de um salmo real, é coerente que tenha relações com outros classificados da mesma forma[10]. Por exemplo, no Sl 2, encontramos o tema da petição; no Sl 18, os temas da benevolência, da destra de Deus, da presença do inimigo e do arco. Ainda no Sl 18, temos o tema da teofania, que no Sl 21 se acha reduzido; a atividade também do rei desaparece[11]. Os Sl 20-24 contêm duas composições que apresentam o reinado do Messias (Sl 20-21) e duas outras que celebram o reinado de YHWH (Sl 23-24)[12], com o Sl 22 retratando vividamente esses dois reinados[13].

Para a análise do Sl 21, propõe-se o seguinte caminho: a tradução e segmentação do salmo, seguido de notas de crítica textual; a estrutura da poesia; a análise retórica semítica, observando cada versículo e, depois, a relação entre eles; por fim, são apresentadas as considerações finais, que refletem a importância da Análise Retórica Bíblica Semítica para o estudo do Sl 21, método, este, que pode ser aplicado a perícopes e a livros bíblicos inteiros[14].

O método da Análise Retórica Bíblica Semítica tem sido conhecido e divulgado pelos trabalhos do biblista Roland Meynet[15]. Segundo ele, o verso hebraico não obedece às leis da poesia grega ou latina, pois, ao contrário do mundo greco-romano, nenhum tratado de retórica foi composto no mundo bíblico e semítico. Por isso, essa retórica e suas leis tiveram que ser descobertas por pesquisadores. O primeiro a fazer isso foi o professor da universidade de Oxford, Robert Lowth, que, em 1753, descobriu uma obra em que mostra a estrutura distinta do verso hebraico: o *parallelismus membrorum* (paralelismo de membros)[16]. Desde então, o paralelismo dos membros é encontrado nas mais diferentes partes da Bíblia Hebraica e nos textos gregos do Novo Testamento.

---

8 Sobre a leitura de um salmo real e indicações sobre os salmos reais, indicamos a leitura do texto GONZAGA, W.; FURGHESTTI, J. M., Exegese do Salmo 72 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. Um rei que espelha o coração de Deus. p. 315-346; CORBAJOSA, I., Salmos I (Salmos 1-72), p. 125.

9 Segundo Gunkel, pertencem a essa classificação: Sl 2; 18; 20; 21; 45; 72; 101; 132; 144,1-11. Talvez também o Sl 89,47-52. Os estudos de Gunkel nem sempre atestam uma utilização rigorosa dos critérios formais (GUNKEL, H., Introduccion a los Salmos, p. 161).

10 ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos I: Salmos 1-72, p. 349.

11 ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos I: Salmos 1-72, p. 349.

12 Sobre uma proposta de leitura do Sl 24 à luz da Análise Retórica Semítica, indicamos a leitura do texto GONZAGA, W.; BELEM, D. F., Salmo 24: Proposta de solução exegética através da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 386-409.

13 ROBERTSON, O. P., A Estrutura e a Teologia dos Salmos, p. 84.

14 Sobre a aplicação do Método da Análise Retórica Bíblica Semítica a um livro, confira, por exemplo, sua aplicação à inteira Carta aos Gálatas, na obra GONZAGA, W. A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 09-41.

15 Sobre o valor do método e seus passos todos, sugerimos as obras de MEYNET, R., A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia, p. 391-408; MEYNET, R., I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica, p. 403-436; MEYNET, R., La retorica biblica, p. 431-468.

16 MEYNET, R. La retorica bíblica, p. 434.

1. Tradução, segmentação e notas de crítica textual do Salmo 21

A segmentação, a tradução e as notas de crítica textual referentes ao Sl 21 revelam a beleza e a unidade temática do texto deste salmo real. Todo o vocabulário empregado para a construção de sua poesia revela a confiança do salmista nas mãos de Deus[17], como também aparece em outros salmos e textos bíblicos, seja do AT seja do NT. O próprio exercício para segmentar e traduzir um texto bíblico, ajuda na crítica textual, na análise dos verbos e de seus movimentos, nos campos semânticos e elementos retóricos, na estrutura do salmo, bem como em sua compreensão bíblico-teológico-pastoral. Isso pode ser conferido no gráfico a seguir, bem como nos demais tópicos deste texto, que auxiliam igualmente na Análise Retórica Bíblica Semítica proposta para o presente estudo.

Para o dirigente do coro. Salmo de Davi.	1a	לַמְנַצֵּחַ מִזְמוֹר לְדָוִד:
Oh YHWH, em tua força se alegra o rei	2a	יְהוָה בְּעֻזְּךָ יִשְׂמַח־מֶלֶךְ
E em tua salvação como[a] rejubila muito[b]!	2b	וּבִישׁוּעָתְךָ מַה־יָּגִיל מְאֹד:
O desejo de seu coração deste a ele	3a	תַּאֲוַת לִבּוֹ נָתַתָּה לּוֹ
E a petição de seus lábios nada recusaste. Selá[a].	3b	וַאֲרֶשֶׁת שְׂפָתָיו בַּל־מָנַעְתָּ סֶלָה:
Porque tu antecipaste a ele bênçãos de bondade	4a	כִּי־תְקַדְּמֶנּוּ בִּרְכוֹת טוֹב
Tu colocaste em sua cabeça uma coroa de ouro fino.	4b	תָּשִׁית לְרֹאשׁוֹ עֲטֶרֶת פָּז:
A vida[18] ele pediu de ti, tu deste[a] a ele	5a	חַיִּים שָׁאַל מִמְּךָ נָתַתָּה לּוֹ
De longa duração de dias, eternamente e para sempre.	5b	אֹרֶךְ יָמִים עוֹלָם וָעֶד:
Grande *é* a glória dele em tua salvação.	6a	גָּדוֹל כְּבוֹדוֹ בִּישׁוּעָתֶךָ
Esplendor e majestade[a] tu puseste sobre ele.	6b	הוֹד וְהָדָר תְּשַׁוֵּה עָלָיו:
Porque tu colocaste sobre ele bênçãos para sempre[a].	7a	כִּי־תְשִׁיתֵהוּ בְרָכוֹת לָעַד
Tu o fizeste exultar de alegria diante de [b] tua face[19].	7b	תְּחַדֵּהוּ בְשִׂמְחָה אֶת־פָּנֶיךָ:
Porque[20] o rei confia em YHWH.	8a	כִּי־הַמֶּלֶךְ בֹּטֵחַ בַּיהוָה
E no amor[21] do Deus altíssimo nada será abalado.	8b	וּבְחֶסֶד עֶלְיוֹן בַּל־יִמּוֹט:
Encontre tua mão todos os teus inimigos.	9a	תִּמְצָא יָדְךָ לְכָל־אֹיְבֶיךָ
A tua direita encontre[a] os que te odeiam[b].	9b	יְמִינְךָ תִּמְצָא שֹׂנְאֶיךָ:
Tu os colocará como fornalha de fogo[a] para o tempo de tua face.	10a	תְּשִׁיתֵמוֹ כְּתַנּוּר אֵשׁ לְעֵת פָּנֶיךָ
YHWH [b] em sua ira os devorará	10b	יְהוָה בְּאַפּוֹ יְבַלְּעֵם

17 WEISER, A., Os Salmos, p. 152; GALÈS, J., Le Livre des Psaumes. Livre I: I-LXXII, p. 253, p. 254 ; MAYS, J. L., Salmi, p. 121; AGOSTINHO, S., Salmos 1-50. Comentário aos Salmos, p. 189.

18 O substantivo חַיִּים está no absoluto plural: vivos, viventes, vidas. Opta-se aqui pela tradução no singular, pelo fato de que só há uma vida, mas que pode ser preservada em diferentes situações.

19 O termo פָּנָה ("face" ou "semblante") é usado no sentido de manifestação. Significa que a presença de YHWH é uma garantia permanente. Essa presença pode ser suportada pelo homem. FOHRER, G., História da Religião de Israel, p. 219. Segundo Galès, a alegria do rei é porque Deus escrutou suas preces e desejos, como é possível conferir em seu comentário GALÈS, J., Le Livre des Psaumes. Livre I: I-LXXII, p. 253.

20 A partícula כִּי aqui introduz uma oração principal explicativa.

21 Dentre os muitos sentidos de חֶסֶד: misericórdia, lealdade, fidelidade, amor, bondade, benevolência, etc. ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 235. Adota-se aqui a tradução do termo por "amor" ressaltando o compromisso de aliança de YHWH com o rei.

e os consumirá um fogo[b].	10c	וְתֹאכְלֵם אֵשׁ:
Seus frutos da terra exterminará	11a	פִּרְיָמוֹ מֵאֶרֶץ תְּאַבֵּד
E suas sementes dos filhos de Adão.	11b	וְזַרְעָם מִבְּנֵי אָדָם:
Porque se intentarem contra ti o mal,	12a	כִּי־נָטוּ עָלֶיךָ רָעָה
Eles planejarão intriga[a]	12b	חָשְׁבוּ מְזִמָּה
mas nada conseguirão.	12c	בַּל־יוּכֵלוּ:
Porque tu os colocará em fuga.	13a	כִּי תְשִׁיתֵמוֹ שֶׁכֶם
As cordas de teu arco [a] tu apontarás contra a face deles.	13b	בְּמֵיתָרֶיךָ תְּכוֹנָן עַל־פְּנֵיהֶם:
Levanta-te YHWH, em tua força.	14a	רוּמָה יְהוָה בְּעֻזֶּךָ
Cantemos e louvemos o teu poderio[a].	14b	נָשִׁירָה וּנְזַמְּרָה גְּבוּרָתֶךָ:

Notas de crítica textual

***2b*[a]**: no aparato da BHS[22], lê-se que a Septuaginta e a Peshitta omitem a partícula מַה. Procura-se, dessa forma, simplificar o texto que causava dificuldade, porque a eliminação da partícula retira qualquer dúvida se a mesma tem função exclamativa ou interrogativa. Optamos pela permanência da partícula pelo fato dela ser a "*lectio difficilior praestat facilior*", ou seja, uma lição mais difícil prevalece sobre uma mais fácil[23].

***2b*[b]**: o aparato da BHS apresenta uma outra proposta de leitura (*Qere*) de muitos manuscritos para o termo escrito (*Ketiv*) יָגֵיל; então, no lugar se deve ler יָגֵל. Propondo assim uma vocalização diferente que não aparece na Bíblia Hebraica.

***3b*[a]**: a Peshitta omite a palavra סֶלָה.

***5b*[a]**: a Septuaginta e a Peshitta colocam antes uma conjunção copulativa.

***6b*[a]**: o aparato da BHS pede ao leitor que confira a "nota b" do Sl 2,2. Nela se indica que assim está no Códice L, em muitos manuscritos hebraicos medievais e em edições impressas da Bíblia Hebraica.

***7a*[a]**: a Septuaginta e a Peshitta trazem o grego εἰς αἰῶνα αἰῶνος (Sl 20,7 LXX).

***7b*[b]**: a Guenizá do Cairo traz no lugar de אֶת, a palavraמֵאֵת (preposição מִן + preposição אֵת).

9b*[a]*: o aparato da BHS pede ao leitor que confira novamente a "nota b" do Sl 2,2.

9b*[b]*: o aparato da BHS indica que o termo שֹׂנְאֶיךָ recebeu possivelmente a inserção de uma expressão unida por um *maqqēp̄* (־) em 2 manuscritos medievais, na Septuaginta e no Targum de Ônquelos. Essa expressão é לְכָל (preposição + substantivo masculino construto singular + sufixo de 3ª pessoa masculino singular = para todo dele).

22 ELLIGER, K.; RUDOLPH W. (ed.)., Bíblia Hebraica Stuttgartensia (1997).
23 GONZAGA, W. "A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia", p. 221.

10a*[a]*: o aparato da BHS sugere a transposição do *'aṯnaḥ* (֑) de debaixo da palavra אֵשׁ.

10bc*[b-b]*: esse trecho seria uma *glosa*. Seu autor quis explicar a imagem do forno, relacionando-a com a metáfora comum da cólera como fogo que devora e consome[24].

12b*[a]*: poucos manuscritos hebraicos medievais, a Septuaginta (Códice Alexandrino e a recensão de Luciano de Antioquia), Áquila, o Targum de Ônquelos e a Vulgata trazem מזמת.

13b*[a]*: a Guenizá do Cairo traz במתרך.

14b*[a]*: a Guenizá do Cairo e vários manuscritos da Septuaginta trazem גבורתיך.

2. Estrutura do Salmo 21

O Sl 21 é formado, depois do título no v.1, por duas estrofes. A primeira estrofe consiste nos vv.2-8. O primeiro dístico (vv.2-3) trata da bondade divina para com o rei. A bênção divina é explicada com mais detalhes no segundo e no terceiro dísticos. Bênçãos tangíveis de uma coroa de ouro fino e longa duração de dias são mencionadas no segundo dístico (vv.4-5), enquanto as bênçãos intangíveis de esplendor, majestade e alegria são enumeradas no terceiro dístico (vv.6-7)[25]. O refrão segue no v.8, como que uma "terceira antífona"[26], que se inicia com a partícula dêitica כִּי (porque). Ao contrário de todos os três dísticos anteriores, não se dirige à divindade. Em vez disso, com um bicólon de terceira pessoa, objetivamente, ele oferece uma palavra de instrução sobre porque o rei foi assim abençoado: YHWH é o objeto de sua "contínua confiança"[27].

A segunda estrofe encontra-se nos vv.9-14. Sua estrutura é menos evidente, principalmente por causa do trecho final do v.10, que é visto como uma *glosa*. Portanto, os vv.9.11 possivelmente formam um dístico sobre o triunfo do rei sobre seus inimigos[28], e o v.10, que abrange aproximadamente o comprimento de um dístico, inclui a menção da ajuda milagrosa que YHWH oferece ao rei. Consequentemente, vv.9-11 podem ser considerados como um dístico dividido, envolvendo o v.10. O dístico final do salmo (vv.12-13) anuncia que os planos dos inimigos dão em nada, embora o significado do segundo bicólon desse dístico não seja muito claro e dificulte a segmentação.

O refrão final, consistindo de um bicólon (v.14), forma um contraste notável com tudo o que anteriormente apareceu na estrofe. Ele fornece uma conclusão

24 ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos I: Salmos 1-72, p. 351.
25 RAVASI, G., Il Libro dei Salmi, Volume I (1-50), p. 391.
26 CORBAJOSA, I., Salmos I (Salmos 1-72), p. 125.
27 GALÈS, J., Le Livre des Psaumes. Livre I: I-LXXII, p. 253, p. 254.
28 APARICIO, A., Salmos 1-41, p. 211; CORBAJOSA, I., Salmos I (Salmos 1-72), p. 126; MEYNET, R., Le Psaultier. Premier livre (Ps 1-41), p. 269.

apropriada para o poema, pois o v.14 termina com uma petição litúrgica para celebrar a YHWH. Tem-se abaixo uma macroestrutura, que será desenvolvida depois por meio da Análise Retórica Bíblica Semítica.

I – Título (v.1)
II – A benção de YHWH para o rei (vv.2-7);
III **–** Uma confissão de fé [ponto central e transição] (v.8);
IV **–** Súplica por destruição dos inimigos do rei por YHWH (vv.9-13).
V – Um voto de ações de graças futuras (v.14).

A partir da tradução e das informações acerca da estrutura do Sl 21, é possível verificar as falas presentes no mesmo. Num primeiro momento, fala o líder cultual (orante) ou sujeito comunitário[29], nos vv.2-8, que agradece a prosperidade e as petições respondidas que foram motivadas pelo amor de YHWH. Também pode ser o próprio rei que faz uma reflexão. Em um segundo momento, nos vv.9-14, a comunidade (povo) se dirige ao rei expressando a certeza de que YHWH dará triunfo ao rei sobre os inimigos[30]. Neste sentido, o Sl 21 "gira sempre ao redor de um triângulo: povo (salmista), rei e Deus"[31].

Pode-se dizer que YHWH fala no salmo de forma indireta, ou seja, por meio do oráculo da comunidade, do povo, nos vv.9-13. O destinatário, num primeiro momento, é o próprio YHWH. Destacando a relação especial que se dá entre o rei e YHWH, relação esta baseada na confiança por parte do monarca e do apoio total por parte de YHWH: pois "no amor do Deus altíssimo nada será abalado" (v.8b). Depois, nos vv.9-13, a comunidade se volta para o rei e lhe conta um dos efeitos imediatos dessa relação: a vitória sobre os inimigos[32]. Logo, o povo emite um juízo sobre os adversários do rei. Estes seriam também os destinatários desse oráculo.

Neste salmo, fala-se de YHWH, onde os sufixos de 2ª pessoa masculino singular se referem a Ele e perpassam todo o salmo. Uma exceção seria o sufixo de 2ª pessoa masculino singular do v.12, que seria atribuído ao rei. Os sufixos de 3ª pessoa masculino singular se referem ao rei (presentes principalmente na primeira parte do salmo, nos vv.3-7). E os sufixos de 3ª pessoa masculino plural se referem aos adversários do rei, que sofrem as ações de YHWH por meio da ação do rei (vv.10-13). Obviamente eles são mencionados nominalmente, no salmo, como YHWH (Deus altíssimo), rei, inimigos (também chamados "os que te odeiam"). Também temos a menção dos herdeiros dos adversários, denominados de frutos e sementes, no salmo, bem como a menção dos homens descendentes

29 WEISER, A., Os Salmos, p. 152.
30 MEYNET, R., Le Psaultier. Premier livre (Ps 1-41), p. 261-262.
31 CORBAJOSA, I., Salmos I (Salmos 1-72), p. 126.
32 MONTI, L., I Salmi: preghiera e vita, p. 267; WEISER, A., Os Salmos, p. 152; CORBAJOSA, I., Salmos I (Salmos 1-72), p. 128.

dos inimigos com a expressão "filhos de Adão". Por fim, fala-se do povo com aclamação final, no v.14.

YHWH é o causador da salvação (v.2), que assegura o bem-estar do rei, personificando o bem-estar do povo. Os benefícios que são enumerados provêm da Aliança[33], origem da generosidade divina: bênçãos, uma coroa, longa vida, glória, esplendor, majestade, e alegria diante da face dele[34]. Este último seria o melhor, uma relação pessoal com YHWH (v.4-7).

A parte central (v.8) examina a ação fundamental do rei, a confiança em YHWH, que o faz merecedor dos benefícios divinos, o primeiro dos quais, o amor, que confere ao rei a sua firmeza. Os inimigos do rei se opõem ao plano de YHWH (vv.9-13). O povo pede que o rei, que desfruta do favor divino, persiga e aniquile toda a oposição; invocam a força divina e antecipam a certeza da vitória (v.14).

O salmo começa como uma ação de graças pelo que YHWH proporcionou ao rei (vv.2-7), onde aquele que fala menciona a alegria do rei, a resposta aos pedidos do rei, a coroação do rei e o seu pedido por vida[35], quem sabe, em um contexto de "entronização do rei"[36]. Em virtude disso, surge uma confissão de fé (v.8), que ocasionará uma súplica por parte do povo pelo sucesso em proezas militares. Tem-se a descrição de uma batalha militar, onde temos a imagem de YHWH como de um guerreiro. O salmo assume aqui um tom profético, um oráculo de salvação (v.9-13). A declaração da vitória régia faz com que essa liturgia termine com o povo sendo levado à exaltação do próprio YHWH (v.14)[37]. Assim, temos um voto, da parte do povo, que assinala que o salmo assume outro tom, de um novo cântico de ação de graças em que todos entoarão quando YHWH cumprir ou por ter cumprido suas promessas[38].

3. Análise Retórica Bíblica Semítica

3.1 Análise do v.1

1a לְדָוִד מִזְמוֹר	לַמְנַצֵּחַ
1a Para o dirigente do coro	Salmo de Davi.

O termo "para o dirigente do coro" (לַמְנַצֵּחַ) encontra-se em 55 salmos[39]. A expressão "Salmo de Davi" (מִזְמוֹר לְדָוִד) suscita questionamento com relação à

33 WEISER, A., Os Salmos, p. 155; CRAIGIE, P. C., Psalms 1-50, p. 192.
34 ODEN, T. C. (ed.)., Salmos 1-50. La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia, p. 233.
35 WEISER, A., Os Salmos, p. 152.
36 MAYS, J. L., Salmi, p. 121; APARICIO, A., Salmos 1-41, p. 208; RAVASI, G., Il Libro dei Salmi, Volume I (1-50), p. 390.
37 CRAIGIE, P. C., Psalms 1-50, p. 193.
38 Dependendo da interpretação do tempo dos verbos, o que sucede no Sl 21 pode ser uma descrição do passado, uma declaração do estado presente ou um desejo para o futuro (SCHAEFER, K., Psalm, p. 52).
39 O termo encontra-se nos Salmos: 4, 5, 6, 8, 9, 11, 12, 13, 14, 18, 19, 20, 21, 22, 31, 36, 39, 40, 41, 42, 44, 45, 46, 47, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 75, 76, 77, 80, 81, 84, 85, 88, 109, 139, 140; também aparece em Hab 3,19.

tradução da preposição לְ. A forma tradicional é traduzir como "Salmo de Davi", ou seja, como denotação de autoria, mas também é possível ler a preposição como demonstração de assunto (sobre Davi) ou estilo (de acordo com o estilo davídico). Dessa forma, torna-se difícil identificar a função da preposição nos títulos.

3.2 Análise dos vv.2-7

2a	מֶלֶךְ	יִשְׂמַח	בְּעֻזְּךָ	יְהוָה
2b	מְאֹד:	מַה־יָּגֵיל	וּבִישׁוּעָתְךָ	

2a	(Oh!) **YHWH**	*em tua força*	SE ALEGRA	o rei.
2b		*E em tua salvação*,	COMO REJUBILA	MUITO.

No v.2, observa-se um paralelismo bimembre (formado por dois membros paralelos). YHWH aparece no primeiro membro (v.2a), mas fica subtendido no segundo (v.2b). Também o "rei" (מֶלֶךְ) aparece no primeiro membro (v.2a), mas fica subtendido no final do segundo (v.2b). A expressão "em tua força" (בְּעֻזְּךָ) possui relação direta com "e em tua salvação" (וּבִישׁוּעָתְךָ) e "celebra a dependência do rei da força do Senhor"[40]. Esse paralelismo foi reforçado com base em seu uso em 1Sm 2,10; Sl 29,11; 68,28; 89,17, e sendo classificado como sinonímico[41]. Embora outros autores prefiram ver os primeiros versículos como apresentando um paralelismo sintético[42]. No v.2b, o verbo יגל e seus derivados são limitados quase que exclusivamente ao livro de Salmos e nos Profetas. Pessoas são, na maioria das vezes, o sujeito da ação desse verbo. O mesmo exorta alguém a alegrar-se ou simplesmente descreve a expressão de júbilo de uma pessoa[43]. No Sl 21, o motivo do regozijo é YHWH, mais precisamente, a causa ou objeto de alegria é a própria atividade divina, ou seja, a salvação que vem através dele. Galès afirma que "a construção métrica e estrófica do Sl 21conta com um paralelismo de sentido, com grande simplicidade e clareza de distinção", capaz de conduzir o raciocínio do salmista, do início ao fim do salmo[44].

Da mesma forma, o "se alegra" (יִשְׂמַח), do primeiro membro, possui relação direta com "como rejubila muito" (מַה־יָּגֵיל מְאֹד), do segundo membro. No v.2a, o verbo שָׂמַח significa o afeto subjetivo ou sua manifestação externa ou coletiva[45]. Esse verbo e seus derivados enquadram-se em quatro categorias primárias quando empregados teologicamente: a alegria relacionada ao calendário cultual de

40 MAYS, J. L., Salmi, p. 121.
41 DAHHOD, M. S. J., Psalms I: 1-50, p. 131.
42 BRIGGS, C. A., BRIGGS, E. G., A critical and exegetical commentary on the book of Psalms. p. 184.
43 GRISANTI, M. A., גיל, p. 828.
44 GALÈS, J., Le Livre des Psaumes. Livre I: I-LXXII, p. 253, p. 254.
45 ALONSO SCHÖKEL, L.; Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 644.

Israel; o regozijo fundamentado no caráter e na diligência de Deus; a satisfação ou regozijo dos perversos na aflição dos justos[46]; e a feliz antecipação da salvação futura[47]. No caso do Sl 21, seu uso faz parte das muitas exortações para que se alegre em YHWH, indicando a razão dessa alegria: a sua força.

3a		תַּתָּה לֹּו	תַּאֲוַת לִבּוֹ.
3b	:סֶלָה	בַּל־מָנַעְתָּ	וַאֲרֶשֶׁת שְׂפָתָיו.

3a		*O desejo de seu coração*	DESTE A ELE.	
3b		*E a petição de seus lábios*	NADA RECUSASTE	**SELÁ**.

No v.3, observa-se um paralelismo sinonímico bimembre. "O desejo do seu coração (תַּאֲוַת לִבּוֹ) é repetido de forma equivalente com a expressão "e a petição dos seus lábios" (וַאֲרֶשֶׁת שְׂפָתָיו)[48]. O substantivo תַּאֲוָה significa tanto o afeto quanto o seu objeto. Ele aparece no v.3 no construto (תַּאֲוַת), indicando a interioridade por estar unido a "seu coração" (לִבּוֹ). Pode-se considerar que o verbo "dar" (נָתַן) [49]indica que o anseio do salmista foi atendido pela palavra de YHWH. Esse verbo aparece no qal qatal na 2ª pessoa masculino singular também no versículo 5, bem como em outros Salmos (Sl 4,8; 18,41; 39,6; 60,6). O substantivo תַּאֲבָה derivado desse verbo é usado somente no Sl 119,20 em que se fala do desejo ardente do salmista pelos decretos de YHWH que, no final, lhe dão prazer[50].

O substantivo "petição" (אֶרֶשֶׁת) aparece no feminino construto, acompanhado da conjunção waw (וַאֲרֶשֶׁת), e possui o significado de desejo, petição ou pedido. No Sl 21, o termo provavelmente se refere a uma oração, uma súplica a YHWH por auxílio e vitória antes da batalha. Na Bíblia Hebraica, o rei eleito por YHWH tinha o privilégio de orar espontaneamente (1Rs 3,5ss; Sl 2,8; Sl 20,5) e ele também gozava de prerrogativas sacerdotais (Jr 30,21)[51], a exemplo do que foi concedido a Salomão (1Rs 3,3-15)[52].

A expressão "deste a ele" (תַּתָּה לוֹ), no v.3a, é paralela a "não recusaste" (בַּל־מָנַעְתָּ) em 3b. Portanto, aquilo que foi desejado no íntimo, no coração, e depois proferido pelos lábios, foi atendido por YHWH. Liga-se então esse versículo com o de cima.

46 O Sl 1, abrindo o Livro dos Salmos, conduz a uma reflexão sobre o caminho dos justos e o caminho dos pecadores, auxiliando na reflexão e indicando que o caminho para a construção do bem é o do justos e o da prática da justiça. GONZAGA, W; SANTOS, A. M.; Salmo 1: o portão de entrada para se meditar sobre o caminho dos justos e dos ímpios, p. 1-17.
47 GRISANTI, M. A., שָׂמַח, p. 1245.
48 CORBAJOSA, I., Salmos I (Salmos 1-72), p. 126.
49 ALONSO SCHÖKEL, L.; Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 456.
50 TALLEY, D., תַּאֲוָה, p. 1245.
51 KRAUS, H.-J., Los Salmos (Sal 1-59), vol. I. p. 404.
52 MAYS, J. L., Salmi, p. 122.

O termo *Selá*[53] (סֶלָה) aparece no final desse versículo. É um termo técnico litúrgico, que ocorre 71 vezes no livro de Salmos. O Sl 21 é um dos 16 Salmos em que esse termo aparece apenas uma vez[54]. Geralmente ele ocorre após um refrão, após o início ou versículo final de uma estrofe ou no meio de uma estrofe. Em outras palavras, parece marcar o início, meio ou fim de uma estrofe. O número de ocorrências do *Selá* em um salmo não indica o número de estrofes desse salmo[55].

4a	בִּרְכוֹת טוֹב	תְּקַדְּמֶנּוּ	כִּי־
4b	:עֲטֶרֶת פָּז	תָּשִׁית לְרֹאשׁוֹ	

4a	Porque	*tu antecipaste*	**a ele**	BENÇÃOS DE BONDADE.
4b		*Tu colocaste*	**em sua cabeça**	UMA COROA DE OURO FINO.

No v.4, o paralelismo é visto, primeiramente, na relação entre os verbos. No v.4a, o verbo קדם tem o sentido de sair ao encontro de alguém com algo. No *piel,* descreve a ação resultante de se estar em frente ou diante de alguém com algo, no sentido espacial, ou de se estar adiante ou antes, no sentido temporal[56]. Neste último caso, que se aplica ao Sl 21, YHWH encontrará o rei para supri-lo de bênçãos. Estas revelam o fato de que ele tem o privilégio de que suas orações foram ouvidas (v.3). Essas bênçãos podem ser reais ou dinásticas[57].

Portanto, o verbo "antecipar" (קדם) no v.4a é paralelo ao verbo "colocar" (שׁית). Enquanto que "bênçãos de bondade" (בִּרְכוֹת טוֹב) são exemplificadas por meio da "uma coroa de ouro fino" (עֲטֶרֶת פָּז). O substantivo "coroa" (עֲטָרָה), que aparece no construto (עֲטֶרֶת), no v.4b, é usado como metonímia de "governo" e, por extensão natural, a palavra simbolizava honra e dignidade pessoal. Em Israel, a posição de rei provinha de YHWH, como indica o Sl 21. Logo, o governo que não levasse em consideração a autoridade divina perdia legitimidade e desmerecia a importância de seu símbolo[58]. Por causa desse substantivo, alguns deduzem que esse segmento indica que o salmo é uma composição litúrgica acerca de um ritual de coroação[59]. Entretanto, para outros de leitura mais historicista, pode se referir a algo como a coroa do rei dos amonitas capturada por Davi (2Sm 12,30)[60].

Portanto, o salmista começa com uma declaração ampla, afirmando que Deus deu ao rei bênçãos de bondade, enquanto no v.4b ele destaca uma dessas bênçãos, a saber, a realeza, aqui representada por meio de metonímia por uma

53 Sobre o valor do סֶלָה, indicamos conferir a obra CANDIARD, A. סֶלָה dans les psaumes sur une discussion qu'on croyat close, p. 229-251.
54 Os outros Salmos são: Sl 7; 20; 44; 47; 48; 50; 54; 60; 61; 75; 81; 82; 83; 85; 143.
55 RAABE, P., Psalm Structure, p. 180-181.
56 JENSON, P. P., קדם, p. 871.
57 ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos I: salmos 1-72, p. 350.
58 WAY, R. J., עֲטָרָה, p. 385.
59 ANDERSON, A. A., Psalms 1-72, p. 179; CRAIGIE, P. C., Psalms 1-50, p. 189-190.
60 ROSS, A., A Commentary on the Psalms 1-41, p. 513.

coroa de ouro fino. Assim, o rei deve sua realeza a Deus, àquele que é a fonte de toda bênção[61] e "força que conduz à vitória"[62]. Agostinho de Hipona aplica este salmo à realeza de Cristo[63].

5a		נָתַתָּה לּוֹ	שָׁאַל מִמְּךָ	חַיִּים
5b			עוֹלָם וָעֶד:	אֹרֶךְ יָמִים

5a	**A VIDA**	*ele pediu de ti*	TU DESTE A ELE.
5b	**DE LONGA DURAÇÃO**	*de dias*	ETERNAMENTE E PARA SEMPRE.

Um paralelismo pode ser visto no v.5. Os dois segmentos giram em torno da palavra "vidas" (חַיִּים). O verbo שָׁאַל, no v.5a, tem o sentido de informação (perguntar, indagar) ou solicitude (pedir, reclamar)[64]. O pedido pode assumir a forma de algo específico, que, no caso do Sl 21, é a vida, um pedido comum de um monarca que aparece em outros lugares na Bíblia Hebraica (1Rs 3,11.14; Sl 61,7 e 72,17)[65]. Temos aqui o que havia pedido o rei, no v.3.

O resultado da petição encontra-se ainda no primeiro membro (v.5a), com o verbo "dar" (נָתַן). Um rei israelita ou judeu pode ter vida curta, e o v.5a pode se relacionar com esse fato. Pela da expressão, no v.5b, o salmista reforça, por meio de uma hipérbole, a vida dada por YHWH: de longa duração de dias eternamente e para sempre (אֹרֶךְ יָמִים עוֹלָם וָעֶד). Foi por causa da batalha que o salmista pediu por sua vida, significando proteção na batalha contra a morte; mas YHWH foi muito além.

A promessa de vida para sempre era um desejo convencional no Antigo Oriente para um rei (1Rs 1,31). O pedido sugere viver até a plenitude absoluta da duração da vida humana, ao invés de ser cortado no auge[66].

6a	בִּישׁוּעָתֶךָ	כָּבוֹדוֹ	גָּדוֹל
6b	תִּשַּׁוֵּה עָלָיו:	הוֹד וְהָדָר	

6a	**GRANDE É**	*a sua glória*	EM TUA SALVAÇÃO.
6b		*Majestade e esplendor*	TU COLOCASTE SOBRE ELE.

No v.6a o substantivo "glória" (כָּבוֹד), que aparece no construto nesse salmo (כָּבוֹדוֹ), é empregado de três formas na Bíblia Hebraica: no sentido físico de peso, como honra ou glória a nível de relações inter-humanas e, por fim, como honra ou

61 WEISER, A., Os Salmos, p. 154; ODEN, T. C. (ed.)., Salmos 1-50. La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia, p. 236.
62 APARICIO, A., Salmos 1-41, p. 210.
63 AGOSTINHO, S., Salmos 1-50. Comentário aos Salmos, p. 188-190.
64 ALONSO SCHÖKEL, L.; Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 652.
65 KRAUS, H.-J., Los Salmos (Sal 1-59), vol. I. p. 405.
66 GOLDINGAY, J., Psalms 1-41, p. 153. Mais tarde, essa frase passou a ser entendida como uma referência à vida após a morte (SCHAEFER, K., Psalms, p. 51).

glória de Deus. O segundo sentido, o de glória significando riqueza e prestígio, é encontrado em diversas passagens (Gn 31,1; 45,13; Is 10,3; 61,1; Sl 49,17.18)[67]. No Sl 21, ao rei se atribui glória e isso fica claramente visto no v.6b, no qual se afirma: "esplendor e majestade tu puseste sobre ele". A palavra הוֹד significa "majestade, vigor, esplendor"; e a segunda palavra הָדָר é "ornamento, esplendor, honra". As duas palavras são tão próximas que podem estar se referindo a uma coisa só: "honra majestosa". Pode-se ter aqui um caso de hendiadis ou hendíade, que consiste em ligar dois substantivos (ou verbos), com intuito de exprimir uma ideia única.

O verbo שָׁוָה basicamente significa "definir" ou "colocar". Com a preposição (עַל) é usado para falar de uma investidura divina (Sl 89,21). A glória do rei foi "grande" (גָּדוֹל) porque Deus concedeu majestade e esplendor sobre ele; entregando-a depois da batalha. A razão para esta glória é que Deus deu a ele bênçãos e alegrou-o com a sua presença (v.7)[68].

A imagem extraída desse versículo é: o rei, sitiado por inimigos poderosos, emerge vitorioso na batalha com a ajuda de YHWH. Como resultado, ele, de repente, cresce em estatura real, e se torna uma figura de glória e grandeza reais[69]. Portanto, a ajuda de YHWH se manifesta por uma série de fenômenos que formam a prosperidade de um povo e de uma nação, como a grandeza e a firmeza nas cidades, o desenvolvimento cultural, o poder, a atividade política e o poderio militar.

7a	לָעַד	בְּרָכוֹת	תְּשִׁיתֵהוּ	כִּי־
7b	:אֶת־פָּנֶיךָ	בְּשִׂמְחָה	תְּחַדֵּהוּ	

7a	Porque	*tu colocaste*	SOBRE ELE BÊNÇÃOS	**PARA SEMPRE**.
7b		*Tu o fizeste exultar*	DE ALEGRIA	**DIANTE DE TUA FACE**.

No v.7a, o verbo "colocar" (שִׁית) aparece com mais frequência em passagens mais antigas (pré-exílicas), ou que demonstram um estilo poético mais refinado. O fato do termo aparecer poucas vezes nos livros mais recentes (período do Segundo Templo) pode indicar que foi substituído pelo verbo שִׂים, para indicar a ideia de colocação[70]. Chama atenção que no Sl 21 esse verbo aparece quatro vezes (vv.4b.7a.10a.13a). Seus sentidos são de: pôr, colocar, assentar, ordenar, designar, dirigir, determinar e impor. No v.4b, fala-se da ação de YHWH de colocar a coroa de ouro sobre o rei, ou seja, um possível ritual de coroação. No v.7a, fala-se de outra ação de YHWH a favor do rei, a de colocar, pôr bênçãos sobre o rei, que não seriam temporárias, mas para sempre. No v.10a, é mencionada outra ação de YHWH, a de colocar os inimigos do rei na fornalha de fogo. Por fim, no v.13a, há uma outra ação de YHWH sobre os inimigos do rei, a de colocá-los em fuga.

67 JENNI, E.; WESTERMANN, C., Diccionário Teologico Manual del Antiguo Testamento, vol. I. p. 1096.
68 ROSS, A., A Commentary on the Psalms 1-41, p. 513.
69 ALTER, R., The Book of Psalms, p. 157.
70 ALDEN, R. L., שית, p. 101.

Assim, nesse versículo, “colocar” (שׁית) está em paralelo com o verbo presente no segundo membro “encher” (חדה), da mesma forma que as “bênçãos” (בְּרָכָה) colocadas sobre ele, possui paralelo com “de alegria” (בְּשִׂמְחָה). Por fim, se as bênçãos colocadas sobre ele são “para sempre” (לָעַד), paralelamente, a alegria acontece “diante de tua face” (אֶת־פָּנֶיךָ). As bênçãos (v.4a) são para sempre (v.7a) e o que realmente alegra o rei é a bênçãoda face/presença de YHWH.

3.3 Análise do v.8

8a	בַּיהוָה	הַמֶּלֶךְ בֹּטֵחַ	כִּי־
8b	:בַּל־יִמּוֹט	וּבְחֶסֶד עֶלְיוֹן	

8a	Porque	**O REI CONFIA**	*em YHWH*.
8b	e	*no amor do Deus altíssimo*	**NADA SERÁ ABALADO**.

O período é aberto por uma conjunção coordenada: “porque” (כִּי), agindo como ponte entre o que precede e o que se segue. O adjetivo “Deus altíssimo” (עֶלְיוֹן) pode ser mais um nome do que um epíteto, refletindo o uso de *El* para um dos deuses principais da religião Cananéia[71]. O termo aparece 32 vezes na Bíblia Hebraica[72] e em textos poéticos está normalmente em paralelo com YHWH. E em muitos textos עֶלְיוֹן estabelece uma relação entre a criação e o reinado davídico, como em Gn 14 e no Sl 47,2. No Sl 21, o termo possui um paralelo com YHWH no v.8a e ressalta a confiança do rei no amor de YHWH. Estabelece-se então uma estrutura quiástica. Porque o rei confia, ele não será abalado. Confiar no amor do Deus altíssimo é confiar em YHWH.

3.4 Análise dos vv.9-13

9a	לְכָל־אֹיְבֶיךָ	יָדֶךָ	תִּמְצָא.
9b	:שֹׂנְאֶיךָ	תִּמְצָא	יְמִינֶךָ

9a	*Encontre*	**TUA MÃO**	TODOS OS TEUS INIMIGOS.
9b	**A TUA DIREITA**	*encontre*	OS QUE TE ODEIAM.

O v.9 apresenta uma estrutura quiástica formada pela repetição do verbo “encontrar” (מָצָא), no qal yiqtol, terceira pessoa feminino singular no primeiro e no segundo membros. Primeiro, afirma-se que o rei ou YHWH vai “encontrar” todos aqueles que o odeiam e tentam destruí-lo. Enquanto que no v.9a encontrará “tua mão” (יָדֶךָ), no v.9b

71 FRETHEIM, T. E., אֵל, p. 391.

72 Gn 14,18.19.20.22; Nm 24,16; Dt 26.19; 28,1; 32,8; Js 16,5; 1Rs 9,8; 2Cr 7,21; Sl 7,18; 9,3; Sl 21,8; 46,5; 47,3; 57,3; 77,11; 78,17.35.56; 82,6; 83,19; 87,5; 89,28; 91,1.9; 92,2; 97,9; 107,11; Lm 3,35.38.

encontrará "a tua mão direita" (יְמִינְךָ). Nos dois segmentos, "tua mão" e "a tua direita" seriam metonímias para os atos poderosos do rei[73] ou de YHWH. Parte da linguagem sugere mais os atos de YHWH. A "mão direita" ativa dos salmos é geralmente a de YHWH (Sl 18,35; 20,6). Assim, é plausível considerar que o Sl 21 continua a dirigir-se a YHWH[74]. Há uma repetição de ideias na parte final do segmento, pois "a todos os teus inimigos" (לְכָל־אֹיְבֶיךָ) equivale aos "que te odeiam" (שֹׂנְאֶיךָ). A primeira expressão é mais poética, enquanto a segunda, de uso cotidiano[75].

10a	לְעֵת פָּנֶיךָ	כְּתַנּוּר אֵשׁ	תְּשִׁיתֵמוֹ
10b	יְבַלְּעֵם	בְּאַפּוֹ	יְהוָה
10c	:אֵשׁ	וְתֹאכְלֵם	

10a	*Tu os colocará*	**COMO FORNALHA DE FOGO**	PARA O TEMPO DE TUA FACE.
10b	*YHWH*	**EM SUA IRA**	OS DEVORARÁ.
10c	E UM FOGO	**OS CONSUMIRÁ**	

No v.10, temos um segmento trimembro (3 linhas) que tem relação entre si. Uma vez mais temos o uso do verbo יתשׁ. Em seu uso fica subtendido YHWH, que aparece de forma isolada no segundo segmento. Há um paralelo direto da expressão "na fornalha de fogo" com "em sua ira". Na verdade, a primeira expressão oferece um equivalente gráfico para a segunda[76]. Assim, a ordem quiástica dos últimos dois segmentos é a seguinte: o sufixo de dupla função "em sua ira" (וּפַאַבְּ) que carrega para "fogo" (אֵשׁ) o uso figurativo de "devorar" (בָּלַע), para denotar a queda dos inimigos, e a vívida metáfora "como fornalha de fogo" (כְּתַנּוּר אֵשׁ), indicando o julgamento divino, revelam os dons retóricos do salmista[77].

11a	תְּאַבֵּד	מֵאֶרֶץ	פִּרְיָמוֹ
11b		מִבְּנֵי אָדָם:	וְזַרְעָם

11a	SEUS FRUTOS	*do meio da terra*	**EXTERMINARÁ**.
11b	E SUAS SEMENTES	*do meio dos filhos da humanidad*e.	

O paralelismo sinonímico nesse versículo é claro. "Seus frutos" e "suas sementes" correspondem aos descendentes de "todos os seus adversários" ou "dos que te odeiam" do v.9. Logo, posteridade deles será removida no julgamento. Não haverá continuação dos ímpios de geração a geração, pois todos eles serão removidos do "meio da terra" que é paralelo a "do meio dos filhos dos homens".

73 ROSS, A., A Commentary on the Psalms 1-41, p. 517.
74 GOLDINGAY, J., Psalms 1-41, p. 155.
75 GOLDINGAY, J., Psalms 1-41, p. 155.
76 DAHOOD, M. S. J., Psalms I: 1-50, p. 133–134.
77 KUNTZ, J. K., King Triumphant, p. 172.

No v.11b, a expressão "filhos da humanidade" (מִבְּנֵי אָדָם) aparece 32 vezes[78] na Bíblia Hebraica, como uma referência a "humanidade", aos "seres humanos". Também pode ser traduzido como "Filhos de Adão". Uma análise acurada da expressão revela uma referência direta ao rei e seus oficiais, ou seja, ao sistema ou aparelho de governo da cidade ou nação[79]. No caso do Sl 21 e desse versículo, os filhos da humanidade também designam homens específicos, do meio dos quais um juízo de aniquilação, prometido em favor do rei, se estenderá até a destruição completa de todos os descendentes dos inimigos, pois "acabar com a descendência é castigo de delitos passados e prevenção de agressões futuras, castigo sem piedade e sem esperança de conversão[80]" (Is 14,21). Dessa maneira, o oráculo é uma imprecação específica, onde os filhos da humanidade "que conspiram contra o rei devem perder os frutos e a semente, o que pode significar uma imprecação contra-dinástica"[81].

12a	רָעָה	נָטוּ עָלֶיךָ	כִּי־
12b		חָשְׁבוּ מְזִמָּה	
12c	בַּל־יוּכָלוּ׃		

12a	Porque	*se intentarem contra ti*	O MAL.
12b		*Eles planejarão*	INTRIGA**.**
12c			**MAS NADA CONSEGUIRÃO**.

Um paralelismo sinonímico também é claro nesse versículo, seguido com uma conclusão em 12c, que serve de complemento para 12a e 12b. Um paralelo direto há entre o verbo "intentar" (נָטָה) em 12a e o verbo "planejar" (חָשַׁב) em 12b. O verbo חָשַׁב, que aparece aqui no qal qatal, tem o sentido de contar, computar, calcular, avaliar, pensar e planejar. Nos Salmos o sentido muitas vezes expresso é o da descrição dos inimigos do orante, que continuamente procuram "voltar-se contra" ou "planejar contra"[82]. Somente neste salmo e em Na 1,11 o verbo é usado afirmando que os homens idealizam planos malvados contra YHWH e com o acréscimo, neste caso, de que tais planos são totalmente ineficazes[83].

O "mal" (רָעָה) também possui relação direta com "intriga" (מְזִמָּה). O último segmento tem como objetivo enfatizar a inutilidade das ações dos adversários, pois eles não conseguirão ou não alcançarão o que propõem.

78 Dt 32,8; 2Sm 7,14; Sl 11,4; 12,1.8; 14,2; 21,11; 31,20; 36,8; 45,3; 49,3; 53,3; 57,5; 58,2; 62,10; 66,5; 89,48; 90,3; 107,8.15.21.31; 115,16; Pr 8,4.31; 15,11; Is 52,14; Jr 32,19; Ez 31,14; Dn 10,16; Mq 5,6; Jl 1,12.
79 RIBEIRO, O. L. Os "Filhos de Adão" na Bíblia Hebraica, p. 146.
80 ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos I: Salmos 1-72, p. 352.
81 RIBEIRO, O. L. Os "Filhos de Adão" na Bíblia Hebraica, p. 156.
82 Sl 10,2; 35,4.20; 36,5; 41,8; 52,4; 56,6; 140,3.
83 JENNI, E.; WESTERMANN, C., Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento, vol. I, p. 894.

11a	שֶׁכֶם	תְּשִׁיתֵמוֹ	כִּי	
11b	:עַל־פְּנֵיהֶם	תְּכוֹנֵן		בְּמֵיתָרֶיךָ

13a	Porque		*tu os colocará*	**EM FUGA**.
13b		AS CORDAS DE TEU ARCO	*tu apontarás*	**CONTRA A FACE DELES**.

A frase "tu os colocará em fuga" (תְּשִׁיתֵמוֹ שֶׁכֶם), que é um *hapax legomenon*, parece indicar que YHWH fará com que os inimigos se deitem de costas para que o rei coloque os pés em seus pescoços em sinal de conquista, como, por exemplo, em Js 10,24 e no Sl 18,24. Assim, não significa que os inimigos do rei fugiram, mas que foram levados cativos diante do rei, que pôs o pé em seu pescoço (Sl 47,4)[84].

O verbo "apontar" (כוּן), no v.13b, aparece no *polel yiqtol* somente aqui, na Bíblia Hebraica, e o mesmo tem o sentido de "estar preparado". Em muitos textos, este verbo mostra que a desgraça está preparada para cair sobre os ímpios (Jó 18,12; Sl 38,18; Pv 19,29). Tem-se a imagem de um combate onde YHWH porá em fuga todos os seus inimigos e os derribará com tiros de arco. O salmista cria uma ambiguidade para ilustrar que os inimigos do rei são também inimigos de YHWH, e, por isso mesmo, serão por Ele destruídos[85]. A destruição total dos inimigos é descrita usando a terminologia militar típica do antigo Oriente Próximo[86].

O versículo traz a imagem de YHWH como guerreiro, semelhante aos relatos presentes, por exemplo, no livro de Josué (Js 10,10-11), que faz paralelo com um texto da época do rei assírio Sargon II, intitulado de "Cartas para Deus". Nesse texto, a vitória do exército assírio é consequência direta da intervenção da divindade *Adad* sobre os inimigos[87]. O texto de Josué segue a mesma proposta ao mencionar que: "YHWH lançou sobre eles, do céu, enormes pedras, até Azeca, e morreram. Foram mais os que morreram pelo granizo do que pela espada dos israelitas" (Js 10,11b). O salmista expressa uma imagem semelhante, o rei só conseguirá vencer seus adversários se o próprio YHWH participar da batalha[88].

3.5 Análise do v.14

14a	בְּעֻזֶּךָ	יְהוָה	רוּמָה
14b	:גְּבוּרָתֶךָ		נָשִׁירָה וּנְזַמֵּרָה

84 DAHOOD, M. S. J., Psalms I: 1-50, p. 133–134.
85 WEISER, A., Os Salmos, p. 155.
86 PRINSLOO, W. S., The Psalms, p. 381.
87 RÖMER, T., A Chamada História Deuteronomista, p. 88-89.
88 RAVASI, G., Il Libro dei Salmi, Volume I (1-50), p. 392.

14a	**Levanta-te**	YHWH,	EM TUA FORÇA.
14b	**Cantaremos e louvaremos**		O TEU PODERIO.

O último versículo termina com uma petição litúrgica que forma um último paralelismo.

A ordem dada mediante o verbo "levantar" (רום) traz como consequência direta o "cantaremos e louvaremos". A "força" de YHWH tem relação direta com "seu poderio". Eles vão aclamar que ele é a fonte de toda força[89] e "protagonista do salmo: YHWH"[90]; eles vão cantar continuamente de seus grandes feitos, a exemplo do Sl 150, último salmo do Grande Hallel no final do Saltério[91]. Portanto, o salmo termina com a mesma nota que começou – louvando a YHWH por causa de sua demonstração de poder em nome daqueles que confiam nele.

3.6 Proposta de uma estrutura do Salmo 21 à luz da ARBS

O exercício para se segmentar e traduzir, realizado anteriormente, ajuda a perceber os movimentos e os elementos retóricos na estrutura do Sl 21, trazidos da língua de saída, o hebraico, para a língua de chegada, o português. Este é um trabalho que pode ser feito no texto, tanto no hebraico, como no português. O fato de apresentar uma proposta de estrutura na língua portuguesa, facilita a leitura e compreensão inclusive aos não leitores de hebraico. O método da Análise Retórica Bíblica Semítica[92] ajuda a realçar a "figuras" retóricas presentes em todo o texto bíblico, proporcionando colher os "frutos"[93] para se realizar a exegese, em vista de uma melhor e maior compreensão do texto bíblico, respeitando a mentalidade e a cultura do autor sagrado, próprias do mundo semítico.

Ao dirigente [do coro]. Salmo de Davi.

(Oh!) ***YHWH***	EM TUA FORÇA	se alegra o ***rei***
	E em tua salvação	como rejubila muito
O desejo	de seu coração	a ele deste
E a petição	de seus lábios	não recusaste. ***Selá***.
Porque tu antecipaste	ele	de ***bênçãos*** de bondade.
Tu colocaste	sobre a cabeça dele	uma coroa de ouro fino.

89 WEISER, A., Os Salmos, p. 153; AGOSTINHO, S., Salmos 1-50. Comentário aos Salmos, p. 180.
90 APARICIO, A., Salmos 1-41, p. 212.
91 GONZAGA, W. O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 155-170.
92 MEYNET, R., A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia, p. 391-408; MEYNET, R., La retorica biblica, p. 431-468.
93 MEYNET, R., I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica, p. 403-436.

A vida que ele te pediu tu deste a ele
De longa duração de dias permanente e para sempre.

Grande *é* a sua glória em tua salvação.
Esplendor e majestade tu colocaste sobre ele.

Porque tu colocaste *sobre* ele ***bênçãos*** para sempre.
Tu o fizeste exultar de alegria diante de tua face.

Porque o ***rei*** confia em ***YHWH***.
E na fidelidade do DEUS ALTÍSSIMO nada será abalado.
Que encontre tua mão todos os teus inimigos.
Que a tua direita encontrará os que te odeiam.

Tu os colocará como fornalha de fogo para o tempo de tua face
YHWH em sua ira os devorará
e os consumirá com fogo.

Seus frutos do meio da terra exterminarás.
E suas sementes do meio dos filhos da humanidade.

Porque eles intentarão contra ti um mal.
Eles planejarão intriga
mas não conseguirão.

Porque tu os colocará *em* fuga.
As cordas de teu arco tu apontarás contra a face deles.

Levanta-te ***YHWH***, EM TUA FORÇA.
Cantaremos e louvaremos o teu poderio.

A frase no v.2a "YHWH, em tua força" (יֱהוָה בְּעֻזֶּךָ), aparece novamente no v.14a criando uma *inclusio*[94] que molda o poema. Outras repetições se destacam: YHWH e o rei se juntam nos vv.2.8, a salvação é fonte de alegria e honra nos vv.2.6 e as bênçãos são boas e duradouras nos vv.4.7. Há quatorze ações de YHWH no salmo, sendo oito na primeira parte e seis na segunda.

Nos vv.2-3 do salmo, a gradação de um membro a outro e de um versículo ao outro, em cada dístico, é inegável: "salvação" é mais forte do que "força" e "como rejubila muito" é mais forte do que "se alegra"; da mesma forma, "a

94 *Inclusio* é um recurso literário que se baseia em um princípio concêntrico, ou seja, na criação de uma estrutura pelo agrupamento de materiais (palavras ou expressões) similares no início e no fim de uma divisão.

petição de seus lábios" é algo mais do que "o desejo de seu coração" – é o desejo que se torna ato. Se, em certos casos, não parece à primeira vista que o significado muda, um exame mais aprofundado não deixará de revelar alguma diferença no significado e, na maioria dos casos, uma gradação indiscutível[95]. O soberano e seu povo reagem diante dos atributos de YHWH e isso pode ser visto na parte inicial, no meio e no fim do salmo:

	Atributo divino	***Reação***
v.2	Força, salvação	O rei se alegra
v.8	Amor	O rei confia e não será abalado
v.14	Força, poder	A assembleia canta

Considerações finais

Durante muito tempo, o estudo dos Salmos esteve ligado particularmente aos aspectos diacrônicos de sua composição. Mas, desde a década de 70 houve uma mudança de paradigmas, pois os livros da Bíblia, incluindo os Salmos, passaram a ser lidos como textos, isto é, como entidades literárias e conjuntos canônicos, a partir de uma ótica sincrônica. Abordagens literárias e estruturais estão cooperando significativamente para novos olhares sobre os textos.

No caso específico desse artigo, a Análise Retórica Bíblica Semítica (ARBS) foi o caminho proposto para suscitar novos olhares sobre o Sl 21. Os procedimentos desse método foram propostos por Roland Meynet, respeitado pesquisador bíblico que publicou diversas obras sobre o assunto. Mesmo com sua experiência o autor pontua que "este método está ainda nos seus começos na medida em que muito poucos autores o manejam com verdadeira competência"[96].

O artigo demostrou o quanto o intérprete e leitor do salmo necessitam observar aspectos estruturais, a escolha das palavras e como essas questões se inter-relacionam para a composição do texto. Os paralelismos – característica fundamental da poesia hebraica – presentes em cada versículo ressaltam como o salmista é minucioso ao elaborar seu texto. Dessa forma, o artigo procurou suscitar no leitor o estudo dos Salmos, sobretudo a partir da Análise Retórica Bíblica Semítica.

Após segmentação, tradução e crítica textual, foi possível se chegar a uma maior e melhor compreensão da estrutura do Sl 21, revelando sua riqueza semântica e teológica ao mesmo texto. Seu parentesco com o Sl 20 e seu gênero de salmo real têm levado muitos pesquisadores a olharem para o mesmo a partir de uma ótica mais atenta e aguçada, procurando chegar à teologia bíblica do mesmo. Para tanto, de fato, o método da Análise Retórica Bíblica Semítica, aplicado neste estudo, trouxe à luz muitos aspectos do Sl 21, os quais podem ainda ser ampliados em futuros estudos.

95 MEYNET, R., Trattato di Retorica Biblica, p. 548.
96 MEYNET, R., A Análise Retórica, p. 391.

A teologia do Sl 21 é a de um salmo régio e, por isso, sua celebração cultual é dedicada à demonstração do favor divino ao rei. Por fazer parte dos chamados "Salmos de Davi", temas como eleição e aliança devem perpassar a leitura do texto. O rei é um escolhido, que deve extrair sua força da força de YHWH. Os constantes atos de salvação de YHWH – que atende às petições salmista e lhe coroa das bênçãos – comprovam e tornam visíveis o seu amor.

A marca do triunfo de um escolhido de YHWH é a vitória sobre os inimigos, bem como sobre os descendentes deles. E isso acontece não só pela força do exército do rei, mas porque o próprio YHWH participa das batalhas com ele. Têm-se então uma teologia de YHWH como rei, sendo ele o grande rei que confia a seu filho escolhido o cuidado do povo. Este povo deve cantar e louvar essa aliança, pois, por meio dela, o poder de YHWH é manifesto.

Referências bibliográficas

AGOSTINHO, S. *Salmos 1-50*. Comentário aos Salmos. Vol. 9/1. São Paulo: Paulus, 1997.

ALDEN, R. L., שׁית. In: VANGEMEREN, W. A. (org.), *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento*, v. 4. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 101.

ALONSO-SCHÖKEL, L. A. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1997.

ALONSO-SCHÖKEL, L.; CARNITI, C. *Salmos I (Salmos 1-72)*. Tradução, introdução e comentário. Grande Comentário Bíblico. São Paulo: Paulus, 1998.

ALTER, R. *The Book of Psalms*. New York; London: W. W. Norton & Company, 2007.

ANDERSON, A. A. *Psalms 1-72*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1981.

APARICIO, A. *Salmos 1-41*. Bilbao: Desclée, 2005.

BRIGGS, C. A., BRIGGS, E. G., *A critical and exegetical commentary on the book of Psalms*. London: T&T Clark, 1906.

CANDIARD, A. סֶלָה dans les psaumes sur une discussion qu'on croyat close. *Revue Biblique* 121.2, 2014, p. 229-251.

CORBAJOSA, I. *Salmos I (Salmos 1-72)*. Madrid: BAC, 2018.

CRAIGIE, P. C. *Psalms 1-50*. Word Biblical Commentary, Vol. 19. Waco, Texas: Word Books, Publisher, 1983.

DAHOOD, M. S. J. *Psalms I: 1-50*: Introduction, translation, and notes. New Haven; London: Yale University Press, 2008.

ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

FOHRER, G. *História da Religião de Israel*. São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2012.

FRETHEIM, T. E., אֵל. In: VANGEMEREN, W. A., *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento*, v.1. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 390-392.

GALÈS, J. *Le Livre des Psaumes. Livre I: I-LXXII*, v. I. Paris: Beauchesne, 1936.

GOLDINGAY, J. *Psalms 1-41*. Volume 1. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2006

GONZAGA, W. "A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia". In: MAZZAROLLO, I; FERNANDES, L. A.; CORRÊA LIMA, M. L., *Exegese, Teologia e Pastoral, relações, tensões e desafios.* Rio de Janeiro: PUC-Rio; Santo André: Academia Cristã, 2015, p. 201-235.

GONZAGA, W. O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. *ReBíblica.* Porto Alegre, Brasil, 1/2, 2018, p. 155-170.

GONZAGA, W; BELEM, D. F., Salmo 24: Proposta de solução exegética através da Análise Retórica Bíblica Semítica. *Interações*, Belo Horizonte, Brasil, v. 15, n. 02, jul./dez. 2020, p. 386-409. Doi: https://doi.org/10.5752/P.1983-2478.2020v15n2p386-409

GONZAGA, W; SANTOS, A. M.; Salmo 1: o portão de entrada para se meditar sobre o caminho dos justos e dos ímpios. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 50, n. 2, e-39479. jul.-dez. 2020. p. 1-17. Doi: https://doi.org/10.15448/0103-314X.2020.2.39479

GONZAGA, W.; FURGHESTTI, J. M. Exegese do Salmo 72 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. Um rei que espelha o coração de Deus. *Cultura Teológica*. Ano XXIX – nº 99, Maio-Ago 2021, p. 315-346. Doi*:* http://dx.doi.org/10.23925/rct.i99.54785

GRISANTI, M. A., גיל. In: VANGEMEREN, W. A. (org.), *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento*, v. 1. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 828-831.

GRISANTI, M. A., שָׂמַח. In: VANGEMEREN, W. A. (org.), *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento*, v. 3. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 1244-1247.

GUNKEL, H. *Introduccion a los Salmos*. Valencia: Institucion San Jeronimo, 1983.

JENNI, E.; WESTERMANN, C. *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*, vol. I. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978.

JENSON, P. P., קדם. In: VANGEMEREN, W. A. (org.), *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento*, v. 3. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 871-872.

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

KUNTZ, J. K., King Triumphant: A Rhetorical Study of Psalms 20 and 21. *HAR* 10, 1986, p. 157-176.

MAYS, J. L. *Salmi*. Torino: Claudiniana, 2010.

MEYNET, R. A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia. *Brotéria* 137, 1993, p. 391-408.

MEYNET, R. I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica, *Gregorianum,* v. 77, n.3, 1996, p. 403-436.

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

MEYNET, R. La retorica biblica. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 65, mai./ago.2020, p. 431-468. Doi: https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.49825

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

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

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

ODEN, T. C. (ed.). *Salmos 1-50. La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia.* Antiguo Testamento 8. Madrid: Ciudad Nueva, 2017.

PRINSLOO, W. S. The Psalms. In: DUNN, J. D. G.; ROGERSON, J. W. *Eerdmans Commentary on the Bible*. Grand Rapids, MI; Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003.

RAABE, P. *Psalm Structure*. A Study of Psalms with Refrains. Sheffield, UK: Sheffield Academic Press, 2009.

RAHLFS, A.; HANHART, R. (eds.). *Septuaginta*. Editio Altera. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 2006.

RAVASI, G. *Il Libro dei Salmi,* Volume I (1-50). Commento e attualizzazione. Bologna: EDB, 1997.

RIBEIRO, O. L. Os "Filhos de Adão" na Bíblia Hebraica. *Reflexus*, v. 5, 2014, p. 145-161.

ROBERTSON, O. P. *A Estrutura e a Teologia dos Salmos*. São Paulo: Cultura Cristã, 2019.

ROSS, A. *A Commentary on the Psalms 1-41*. Grand Rapids, Michigan: Kreger Academic & Professional, 2011.

SCHAEFER, K. *Psalms*. Berit Olam: Studies in Hebrew Narrative & Poetry. Collegeville, MN: Liturgical Press, 2001.

TALLEY, D., תַּאֲוָה. In: VANGEMEREN, W. A. (org.), São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 1244-1245. *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento*, v. 4.

VANGEMEREN, W.; LONGMAN III, A. T.; GARLAND, D. (Eds.). *Psalms*. The Expositor's Bible Commentary. Michigan: Zondervan, 2008

WAY, R. J., עֵטָר. In: VANGEMEREN, W. A. (org.), *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento*, v. 3. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 384-385.

WEBER, R.; GRYSON, R. (eds.). *Biblia Sacra Vulgata*. Iuxta Vulgatam Versionem. Editio Quinta. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

WEISER, A. *Os Salmos*. Grande Comentário Bíblico. São Paulo: Paulus, 1994.

Capítulo IV

Salmo 23: A metáfora do cuidador nas palavras daquele que é cuidado

Waldecir Gonzaga[1]
Antonio Marcos dos Santos[2]

Introdução

A experiência religiosa é marcada por momentos de expectativa, crises, incompreensão, e mesmo de descrença. No entanto, essa experiência também pode ser tomada de um sentimento de paz e de completude. O Sl 23(Sl 22: LXX), é um dos mais conhecidos do universo do Livro dos Salmos e "um dos mais favoritos do saltério"[3], em que o primeiro serve como que um "estribilho ou antífona": "O Senhor é meu pastor"[4]. Ele é marcado por imagens pastoris e de um banquete de vitória e júbilo, diante das adversidades da vida, inclusive da realidade da morte. O Sl 23 é um discurso poético no qual o narrador fala de si e de seu sentimento de proteção e cuidado por parte de YHWH, a partir da imagem de um bom pastor a cuidar de seu rebanho. O salmista se coloca no lugar daquele que é cuidado, como parte de um rebanho que é conduzido por seu pastor, confiando-lhe, inteiramente, sua segurança e subsistência, como que a um "rebanho privilegiado de YHWH"[5]. Mas não apenas em sentido material, o YHWH imprime, de fato, uma condição interior de confiança e paz, mesmo diante dos maiores perigos externos e do íntimo humano. A alegria desta relação é consolidada a cada passo do caminho, onde o pastor prova, confirma e garante sua posição de cuidador. Neste sentido, Carbajosa afirma que o Sl 23 pode ser classificado como um cântico de oração de confiança e de ação de graças em relação a Deus, como pastor e cuidador de seu povo[6], ou ainda, a Deus que é pai, esposo, mãe e rocha firme para Israel[7]; de um Deus que derrama muitas graças e bênçãos sobre seu povo, sendo a maior dela o próprio cuidado e proteção como de um pastor a seu rebanho[8].

---

1 Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma e Pós-Doutorado pela FAJE, Belo Horizonte, MG. Diretor e Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio e do Instituto Superior de Ciências Religiosas da Arquidiocese do Rio de Janeiro. E-mail: <waldecir@hotmail.com>, Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/9171678019364477 e ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-5929-382X
2 Doutorando em Teologia pela Pontifícia Universidade do Rio de Janeiro, RJ, Brasil. E-mail: <antoniosemina-ristabol@gmail.com>, Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/8352433542857065 e ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-1181-1912
3 ALONSO-SCHÖKEL, L.; CARNITI, C. Salmos I (Salmos 1-72), p. 380.
4 ALONSO-SCHÖKEL, L.; CARNITI, C. Salmos I (Salmos 1-72), p. 380.
5 GALÈS, J., Le Livre des Psaumes. Livre I: I-LXXII, p. 278.
6 CORBAJOSA, I., Salmos I (Salmos 1-72), p. 145.
7 CORBAJOSA, I., Salmos I (Salmos 1-72), p. 146.
8 WEISER, A., Os Salmos, p. 166.

O Sl 23 é, de certa maneira, regido pelo *yiqtol* com função narrativa, indicando uma ação futura baseada na experiência e no cotidiano passado. Deste modo, ele é expressão da contínua ação de Deus na história. O salmista sabe que YHWH agirá como um bom pastor, pois ele experimenta e experimentou ao longo de sua vida este cuidado divino[9].

A poesia é individualizada. É fruto de uma vivência pessoal do salmista, que, de modo excepcional, cria um contexto retórico no qual todo o ouvinte-leitor se encontra e se coloca neste lugar. Pode-se dizer que esta forma retórica de expressão poética é um "individual-universal", que tem o poder de atrair o ouvinte-leitor para dentro da própria poesia por meio de identificação.

É possível identificar no Sl 23 quatro partes temáticas[10]: v.1a; vv.1b-4; v.5 e v.6. O v.1a é o título, o qual apresenta o tipo de poesia cantada, "Mizmor" (מִזְמוֹר), e a autoria/dedicatória relacionada a Davi (לְדָוִד). Esta dimensão régia possui uma significativa função, ao introduzir o ouvinte-leitor na vida do pastor que se tornou rei de Israel e idealizou a construção da "Casa de YHWH". Na primeira seção (vv.1b-4), percebe-se claramente a metáfora do pastor[11] e de seu rebanho, marcada pela narrativa poética em primeira pessoa; a segunda seção (v.5), encontra-se outra metáfora, a do convite ao banquete; e o v.6 oferece uma dupla conclusão: sobre a bondade e o amor de YHWH e da imagem do peregrino, que ao se despedir, possui a plena certeza do retorno à "Casa de YHWH", "protegido pela bondade e a misericórdia de YHWH"[12]. Esta estrutura fica ainda mais clara quando trabalhada sob a ótica do Método da Análise Retórica Bíblica Semítica, como é a proposta deste texto[13].

1. Segmentação e tradução do Salmo 23

A segmentação e a tradução do Sl 23 ajudam a revelar a beleza e a unidade temática do texto salmódico do pastoreio de YHWH em relação a seu povo. Todo o vocabulário empregado para a construção poética, dessa declaração de

9 MONTI, L., I Salmi: preghiera e vita, p. 290; ODEN, T. C. (ed.), Salmos 1-50. La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia, p. 254.

10 Segundo KRAUS, H.-J., Los Salmos. Vol. I. Sal 1-59, p. 469-470, vários autores dividem este salmo de forma ternária, baseando-se no círculo das três imagens presentes: o pastor (vv.1-2), o peregrine (vv.3-4) e a hospitalidade (vv.5-6), computando dois versículos para cada uma das partes; esta é uma divisão que defendida, pro exemplo, por RAVASI, G., Il Libro dei Salmi, Volume I (1-50), p. 434. MONTI, L., I Salmi: preghiera e vita, p. 292, fala de uma divisão em "duas partes maiores": o Senhor Pastor (vv.1-4) e o Senhor hóspede (vv.5-6); esta mesma ideia é compartilhada por CRAIGIE, P. C., Psalms 1–50, p. 204; e por MEYNET, R., Le Psaultier. Premier livre (Ps 1-41), p. 290-291.

11 MAYS, J. L., Salmi, p. 134.

12 KRAUS, H.-J., Los Salmos. Vol. I. Sal 1-59, p. 468; confira ainda ODEN, T. C. (ed.), Salmos 1-50. La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia, p. 257.

13 Este texto é parte da parceria nos estudos, discussões e reflexões realizados mensalmente na PUC-Rio, nas atividades do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, constante no CNPq, sob a liderança do Prof. Dr. Waldecir Gonzaga.

total confiança nas mãos de Deus[14], como "aquele que refresca a sua alma"[15], é algo que tem encantado leitores judeus e cristãos ao longo dos séculos. Sobrevive com força nas liturgias, meditações e preces individuais de pessoas em todo o mundo[16]. Mais ainda, os cristãos releram o Sl 23(22), aplicando-o a Cristo, o "bom pastor" do Evangelho Joanino (Jo 10,1-21) e igualmente para 1Pd 2,25 e Ap 7,17[17]; na liturgia o Sl 23(22) constitui-se em uma refinada peça lírica, de doçura e espiritualidade incomparáveis[18]. Isso tudo é revelado na língua portuguesa, a partir de nossa segmentação e tradução para este ensaio bíblico, tendo presente os critérios da Análise Retórica Bíblica Semítica.

מִזְמוֹר לְדָוִד	v.1a	Salmo de Davi,
יְהוָה רֹעִי	v.1b	YHWH é meu pastor,
לֹא אֶחְסָר:		eu não serei abandonado[19].
בִּנְאוֹת דֶּשֶׁא	v.2a	Em campos gramados[20],
יַרְבִּיצֵנִי		Ele me estabelecerá;
עַל־מֵי מְנֻחוֹת	v.2b	sobre as águas tranquilas[21],
יְנַהֲלֵנִי:		Ele me guiará.
נַפְשִׁי	v.3a	Minha vida[22],
יְשׁוֹבֵב		Ele restaurará.
יַנְחֵנִי בְמַעְגְּלֵי־צֶדֶק	v.3b	Ele me conduzirá em círculos de justiça[23],
לְמַעַן שְׁמוֹ:		por causa do seu nome.
גַּם כִּי־אֵלֵךְ בְּגֵיא צַלְמָוֶת	v.4a	Mesmo que eu ande no vale da sombra da morte,
לֹא־אִירָא רָע	v.4b	não temerei [o] mal,
כִּי־אַתָּה עִמָּדִי		pois tu estás junto de mim,
שִׁבְטְךָ וּמִשְׁעַנְתֶּךָ	v.4c	teu bastão e teu cajado,
הֵמָּה יְנַחֲמֻנִי:		eles me manterão seguros.
תַּעֲרֹךְ לְפָנַי	v.5a	Tu prepararás diante de mim
שֻׁלְחָן נֶגֶד צֹרְרָי		uma mesa oposta aos meus opositores,
דִּשַּׁנְתָּ בַשֶּׁמֶן רֹאשִׁי	v.5b	Ungiste com óleo[24] a minha cabeça;
כּוֹסִי רְוָיָה:		o meu cálice está repleto.
אַךְ טוֹב וָחֶסֶד יִרְדְּפוּנִי	v.6a	Assim, bondade e amor[25] me perseguirão
כָּל־יְמֵי חַיָּי		todos os dias de minha vida,
וְשַׁבְתִּי בְּבֵית־יְהוָה	v.6b	e tornarei [a estar] na Casa de YHWH
לְאֹרֶךְ יָמִים:		por longos dias.

14 APARICIO, A. Salmos 1-41, p. 226; AGOSTINHO, S., Comentário aos Salmos. Vol. 9/1. Salmos 1-50, p. 217; CRAIGIE, P. C., Psalms 1–50, p. 205.
15 WEISER, A., Os Salmos, p. 164.
16 MONTI, L., I Salmi: preghiera e vita, p. 302-309; GALÈS, J., Le Livre des Psaumes. Livre I: I-LXXII, p. 281; CORBAJOSA, I., Salmos I (Salmos 1-72), p. 149.
17 MEYNET, R., Le Psaultier. Premier livre (Ps 1-41), p. 294; ALONSO-SCHÖKEL, L.; CARNITI, C. Salmos I (Salmos 1-72), p. 386,
18 RAVASI, G., Il Libro dei Salmi, Volume I (1-50), p. 428.
19 A estrutura da sintaxe, no *yiqtol*, assim como os vocábulos hebraicos da sentença לֹא אֶחְסָר, permite também a tradução "que eu não seja deixado de lado", como aponta NICCACCI, A. Sintaxis del Hebreo Bíblico, p. 71-94.
20 Pode-se seguir outra tradução: "pastos verdejantes".
21 Literalmente "água de calmarias".
22 O termo hebraico נַפְשִׁי permite ser traduzido também como "minha alma".
23 A sentença pode ser traduzida também por "veredas de justiça".
24 A tradução mais literal da forma verbal, em hebraico, tem o sentido de "en-oleaste".
25 O vocábulo חֶסֶד pode ser traduzido também por "fidelidade".

2. Estrutura Retórica Semítica do Salmo 23

O exercício para se segmentar e traduzir, realizado anteriormente, ajuda no processo da análise da crítica textual, dos verbos e dos seus movimentos, nos campos semânticos e nos elementos retóricos, assim como na estrutura do salmo e em sua compreensão bíblico-teológico-pastoral[26], podendo o método da Análise Retórica Bíblica Semítica[27], por suas figuras linguísticas e frutos para a exegese bíblica, ser aplicado a um salmo individualmente ou ao Saltério como um todo[28], bem como a textos e livros do Novo Testamento[29]. Para a estrutura retórica, acompanha-se Meynet[30], que divide o Sl 23 em três partes, sendo a primeira com segmentos trimembres (vv.1-3), a segunda com segmentos bimembres (v.4) e a terceira com segmentos bimembres.

Salmo de/para Davi

v.1b: ***YHWH***	é meu pastor,	***eu não serei abandonado***	
v. 2: Em campos	verdejantes,	Ele me faz *recostar*	
Em direção às águas	de tranquilidade,	Ele me conduz	
v.3: Minha alma,	Ele faz restaurar.		
Ele me conduz	por círculos/veredas de *justiça*,		
por causa	de ***SEU NOME***.		
v. 4: Mesmo que	eu ande	no vale	da *sombra* da morte,
eu não temerei	***[o] mal***,		
Porque,	tu estás junto de mim,		
teu *bastão*	e teu *cajado*,	eles	me mantêm seguros.
v.5: Tu preparas	diante de minhas *faces*		uma *mesa*
	– oposta	a meus opositores,	
Tu unges	com óleo	minha *cabeça*;	
	– meu *cálice*	está repleto [transbordante].	

26 MEYNET, R., Rhetorical Analysis, p. 199-220.
27 A fim de se conhecer o método da Análise Retórica Bíblica Semítica, sugerimos conferir os textos MEYNET, R., L'Analise Retorica (1992); MEYNET, R., Trattato di Retorica Biblica (2008); MEYNET, R., A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia, p. 391-408; MEYNET, R., I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica, p. 403-436; MEYNET, R., La retorica biblica, p. 431-468.
28 GONZAGA, W., O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 155-170; GONZAGA, W.; BELEM, D. F., Salmo 24: Proposta de solução exegética através da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 386-409.
29 GONZAGA, W., A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 09-41; GONZAGA, W.; TELLES, A. C.; A vida no Espírito: Rm 8,1-13 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 341-355.
30 MEYNET, R., Le Psaultier. Premier livre (Ps 1-41), p. 292.

v.6: Sim, *bondade* e amor /*misericórdia* (fidelidade) me seguirão
- ***todos os dias*** ***de minha vida***,
e eu retornarei [a estar na] casa de ***YWHW***
ao longo ***de dias***.

3. Análise dos verbos e dos seus movimentos

O salmo possui 13 formas verbais, sendo que duas destas procedem de uma mesma raiz (שׁוּב). Predominam os verbos no *yiqtol* (10 formas verbais), mas encontram-se também verbos no *qatal* e *weqatal* (2 formas) e uma forma verbal no particípio presente (1 forma). Os verbos no *yiqtol* estão divididos entre os que são regidos pela primeira pessoa do singular (3 formas verbais); os que estão em terceira pessoa masculina, estes com 6 formas verbais, sendo 4 destas singulares (יַרְבִּיצֵנִי [v.2a], יְנַהֲלֵנִי [v.2b], יְשׁוֹבֵב [v.3a], יַנְחֵנִי [v.3b]) e 2 plurais (יְנַחֲמֻנִי [v.4c], יִרְדְּפוּנִי [v.6a]); e, uma única forma verbal do *yiqtol* regida pela segunda pessoa singular masculina (תַּעֲרֹךְ – v.5a). Destacam-se, majoritariamente, nestas formas do *yiqtol* a regência pelos pronomes "ele/eles" junto com o sufixo relacionado ao pronome "eu", criando assim uma estrutura relacional e dialógica, uma vez que a maioria dos verbos em terceira pessoa (singulares e plurais) possuem sufixo de primeira pessoa (5 formas verbais recebem o sufixo, em um total de 6 formas).

Parece que a predominância da terceira pessoa (plural ou singular) possui uma intencionalidade retórica de contraste, pois quando o Sl 23 apresenta verbos em segunda pessoa (תַּעֲרֹךְ [v.5a], דִּשַּׁנְתָּ [v.5b – *qatal*]), reforça-se em seu contexto um novo sentimento no ouvinte-leitor: uma expressão de maior intimidade e proximidade mesclada à beleza poética e pastoril do salmo. Essa seção é preparada, inclusive, por meio do próprio pronome de segunda pessoa singular, utilizado de modo explícito (אַתָּה – v.4b). As três formas verbais do *yiqtol*, regidas pela primeira pessoa, não possuem sufixo ("não serei abandonado" [לֹא אֶחְסָר – v.1b]; "mesmo que eu ande" [אֵלֵךְ – v.4a]; "não temerei" [לֹא-אִירָא – v.4b]), mas relacionam-se, pelo contexto, diretamente à ação protetora do pastor/YHWH, estando as duas últimas ocorrências dentro de sentenças relacionadas com a segunda pessoa masculina singular (tu).

De modo geral, pode-se pensar em um movimento verbo-pronominal que se desenvolve de forma concêntrica, da seguinte forma:

"ele e eu" (vv.1b-3b);
"eu e ele" (v.3a);
"eu e tu" (vv.4b);
"eles [2 "elementos"] e eu" (v.4c); [bastão e cajado]
"tu e eu" (v.5);
"eles [2 "elementos"] e eu" (v.6a); [amor e bondade]
"eu e ele" (v. 6b).

Os verbos no *yiqtol* ocorrem no *hifil* (אֶחְסָר – v.1b; יַרְבִּיצֵנִי – v.2a; יַנְחֵנִי – v.3b), no *piel* (יְנַהֲלֵנִי – v.1; יְנַחֲמֵנִי – v.4c), tendo maior ocorrência do *qal* (אֵלֵךְ – v.4a; אִירָא – v.4b; תַּעֲרֹךְ – v.5a; יִרְדְּפוּנִי – v.6a); e uma única ocorrência no raro *polel* (יְשׁוֹבֵב – v.3a).

As duas formas do *qatal* [sendo a última um *weqatal*] ocorrem no final do Sl 23 (vv.5-6), a primeira, no *piel*, é regida pela segunda pessoa singular masculina (דִּשַּׁנְתָּ – v.5b) e a outra, no *qal*, regida pela primeira singular (וְשַׁבְתִּי). Temos aqui, mais uma vez, o movimento verbo-pronominal, do "tu" e do "eu", reforçando mais intensamente o tom de proximidade que vai se estabelecendo no desenrolar do Sl 23.

A única forma verbal no *qal* participio (צֹרְרָי – v.5a) possui um sufixo construto plural de primeira pessoa, e tem uma conotação mais "substantivada/adjetivada" do que propriamente verbal (meus opositores/ os que se opõem).

4. As raízes verbais e suas aplicações no Salmo 23

A raiz חסר (v.1b) remete à ideia de "faltar algo material"; também o "ato de reduzir" ou "diminuir algo para a subsistência", ou em sentido relacional, "ser deixado de lado" ou "abandonado". E é justamente essa característica relacional que parece emergir do grau *hifil*, que aponta para uma conotação "de causa" à compreensão básica da raiz. Por este motivo, parece coerente traduzir a forma verbal nesta sentença como "não serei abandonado", uma vez que indica a relação de causa (o pastor não abandonará) que é expresso pelo personagem orante do salmo como uma declaração pessoal de confiança nesta relação. Interessante que o tom intimista, em primeira pessoa, continuará na sequência do Sl 23 majoritariamente pelo uso do sufixo e não mais pela forma verbal. O uso explícito da forma verbal em primeira pessoa só ocorrerá no v.4a.b e no v.6b, fechando como uma "moldura" por meio da forma verbal[31].

A raiz רבץ (v.2a) indica, basicamente, o ato de estabelecer ou fixar morada, mesmo que temporariamente para um pernoite. Neste sentido, pode ser traduzida como "repousar". No grau *hifil,* a raiz traz a ideia de estabilidade, como as imagens de divindades fixadas ao lado dos portões das cidades como forma de espantar os espíritos malignos ("*rovets"*)[32]. A tradução "estabelecer" expressa bem essa ideia de estabilidade móvel e segurança, por meio da imagem do pastor que sempre busca pastos férteis para que o seu rebanho possa descansar e se alimentar[33].

A raiz נהל (v.2b), utilizada no *piel*, possui uma característica intensiva e remonta à ideia de guiar ou conduzir. O hebraico moderno entendeu a raiz como forma de estabelecer uma ordem a ser seguida (procedimento, regulamentação)[34].

31 SCOTT, J., חסר, In: DITAT, p. 506-507.
32 WHITE, W., רבץ, In: DITAT, p. 1395-1396.
33 WHITE, W., רבץ, In: DITAT, p. 1396.
34 COPPES, L., נהל, In: DITAT, p. 931-932.

A raiz שוב, muito comum em todo AT, ocorre duas vezes no Sl 23 (v.3a; v.6b)[35]. Em sua primeira ocorrência, em uma forma rara de modo verbal, o *polel*, possui o sentido de "fazer voltar", "trazer de volta", daí a ideia de "restaurar", em relação ao *néfesh*; em sua segunda ocorrência, como um *qal weqatal*, a raiz possui o significado básico de "retornar" ("retornarei"), no entanto, por influência da *Septuaginta*, as edições do AT tendem a traduzir o verbo por "eu habitarei" (τὸ κατοικεῖν με), que não corresponde à ideia da forma verbal ou da raiz verbal, segundo o texto hebraico. A percepção do texto hebraico é, provavelmente, voltada para a figura do peregrino, que viaja para o Templo de Jerusalém e lá permanece ao longo dos dias de uma solenidade ou por uma ocasião especial. O fiel compromete-se em retornar a "Casa de YHWH" e fazer este movimento ao longo de toda a sua jornada como peregrino.

A raiz נחה (v.3b), no *hifil*, sugere uma ação na qual o sujeito é movido por uma ação causativa, que pode ser bem compreendida pela a ideia de "conduzir" ou "liderar", que por si só já seria suficiente para dar expressar a ideia; no entanto o sufixo de primeira pessoa singular tem uma função quase que tautológica para reforçar esta ação de YHWH sobre o sujeito. De modo especial, este recurso retórico chama a atenção, pois faz com que o verbo ganhe uma força intencional que o destaca em relação aos outros[36].

A raiz הלך (v.4a), como *qal yiqtol*, expressa a ideia básica de "ir", "andar" ou "seguir". No salmo, a forma verbal assume explicitamente a primeira pessoa singular (v.4a), tornando o tom mais evidente o tom intimista da oração. De modo geral, parece ser mais adequado traduzir o verbo, neste contexto como um *jussivo*, uma vez que a expressão pronominal גַּם כִּי ("mesmo que"), que inicia a sentença, acaba dando um sentido atemporal ao versículo[37].

A raiz ירא (v.4b), também utilizada como um *qal yiqtol*, tem o sentido básico de "temer", "sentir medo", "sentir temor"; o salmista sabe que o YHWH é aquele que protege diante de todas as situações de medo[38]. A forma verbal, em primeira pessoa, dá continuidade a ideia anterior, mas pode ser compreendida mesmo como um *yiqtol*, elevando ainda mais a ideia de atemporalidade sugerida. Assim, este "não temerei" deve ser entendido como "não temo" e "não hei de temer"[39].

A raiz נחם (v.4c), outro *piel yiqtol*, recebe ênfase em seu significado básico que é "ter compaixão", tornando-se "dar segurança", "dar conforto". A forma *piel* dá ao verbo uma característica ativa, uma ação concreta que não pode ser confundida com desejo ou sentimento. A raiz possui uma vogal oclusa (em forma de *qubuts*) que, provavelmente, é fruto de uma correção posterior, uma vez que o verbo sem a presença da consoante *vav*, utilizado como vogal, transforma a forma

35 HAMILTON, V., שוב, In: DITAT, p. 1532-1534.
36 COPPES, L., נחה, In: DITAT, p. 947-948.
37 COPPES, L., הלך, In: DITAT, p. 355.
38 ODEN, T. C. (ed.), Salmos 1-50. La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia, p. 256.
39 BOWLING, A., ירא, In: DITAT, p. 907-657.

verbal em singular. Caso o verbo originalmente tenha sido realmente singular, teríamos a tradução "ele me dá a segurança" ou "ele me mantém seguro", referindo-se mais uma vez ao Pastor (YHWH) e ao salmista. O motivo da correção, provavelmente, refere-se aos instrumentos do pastor, bastão e cajado, citados no versículo, assim, a forma deveria mesmo ser plural. É evidente, no entanto, que mesmo plural, a ação remete, em última instância, a um único sujeito, o Pastor[40].

A raiz ערך (v.5a), como *qal yiqtol*, significa "colocar em ordem", "estender" ou "preparar". Um verbo muito utilizado para expressar a preparação litúrgica ou de um tempo celebrativo. O título do tratado talmúdico "*ShulRRan AruRR*", utiliza-se desta raiz para indicar a ideia da "mesa preparada"[41]. Este texto rabínico trata da preparação e dos detalhes das diversas festas judaicas. A expressão também encontra-se na narrativa do "*seder shel pêssaR*", como uma das ordens do ritual da páscoa judaica (a décima terceira). O termo שֻׁלְחָן ("mesa") está presente também neste salmo, com o mesmo contexto[42].

No Sl 23, o verbo marca também uma mudança significativa, a forma verbal passa a ser de segunda pessoa singular, trazendo o ouvinte-leitor para um nível ainda mais próximo da intimidade que se estabelece entre o salmista e YHWH.

A raiz צרר (v.5a), um *qal* particípio, significa basicamente "apertar", "atar", "prender", "grampear", daí a inferência do uso da raiz como "ser opositor", "ter oposição". A forma do particípio, neste contexto, parece ser melhor compreendida como uma forma substantivada, "meus opositores" (dos que se opõem contra mim), para a língua de chegada[43].

A raiz דשן (v.5b), utilizada aqui como um *piel qatal*, indica uma ênfase ao "ser gordo", sentido básico da raiz, podendo ser traduzida por "ensopar", "fazer engordar", ou mesmo, "fertilizar". O verbo segue a regência do versículo, em segunda pessoa, referindo-se ao ato de "ensopar" de óleo a cabeça do salmista. Esta ação possui o significado litúrgico-político conhecido de ungir um representante do povo para o governo, geralmente exercida por um profeta[44].

Por fim, a raiz רדף (v.6a), como *qal qatal*, significa "perseguir", "ser perseguido", "caçar", "ir atrás de"[45]. A forma verbal, utilizada de forma metafórica, reconstrói a imagem sugerida pelo verbo, a de um animal selvagem atacando um rebanho (ou uma ovelha perdida), para uma visão muito mais interessante: a bondade e o amor é que serão os "perseguidores", que buscarão o fiel onde ele se encontrar[46], que o acompanharão ao longo de toda a sua vida, mais ainda, "nesta

40 WILSON, M., נחם, In: DITAT, p. 951-952.
41 ALLEN, R., ערך, In: DITAT, p. 1169-1170.
42 ALLEN, R., שֻׁלְחָן, In: DITAT, p. 1169-1170.
43 HARTLEY, J., צרר, In: DITAT, p. 1309-1311.
44 WOLF, H., דשן, In: DITAT, p. 329-330.
45 WHITE, W., רדף, In: DITAT, p. 1403-1404.
46 APARICIO, A. Salmos 1-41, p. 230.

vida e na futura"[47]. Esta imagem idílica, complementa a ideia implícita da unção como proteção divina gratuita diante dos perigos que a vida impõe.

5. Os campos semânticos e os elementos retóricos do Salmo 23

5.1. O título autoral e sua função retórica

O Sl 23 é uma poesia na qual predomina o tom em primeira pessoa. Possuindo este "toque" pessoal, no qual o sujeito que o proclama expressa a sua confiança em YHWH. O orante se utiliza de metáforas pastoris, como é muito comum ao longo do Antigo Testamento[48], tendo como tema principal a relação entre o pastor e o seu rebanho, ou melhor, a sensação individual de uma "ovelha" diante do seu condutor e protetor. O título do salmo remonta à figura de David, como uma forma de ligar este personagem à sua atividade de pastor, provavelmente, como modo de incorporar ao texto uma autoridade retórica. Ainda neste sentido, a mudança de espaço [campo – "Casa de YHWH"] reforça a transformação histórica do personagem, que se tornou rei de Israel e idealizou a construção da "Casa de YHWH". Como sabe-se, a preposição ligada ao nome próprio (לְדָוִד) pode indicar tanto a pertença (de Davi) quanto uma dedicatória (para Davi). Este recurso linguístico parece ser utilizado pelo hagiógrafo para tornar possível um diálogo retórico com o ouvinte-leitor.

O salmista permite ao ouvinte-leitor sair deste tempo figurativo, levando-o a um momento histórico onde esta construção já está consumada (na cidade santa de Jerusalém) e havia se tornado centro de peregrinação para todo o povo. Deste modo, é difícil defender uma real autoria davídica, senão, o uso do nome como meio de reforçar a importância deste texto, como um salmo régio.

Além disso, o uso retórico do título não apenas revela o sentido da origem do rei-pastor, mas em todo o salmo pode-se encontrar menções significativas de momentos da vida de Davi (a vida de pastor – v.1b-2; a eleição e unção – v.5b; a ameaça constante à sua vida – v.4a-b; a estabilidade diante dos inimigos e diante do povo – v.5a.6). A intensidade da presença davídica no Sl 23 é tão significativa, que salta aos olhos do leitor e aos ouvidos do ouvinte, e possibilita falar de uma poesia construída a partir de uma "teologia davídica", daquele que YHWH escolhera para pastorear seu povo com segurança e proteção[49], com rica forma literária e beleza poética, que transmitem "um delicadíssimo louvor em relação a IHWH" [50] como aquele que cuida de seu rebanho. Aliás, a beleza do Sl 23 é tão

47 ODEN, T. C. (ed.), Salmos 1-50. La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia, p. 259.
48 CRAIGIE, P. C., Psalms 1–50, p. 206; CORBAJOSA, I., Salmos I (Salmos 1-72), p. 147-148; WEISER, A., Os Salmos, p. 164.
49 DE CLAISSE-WALFORD, N. L., An Intertextual Reading of Psalms 22, 23, and 24, p. 139-152.
50 GALÈS, J., Le Livre des Psaumes. Livre I: I-LXXII, p. 279.

grande, que nele "piedade e poesia se encontram"[51], abraçam-se e foram um linda sinfonia ao Senhor e pastor de seu povo.

Tendo este contexto em foco, percebe-se ainda que o que atrai o ouvinte--leitor ao texto/canto poético do Sl 23 é esta inversão de papéis; o sentir-se como aquele que é conduzido, não como o pastor e, ao mesmo tempo, ao meditar o Sl 23, é possível reviver sob esta ótica, a vida do grande rei de Israel, em sua libertação do Egito, com todos os temas do Êxodo[52]. Assim, ele deixa-se depender e permite ser cuidado, fazendo com que o ouvinte-leitor reflita também, sob outro ângulo, algo que era tão cotidiano, como a atividade do pastoreio, e, ao mesmo tempo, perceba a humanidade que vai sendo exaltada por YHWH, tendo como paradigma a figura davídica[53].

5.2. Os três cenários

Quando perguntamos sobre o pano de fundo ou cenário do que se "narra" nesta poesia, o Sl 23 apresenta-nos três espaços importantes: o campo, os círculos de justiça e a casa:

1) *o campo* – é o espaço mais evidente e o que mais é explorado no Salmo. Os termos "pastor", "campos verdejantes", "águas tranquilas", "vale da sombra da morte", "bastão" e "cajado", remetem para a realidade pastoril, traçando claramente o objetivo retórico de "transportar" o ouvinte-leitor para este lugar tão importante e conhecido para o povo do Oriente Médio. Os primeiros três termos remetem a uma experiência positiva e tranquila – o pastor não abandona; os campos verdes oferecem alimento em abundância; os córregos de água limpa nutrem e matam a sede durante um dia caloroso; enquanto os dois últimos provocam no ouvinte-leitor a sensação de ameaças e dos perigos reais ao longo do caminho – vales nos quais abrigam animais selvagens, sempre na espreita por uma presa; também os vales escondem assaltantes, que colocam em risco a vida do pastor e de todo o rebanho; o pastor se coloca como defensor e guia do rebanho, com seu cajado, cuja forma arqueada era utilizada para puxar e reconduzir a ovelha para junto do grupo e ao mesmo tempo retirar pelo pescoço os animais selvagens que atacassem o rebanho. Por sua vez, o bastão era o apoio do pastor para atravessar os lugares íngremes e pedregosos, também poderia servir como arma de defesa contra assaltantes. Estas duas funções destes instrumentos poderiam estar em um único objeto, dependendo do lado no qual o pastor segurasse o instrumento.

2) *Os círculos de justiça* – um termo único e que faz menção ao aspecto formal do círculo dos justos presentes, expressas de distintas formas em outros

51 RAVASI, G., Il Libro dei Salmi, Volume I (1-50), p. 427.
52 MAYS, J. L., Salmi, p. 136-137.
53 GOULDER, M., David and Yahweh in Psalms 23 and 24, p. 463-473.

salmos (Sl 1; 4,6; 97,2; 118,19)[54]; de modo geral, refere-se aos que estudam a *Torá* e buscam praticar a justiça conforme os conselhos da sabedoria;

3) *A casa [mesa] / templo [altar]* – diferentemente do campo, a casa é um espaço no qual há mais segurança e estabilidade. A casa remete, neste caso, ao local no qual se celebra a vida e a missão, a abundância dos dons da terra e a comunhão de vida com a família e o clã. A casa pode ser também a de YHWH, na qual todas essas dimensões particulares estendem-se em um nível mais amplo, a todo o povo. Na "Casa de YHWH" oferece-se o louvor, o sacrifício, busca-se a comunhão e a expiação dos males. Lá o povo reconhece o verdadeiro Deus de Israel e confirma a autoridade do seu ungido [rei-messias] perante toda a comunidade.

5.3. O "eu" o "ele" e o "tu"

O movimento do Sl 23 se estabelece a partir de três pronomes utilizados como forma verbal ou sufixo pronominal ("eu, "ele" e o "tu"); eles, na verdade, representam, apenas dois personagens em constante relação e diálogo.

O "eu", que representa o salmista, se reveste da figura emblemática do rei de Israel, e afirma, desde o início de seu canto/oração, que não será abandonado (לֹא אֶחְסָר ["não serei abandonado"]), pois tem como pastor o próprio YHWH. O "eu" confia na proteção e na providência divina, por isso, se entrega, e não teme (לֹא־אִירָא ["não temerei"]), mesmo vagando por lugares perigosos e hostis (גֵּיא צַלְמָוֶת ["vale da morte"]). No entanto, a dimensão imagética e pastoril do "eu" torna-se cada vez mais "humana" no decorrer do salmo; celebra-se um grande banquete (תַּעֲרֹךְ לְפָנַי שֻׁלְחָן ["prepararás uma mesa diante de mim"]) que concretiza a unção e a predileção do escolhido de YHWH diante dos seus inimigos (צֹרְרָי ["meus inimigos"])[55]; o "eu" será "perseguido" (יִרְדְּפוּנִי ["me perseguirão"]), mas não mais pelos inimigos que agora o observam em sua glória, mas pelo amor e pela bondade de YHWH (טוֹב וָחֶסֶד), ao longo de toda a sua vida (כָּל־יְמֵי חַיָּי ["todos os dias de minha vida"]); e, como peregrino, o rei-messias retornará à "Casa de YHWH" (בְּבֵית־יְהוָה) muitas vezes e permanecerá lá "por longos dias" (לְאֹרֶךְ יָמִים).

O "ele" representa o pastor (רֹעִי ["meu pastor"]), que é YHWH. Ele conduz seu rebanho por campos verdejantes (בִּנְאוֹת דֶּשֶׁא) e por córregos de águas tranquilas (עַל־מֵי מְנֻחוֹת); guardará a vida e a saúde de todas as suas ovelhas, a exemplo da ideia de YHWH como o guardião, que há no Sl 121[56], pertencente ao grupo dos quinze salmos dos degraus ou ascensão (Sl 120-134)[57], que são verdadeiros cânticos de louvor ao pastoreio de Deus. YHWH educa e revela que estes campos

54 GONZAGA, W.; SANTOS, A. M.; Salmo 1: o portão de entrada para se meditar sobre o caminho dos justos e dos ímpios, p. 1-17.
55 KRAUS, H.-J., Los Salmos. Vol. I. Sal 1-59, p. 475.
56 SERRA VIEGAS, A.; GONZAGA, W. Salmo 121: YHWH está sempre a me guardar! Por isso vou cantar! Análise Retórica: tecendo uma "costura" que enlaça e une, p. 196-222.
57 RAVASI, G., Il Libro dei Salmi, Volume I (1-50), p. 431.

de abundância são, na verdade, como os "círculos de justiça" (מַעְגְּלֵי־צֶדֶק), nos quais se aprende a viver a sua *Torá* (Sl 1,1 ao inverso). A "gratuidade" deste ato também revela o zelo de YHWH pelo seu próprio nome (שְׁמוֹ), uma vez que a exultação da humanidade é a demonstração da glória de divina (YHWH é o "Eu serei aquele que serei", ou seja, Ele é reconhecido como Deus na medida em que ele realiza suas obras na história humana – Ex 3,14).

YHWH, apresentado também pelo "Tu", não abandona e sempre se coloca de pé, junto ao ser humano (אַתָּה עִמָּדִי ["Tu estás junto a mim"]) em suas fragilidades e mazelas (רָע), para defendê-lo, corrigi-lo e guiá-lo (שִׁבְטְךָ וּמִשְׁעַנְתֶּךָ ["teu bastão e teu cajado"]). O "Tu" é um apontamento direto do salmista para YHWH, em uma fórmula que, ao mesmo tempo, afirma a bondade divina e a intimidade estabelecida nesta relação.

YHWH sustenta, ensina e proporciona a celebração da vida, da unção daquele que será a sua própria imagem diante do povo. O que foi conduzido, torna-se agora o pastor! A "Casa de YHWH" deve ser sempre sinal de comunhão e de renovação de forças, abrigo seguro para o povo, lugar que que nutre e enche de esperança. A metáfora do campo é a imagem da "Casa de YHWH"; o Deus-pastor é aquele que quer ser visível por meio dos que assumem a responsabilidade de guiar com amor e responsabilidade o seu povo.

5.4. A antropomorfização de YHWH

Ao propor o tema do Deus-pastor[58], o autor do Sl 23 assume poeticamente a imagem antropomórfica de uma divindade que se personifica como um simples trabalhador do campo (vv.1-4). O pastor é uma das figuras mais antigas do Oriente Médio. O tipo de pastagem nas regiões bíblicas impunha a necessidade de um constante deslocamento, devido às mudanças de clima e estações[59]. Para Weiser, "a encantadora graça dos pensamentos e imagens e a profundidade do sentimento religioso tornaram este salmo imortal. Todo ele está envolto numa aura de paz inteiro que broa da confiança tranquila em Deus"[60].

Mesmo em um contexto idílico, a figura do pastor é a daquele que trabalha passando o dia exposto ao calor e ao frio, com alimentação precária, tendo que ficar atento aos animais peçonhentos, selvagens e mesmo animais de grande porte (1Sm 17,34; Is 31,4; Jr 5,6; Am 3,12); usava para se proteger uma capa, um alforje, onde guardava seu alimento, uma funda, um bastão/cajado para manejar

58 APARICIO, A. Salmos 1-41, p. 226; KRAUS, H.-J., Los Salmos. Vol. I. Sal 1-59, p. 472; MONTI, L., I Salmi: preghiera e vita, p. 292-296, recorda que a imagem de Deus como aquele pastoreia seu rebanho, ficou ainda mais evidente na LXX, como se encontra no Sl 22(23) e dele passou para a Vulgata latina, sempre conservando a ideia do povo como rebanho do Senhor em muitos outros textos do Antigo Testamento, como Sl 74,1; 77,71; 79,13; 95,7; 100,3 etc.; ALONSO-SCHÖKEL, L.; CARNITI, C. Salmos I (Salmos 1-72), p. 381-383; RAVASI, G., Il Libro dei Salmi, Volume I (1-50), p. 434-437, 439-443.
59 RAVASI, G., Il Libro dei Salmi, Volume III (1-50), p. 245.
60 WEISER, A., Os Salmos, p. 163.

e defender seu rebanho e defender-se. Muitas vezes, o pastor ficava longe de sua casa, por isso, precisava levar consigo uma tenda leve (Jr 35,7), ou dormia ao relento ou em grutas. O pastor estabelece uma relação especial com seu rebanho, reconhecendo a voz e os comandos do seu condutor, aprendendo a obedecer-lhe. No antigo Oriente, o título "pastor" era aplicado aos reis e aos deuses[61].

A segunda imagem de YHWH é como anfitrião[62] (v. 5-6), que recebe sem receio o peregrino em sua casa e lhe oferece acolhida, banquete, um lugar quente e seguro para que suas forças sejam renovadas[63] e ainda o acumula bens para o exercício de seu ofício, o cuidado. Para além da questão litúrgica, molhar o cabelo com óleo após o banho, era uma maneira de buscar a refrigério em um dia ensolarado (Dt 28,40; 2Cr 28,15; Mq 6,15). A prática da acolhida era uma das formas de criar consciência sobre a própria história do povo, que necessitava da acolhida dos estrangeiros para manter sua subsistência. Acolher um viajante ou peregrino é prestar culto ao Deus de Israel, que se exilou com o povo ao longo da travessia do deserto e dos inúmeros momentos de diáspora.

6. As camadas poéticas e o gênio semítico

Ao retomar a leitura do Sl 23 a partir da perspectiva da Análise Retórica Semítica Bíblica[64], percebe-se detalhes que a leitura exegética tradicional não consegue captar, uma vez que se desdobra apenas sobre os aspectos diacrônicos e/ou sincrônicos do texto bíblico. A Retórica Semítica permite ler o texto bíblico a partir do universo literário, linguístico e cultural, de modo a perceber nunces retóricas presentes na estrutura escrita, como sentimentos, jogos de palavras e elementos comparativos de campos semânticos e o uso da ironia como recurso literário… ou seja, ajuda a revelar muito mais do que palavras, mas o sabor identitário e o "espírito" do gênio cultural do hagiógrafo[65].

O Sl 23 permite que o ouvinte-leitor se desdobre em inúmeras camadas ou dimensões do texto poético. Existe uma camada mais evidente, que consiste no texto enquanto função religiosa ou espiritual que, intuitivamente, identifica o leitor com o aquele que "narra" a poesia e torna-se assim o protagonista que "dialoga" com YHWH. Poderíamos dizer que essa é a função mais importante, uma vez que o texto nasceu com este intuito.

Uma camada mais profunda revela um pouco mais da intencionalidade do hagiógrafo ou salmista. Ele elaborou um cenário contemplativo referindo-se ao

61 KRAUS, H.-J., Los Salmos. Vol. I. Sal 1-59, p. 67-90.
62 APARICIO, A. Salmos 1-41, p. 226; MONTI, L., I Salmi: preghiera e vita, p. 292; CRAIGIE, P. C., Psalms 1–50, p. 207; ALONSO-SCHÖKEL, L.; CARNITI, C. Salmos I (Salmos 1-72), p. 383-384; RAVASI, G., Il Libro dei Salmi, Volume I (1-50), p. 437-438, 443-445.
63 MONTI, L., I Salmi: preghiera e vita, p. 298.
64 MEYNET, R., Rhetorical Analysis, p. 220-230.
65 MEYNET, R., Rhetorical Analysis, p. 199-240.

rei Davi e à sua história de pastor-rei do povo de Israel[66]. Esta camada é constituída pelo efeito retórico do título do salmo e dos elementos pastoris, assim como das imagens de eleição, celebração e proteção, intrínsecas ao conjunto do escrito, além da menção à "Casa de YHWH". Estas duas primeiras dimensões podem ser descritas pelo conceito de "individual-universal", que é um recurso retórico que parte do tom em primeira pessoa [do narrador] para uma leitura individual identitária da parte do ouvinte-leitor, tornando-se "universal", enquanto experiência da comunidade de fé que lê e contempla o texto sagrado.

Além das citadas, podemos encontrar uma camada mais "técnica", por assim dizer, como a construção textual a partir da escolha dos verbos e dos vocábulos, estabelecendo campos semânticos distintos que dialogam entre si para criar uma unidade literária.

As camadas mais sutis são aquelas que revelam como que estruturalmente o escrito. Estas camadas são acessadas por meio do movimento dos verbos e dos elementos que indicam ou insinuam transição. Além do próprio significado do verbo, é necessário uma investigação do sentido semântico assumido pelo contexto e como sua morfologia ajuda a enfatizar ou conectar um determinado significado.

A predominância dos verbos no *yiqtol* no Sl 23 já indica uma intencionalidade poético-narrativa. No Sl 23, parece que a regência do *yiqtol* quer denotar a ideia de que algo que ocorrerá de determinada forma porque está estabelecida pela experiência passada, determinando assim uma ação que se estabelece certamente de modo estável. Reforça essa percepção os verbos no *qatal* (דִּשַּׁנְתָּ – tu ungiste) e *weqatal* (וְשַׁבְתִּי – eu retornarei), que poderiam estar simplesmente regidos pelo *yiqtol*, para dar continuidade ao fluxo natural do texto, mas, no entanto, foram apresentados pelo hagiógrafo distintamente para oferecer uma "quebra" temporal ou certo impacto retórico ao ouvinte-leitor.

A "quebra" temporal, presente na redação do Sl 23, remete ao ato de YHWH ter ungido a cabeça do salmista, *qatal* ["passado"], em um contexto no qual os verbos estão regidos pelo *yiqtol* ["futuro"]. A expressão וְשַׁבְתִּי ocorre na última unidade segmentada do texto (v.6b). A raiz שׁוּב remete à ideia de *repetição* e *retorno*, de modo que וְשַׁבְתִּי, no *qal yiqtol*, pode ser traduzido por "retornarei". A mesma raiz שׁוּב ocorre no v.3a, com a forma verbal no *polel yiqtol* יְשׁוֹבֵב ("reconduzirá", "restaurará"). Esses elementos demonstram que seria natural e esperado também um *yiqtol,* e não um *weqatal*, no v.6b, como última forma verbal do Sl 23. Mesmo o *weqatal* tendo a mesma função verbo-temporal que o *yiqtol*, parece que a escolha pelo *weqatal*, por causa de sua forma *qatal* [passado], reforça o conceito da atemporalidade das ações verbos no Sl 23.

Tais dimensões mais sutis do texto são importantíssimas, uma vez que determinam a sonoridade, as assonâncias, as rimas, o ritmo, interpolação, contrastes e

66 MAYS, J. L., Salmi, p. 136.

a harmonia entre as partes. Esta camada, percebida intuitivamente, é revelada de forma mais consciente pelo estudioso do texto, que percebe tal intencionalidade e o processo de construção retórica do salmo. Nela, percebe-se que no Sl 23 a confecção do texto foi escolhida de forma muito interessante e refletida: o campo semântico que podemos chamar de "pastor", apresenta vocábulos que indicam o caminhar do pastor com seu rebanho pelos *pastos* e *campos verdejantes*, assim como o deslocamento por lugares de difícil acesso e perigosos. O pastor *não abandona* e está sempre junto; ele *conduz*, *estabelece* e *guia*; seu *bastão* e *cajado protegem* e dão *segurança*; o pastor permite que a *vida seja renovada*, pelo alimento e pelas *águas tranquilas* e refrescantes.

7. A temática do peregrino

Os vocábulos relacionados ao campo semântico que podemos chamar de "preparação da casa para o hóspede", formam um conjunto de vocábulos e expressões importantes como *óleo* para a unção, *preparação da mesa* [banquete], *cálice transbordante*[67]. Eles dialogam com o primeiro campo semântico a partir do conceito de cuidado e proteção. Da mesma forma, como o rebanho é cuidado individualmente, o peregrino é acolhido, valorizado, alimentado. Sua presença é celebrada mesmo diante daqueles que se opõem ou lhe são uma ameaça[68]. Desta forma, no campo semântico que pode ser chamado de "características de YHWH" só poderiam ser encontrados vocábulos positivos como *bondade e amor*.

Os substantivos "bondade e amor", mesmo não sendo vinculados diretamente a YHWH, é evidente que são características provindas dele e, por isso, "perseguirão" aquele que ama. O campo semântico que pode ser denominado "peregrino", por sua vez, está relacionado com todos os outros, pois nele encontra-se o indivíduo amado e protegido, como uma ovelha cuidada pelo seu pastor. Este mesmo pastor, quando é proprietário de seu rebanho, conduz seus animais até a sua casa e as mantém confortáveis e seguras.

O peregrino tem esse mesmo sentimento dentro da "Casa de YHWH". Essa é a casa daquele que o mantém e o conduz, dando sentido e alegria para a sua existência. A "alma vivente" do peregrino, na "Casa de YHWH", revigora-se e se encontra restaurada para continuar seu caminho. O peregrino sabe que retornará a este lugar muitas e muitas vezes, ao longo de sua vida.

Mesmo que venha oferecer algo ao seu Deus, o peregrino tem consciência que, na verdade, é ele que é cuidado e que seus dons nada mais são do que materialização do seu sentimento de gratidão, bondade e amor que emanam todos os dias de YHWH. Assim, na vida de todo o que caminha com YHWH, realiza-se o mesmo que acontecera com o Davi: um pequeno pastor que foi feito rei por

67 APARICIO, A. Salmos 1-41, p. 230; AGOSTINHO, S., Comentário aos Salmos. Vol. 9/1. Salmos 1-50, p. 218.
68 ODEN, T. C. (ed.), Salmos 1-50. La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia, p. 253.

YHWH. Davi teve que aprender a ser pastor do seu povo e a confiar em YHWH para consegui-lo. O peregrino, tal como uma ovelha em um rebanho, precisa aprender a ser conduzido para poder conduzir a sua própria vida.

Considerações finais

O Sl 23 é uma reflexão profunda do salmista sobre como YHWH age na história do seu povo. Para o salmista, YHWH mostra-se "sensível", "materializado", com uma identidade compreensível, típica do universo cultural do Antigo Oriente Próximo. O Deus transfigurado em pastor, cuida e transforma o seu cuidado em um processo pedagógico, no qual quem é cuidado, aprende também a cuidar e a transformar-se no próprio pastor. Essa fantástica inter-relação humano-divina, faz com que a metáfora do pastoreio siga muito além da dimensão pastoril e chegue à estrutura social-ética-religiosa, resgatando memórias idealizadas das tradições davídicas sobre o pastor que tornou-se rei e transformando-as em paradigmas para o futuro.

Os diversos cenários apresentados pelo salmista transportam o ouvinte-leitor para ambientes distintos os quais se unem pela relação do cuidado e proteção. A segurança estabelecida entre "pastor" e "rebanho" segue não uma dimensão de proteção passiva, mas pelo contrário, a presença do pastor não exclui as circunstâncias de perigo, mas imprimem o sentimento de confiança de que as adversidades serão superadas, pois existe bondade e amor neste círculo estabelecido. O rebanho "torna-se" peregrino, que aprende a acolher quando é acolhido com alegria, partilha e segurança. Por fim, o peregrino é ungido e pode agora tornar-se "pastor", uma vez que aprendeu, no cuidado, a cuidar. O resgate da figura davídica, mais do que uma memória saudosista de um passado glorioso, é um convite à comunidade religiosa e aos seus líderes para a necessidade do retorno para as virtudes do autêntico pastor.

No sentido da história salvífica, não se pode esquecer que YHWH decidiu "descer" do monte de sua perfeição e peregrinar com seu povo, pastoreando-o ao longo de sua conturbada jornada de aprendizado e transformação. Em uma metáfora inspirada no universo neotestamentário, pode-se dizer que no Sl 23, YHWH ensina o sentido profundo do serviço "lavando os pés" de seus discípulos.

Referências bibliográficas

AGOSTINHO, S. *Comentário aos Salmos*. Vol. 9/1. Salmos 1-50. São Paulo: Paulus, 1997.

ALONSO-SCHÖKEL, L.; CARNITI, C. *Salmos I (Salmos 1-72).* Grande Comentário Bíblico. São Paulo: Paulus, 1996.

APARICIO, A. *Salmos 1-41*. Bilbao: Desclée, 2005.

CORBAJOSA, I. *Salmos I (Salmos 1-72)*. Madrid: BAC, 2018.

CRAIGIE, P. C. *Psalms 1–50.* 2nd ed. Vol. 19. Nashville: Nelson Reference & Electronic, 2004.

DE CLAISSE-WALFORD, N. L. An Intertextual Reading of Psalms 22, 23, and 24. In: FLINT, P. W.; MILLER JR., P. D. (org.*). The Book of Psalms: Composition and Reception*. Leiden/Boston: Brill, p. 139-152, 2005.

[DITAT] – HARRIS, R. L., ARCHER, Jr., WALTKE, B. K. (ed.), *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento* [DITAT]. São Paulo: Vida Nova, 1998.

ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

GALÈS, J. *Le Livre des Psaumes. Livre I: I-LXXII*, v. I. Paris: Beauchesne, 1936.

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

GONZAGA, W.; BELEM, D. F. Salmo 24: Proposta de solução exegética através da Análise Retórica Bíblica Semítica. *Interações*, Belo Horizonte, Brasil, v. 15, n. 02, p. 386-409, jul./dez. 2020 – Doi: https://doi.org/10.5752/P.1983-2478.2020v15n2p386-409

GONZAGA, W.; SANTOS, A. M. Salmo 1: o portão de entrada para se meditar sobre o caminho dos justos e dos ímpios, *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 50, n. 2, e-39479. p. 1-17, jul.-dez. 2020. Doi: https://doi.org/10.15448/0103-314X.2020.2.39479

GONZAGA, W. A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. *ReBiblica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 09-41, jan./jun. 2021. Doi: https://www.doi.org/10.46859/PUCRio.Acad.ReBiblica.2596-2922.2021v2n3p9

GONZAGA, W.; TELLES, A. C. A vida no Espírito: Rm 8,1-13 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, *Estudos Bíblicos*, São Paulo, v. 37, n. 144, p. 341–355, 2021. Doi: http://dx.doi.org/10.54260/eb.v37i144.360

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

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

MAYS, J. L. *Salmi*. Torino: Claudiniana, 2010.

MEYNET, R. *L'Analise Retorica*. Brescia: Queriniana, 1992.

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

MEYNET, R. A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia. *Brotéria* 137, p. 391-408, 1993.

MEYNET, R. I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica. *Gregorianum,* v. 77, n.3, p. 403-436, 1996.

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

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

MEYNET, R. La retorica biblica. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 65, p. 431-468, mai./ago.2020. Doi: https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.49825

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

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

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

ODEN, T. C. (ed.). *Salmos 1-50. La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia.* Antiguo Testamento 8. Madrid: Ciudad Nueva, 2017.

RAHLFS, A.; HANHART, R. (eds.). *Septuaginta*. Editio Altera. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 2006.

RAVASI, G. *Il Libro dei Salmi, Volume I (1-50)*. Commento e attualizzazione. Bologna: EDB, 1997.

SERRA VIEGAS, A.; GONZAGA, W. Salmo 121: YHWH está sempre a me guardar! Por isso vou cantar! Análise Retórica: tecendo uma "costura" que enlaça e une. *Cuestiones Teológicas*, Medellín, Colômbia, vol. 46 (n.105/106, julio-diciembre 2019), 196-222. Doi: https://doi.org/10.18566/cueteo.v46n106.a01

WEISER, A. *Os Salmos*. Grande Comentário Bíblico. São Paulo: Paulus, 1994.

Capítulo V

A oração imprecatória do Salmo 35 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica e seu uso no Novo Testamento

Waldecir Gonzaga[1]
Adalberto do Carmo Telles[2]

Introdução

Os Salmos fizeram e fazem parte da vida e da história do povo de Israel e da Igreja de Cristo. Neles, vemos as vitórias, as lutas, as alegrias, as tristezas, a esperança e a fé dos orantes que contribuíram para formar o Saltério. O Sl 35 é, por assim dizer, um salmo que demonstra todas essas características, sem perder a sua beleza poética e sua importância no louvor a YHWH. Considerando que o Livro dos Salmos está dividido em cinco grandes blocos, o Sl 35 faz parte do Primeiro Livro deste hinário hebreu[3] e seu contexto é dos salmos forenses ou de súplica por justiça, como que em litígio em um tribunal, comum no gênero *rîb*[4], pedindo "que Deus se manifesta em sua defesa"[5]. Segundo Mays, "o Sl 35 é uma oração de socorro, longa e complexa, composta no estilo da primeira pessoa singular"[6], tido como "lamento pessoal"[7]. Isso se traduz em todo o desenvolver dramático da súplica angustiante do salmista, que pede para ser libertado desta situação de injustiça sufocante[8].

Enquanto gênero, o Sl 35 faz parte das orações imprecatórias, uma "petição de ajuda divina"[9], em que o orante se vê em uma situação de sofrimento e perseguição injusta, clamando a YHWH por socorro e justiça[10], visto que se encontra diante de "poderosos iníquos" e se sente impotente diante dos mesmos; só

---

1 Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália) e Pós-Doutorado pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil). Diretor e Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Criador e líder do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: <waldecir@hotmail.com>. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/9171678019364477 e ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-5929-382X

2 Doutorando e Mestre em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Membro do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: <adalbertotelles088@gmail.com>. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/2385530832585281 e ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-7830-9222

3 GONZAGA, W., O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 157-158.

4 CORBAJOSA, I., Salmos I (Salmos 1-72), p. 227; RAVASI, G., Il Libro dei Salmi, Volume I (1-50), p. 634.

5 MONTI, L., I Salmi: preghiera e vita, p. 418.

6 MAYS, J. L., Salmi, p. 175.

7 RAVASI, G., Il Libro dei Salmi, Volume I (1-50), p. 631.

8 MAYS, J. L., Salmi, p. 175.

9 ODEN, T. C. (ed.), Salmos 1-50, p. 363.

10 SIMANGO, D; KRÜGER, P. P., An Overview of the Study of Imprecatory Psalms, p. 582; LANEY, J., C. A Fresh Look at the Imprecatory Psalms, p. 35.

Deus pode defendê-lo[11] desses "perseguidores injustos"[12]. É possível ver algumas relações do Sl 35 com outros salmos, como os Sl 7; 20; 34; 69; 109, que apresentam o orante em alguma situação de clamor a YHWH por sua salvação[13]. Outro aspecto que chama a atenção no Sl 35 é a presença do anjo de YHWH, que faz uma lembrança do enviado de YHWH à frente de seu povo no deserto, para trazer-lhes salvação, quando do seu Êxodo do Egito (Ex 23,20-20)[14].

Neste texto, o Sl 35 é analisado a partir de três aspectos importantes: o primeiro está na observância de alguns passos do Método Histórico-Crítico, que contribui para alcançarmos o que seria o texto mais confiável e que mais se aproxima do texto original[15]; o segundo envolve a Análise Retórica Bíblica Semítica[16], que busca compreender a estrutura do texto e como ele está organizado em diversas formas, como os quiasmos e os paralelismos[17]; o terceiro e último diz respeito ao uso do Sl 35 no Novo Testamento, em que é visto como os autores neotestamentários utilizaram os textos antigos para dar base e elaborar os seus escritos para a Igreja Primitiva[18]: se como citação, alusão ou eco.

1. Segmentação e tradução do Salmo 35

A segmentation e a tradução do Sl 35 ajudam a revelar a beleza e a unidade temática desta oração imprecatória a YHWH, seja nos lábios do salmista seja de todo o povo orante. Todo o vocabulário empregado para a construção deste hino imprecatório, que invoca a Deus para que que se levante e venha "em auxílio" (v.2b), é algo que tem encantado leitores judeus e cristãos ao longo dos séculos. Sobrevive com grande força nas liturgias comunitárias, bem como em meditações e preces individuais. Isso tudo é revelado também na tradução para a língua portuguesa, a partir da segmentação e tradução para este ensaio bíblico, tendo presente os critérios da Análise Retórica Bíblica Semítica.

Para (De)[19] Davi.	1ª	לְדָוִד
Acusa YHWH, os meus acusadores,	1b	אֶת־יְרִיבַי רִיבָה יְהוָה
combate contra os que me combatem!	1c	לָחֵם אֶת־לֹחֲמָי׃

11 AGOSTINHO, S., Comentário aos Salmos. Vol. 9/1. Salmos 1-50, p. 527; ODEN, T. C. (ed.), Salmos 1-50, p. 369.
12 GALÈS, J. Le Livre des Psaumes. Livre I: I-LXXII, p. 381.
13 BOICE, J. M., Psalms 1–41, p. 301; KEIL, C. F; DELITZSCH, F., Commentary on the Old Testament, p. 266; LANEY, J. C., A Fresh Look at the Imprecatory Psalms, p. 36.
14 GOLDINGAY, J., Psalms 1–41, p. 492.
15 LIMA, M. L. C., Exegese Bíblica, p. 55.
16 Este escrito é parte da parceria nos estudos, discussões e reflexões realizados mensalmente na PUC-Rio, nas atividades do Grupo de Pesquisa de Análise Retórica Bíblica Semítica, constante no CNPq, sob a liderança do Prof. Dr. Waldecir Gonzaga.
17 MEYNET, R., Rhetorical Analysis, p. 327.
18 BEALE, G. K., Manual do Uso do Antigo Testamento no Novo Testamento, p. 53.
19 O uso da preposição *lámed* ל acoplada ao nome de David (לְדָוִד), segundo os gramáticos, é utilizada para trazer a ideia de indefinição, podendo ser traduzido tanto como "Para Davi" como "De Davi".

Toma[20] escudo e couraça	2ª	הַחֲזֵק מָגֵן וְצִנָּה
e levanta-te em meu auxílio![21]	2b	וְקוּמָה בְּעֶזְרָתִי:
E empunha espada e lança[a],	3a	וְסָגֹר וְהָרֵק חֲנִית
Marcha[22] contra os que me perseguem!	3b	לִקְרַאת רֹדְפָי
Dize para minha alma: "eu sou tua salvação".	3c	אֱמֹר לְנַפְשִׁי יְשׁוּעָתֵךְ אָנִי:
Fiquem envergonhados e ultrajados os que intentam contra minha vida (alma)!	4a	יֵבֹשׁוּ וְיִכָּלְמוּ מְבַקְשֵׁי נַפְשִׁי
Retrocedam para trás[23] e sejam confundidos os que tramam meu mal[24]!	4b	יִסֹּגוּ אָחוֹר וְיַחְפְּרוּ חֹשְׁבֵי רָעָתִי:
Que sejam como palha diante do vento,	5a	יִהְיוּ כְּמֹץ לִפְנֵי־רוּחַ
quando o anjo de YHWH os dispersar!	5b	וּמַלְאַךְ יְהוָה דּוֹחֶה:
Que seja o caminho deles tenebroso e escorregadio[25],	6a	יְהִי־דַרְכָּם חֹשֶׁךְ וַחֲלַקְלַקּוֹת
E o anjo de YHWH os persiga!	6b	וּמַלְאַךְ יְהוָה רֹדְפָם:
Porque, sem motivo, armam para mim armadilha[26] de rede,	7a	כִּי־חִנָּם טָמְנוּ־לִי שַׁחַת רִשְׁתָּם
sem motivo, cavaram fossos[27] para minha vida (alma)[28]!	7b	חִנָּם חָפְרוּ לְנַפְשִׁי:
Que venha sobre ele uma ruína, sem que se saiba,	8a	תְּבוֹאֵהוּ שׁוֹאָה לֹא־יֵדָע
e a sua rede, a qual escondeu, capture-o,	8b	וְרִשְׁתּוֹ אֲשֶׁר־טָמַן תִּלְכְּדוֹ
em ruína, que caia nela[a]!	8c	בְּשׁוֹאָה יִפָּל־בָּהּ:
E minha vida[29] se regozijará em YHWH,	9a	וְנַפְשִׁי תָּגִיל בַּיהוָה
Alegrar-se-á na sua salvação!	9b	תָּשִׂישׂ בִּישׁוּעָתוֹ:
Todos os meus ossos dirão:	10a	כָּל עַצְמוֹתַי תֹּאמַרְנָה
"YHWH, quem é como tu,	10b	יְהוָה מִי כָמוֹךָ
que liberta o pobre daquele mais forte que ele,	10c	מַצִּיל עָנִי מֵחָזָק מִמֶּנּוּ
e o pobre e o necessitado daquele que o explora.	10d	וְעָנִי וְאֶבְיוֹן מִגֹּזְלוֹ:
Levantem-se testemunhas de violência,	11a	יָקוּמוּן עֵדֵי חָמָס
Aqueles que não conheci, arguem-me!	11b	אֲשֶׁר לֹא־יָדַעְתִּי יִשְׁאָלוּנִי:
Retribuem-me o mal em lugar do bem,	12a	יְשַׁלְּמוּנִי רָעָה תַּחַת טוֹבָה
desolação[a] para mim minha vida (alma)!	12b	שְׁכוֹל לְנַפְשִׁי:
E eu, enquanto se enfermavam, adoeciam	13a	וַאֲנִי בַּחֲלוֹתָם

20 Outra tradução possível: empunha/saca.
21 Outra tradução possível: socorro/ajuda.
22 Outra tradução possível: vá contra.
23 Outra tradução possível: voltam para trás.
24 Outra tradução possível: contra mim.
25 A mesma ideia aparece em: Sl 35,6; Jr 23,12; Dn 11,21.34
26 A ideia parece remeter a um "buraco", como que a uma "vala de guerra".
27 Outra tradução possível: abriram covas.
28 Outra tradução possível: para mim.
29 Outra tradução possível: e meu ser / minha alma.

vestia-me de saco,	13b	לְבוּשִׁי שָׂק
humilhava com jejum a minha vida (alma),	13c	עִנִּיתִי בַצּוֹם נַפְשִׁי
e minha oração, voltado sobre o meu peito.	13d	וּתְפִלָּתִי עַל־חֵיקִי תָּשׁוּב:
Como um amigo[a], como um irmão para mim[b] andava,	14a	כְּרֵעַ־כְּאָח לִי הִתְהַלָּכְתִּי
[c]como mãe enlutada [cd] eu me encurvava[30].	14b	כַּאֲבֶל־אֵם קֹדֵר שַׁחְתִּי:
E com minha queda alegraram-se e se reuniram,	15a	וּבְצַלְעִי שָׂמְחוּ וְנֶאֱסָפוּ
reuniram-se contra mim os que me golpeiam,[a] aqueles que eu não conhecia,	15b	נֶאֱסְפוּ עָלַי נֵכִים וְלֹא יָדָעְתִּי
[d dilaceram-me[c] sem cessar[b].	15c	קָרְעוּ וְלֹא־דָמּוּ:
Com os ímpios[a] de [b]línguas balbuciantes[b],	16a	בַּחֲנֻפֵי לַעֲגֵי מָעוֹג
rangia[c] contra mim seus dentes.	16b	חָרַק עָלַי שִׁנֵּימוֹ:
Senhor, até quando ficarás olhando?[31]	17a	אֲדֹנָי כַּמָּה תִּרְאֶה
Resgata a minha vida das destruições dos leões[a], a minha única.	17b	הָשִׁיבָה נַפְשִׁי מִשֹּׁאֵיהֶם מִכְּפִירִים יְחִידָתִי:
Dar-te-ei graças; na grande assembleia,	18a	אוֹדְךָ בְּקָהָל רָב
no meio de um povo numeroso, louvar-te-ei!	18b	בְּעַם עָצוּם אֲהַלְלֶךָּ:
Que não se alegrem contra mim[32] meus inimigos maldosos,	19a	אַל־יִשְׂמְחוּ־לִי אֹיְבַי שֶׁקֶר
os que me odeiam sem causa virem os olhos.	19b	שֹׂנְאַי חִנָּם יִקְרֻצוּ־עָיִן:
Pois não é de paz que falam,	20a	כִּי לֹא שָׁלוֹם יְדַבֵּרוּ
e contra os pacíficos da terra, palavras de embustes tramam.	20b	וְעַל רִגְעֵי־אֶרֶץ דִּבְרֵי מִרְמוֹת יַחֲשֹׁבוּן:
e abriram bem contra mim as suas bocas,	21a	וַיַּרְחִיבוּ עָלַי פִּיהֶם
dizendo: “ah, ah, viram nossos olhos” !	21b	רָאֲתָה עֵינֵינוּ: אָמְרוּ הֶאָח הֶאָח
Viste YHWH!	22a	רָאִיתָה יְהוָה
Que não te cales!	22b	אַל־תֶּחֱרַשׁ
Meu Senhor, não fiques longe de mim!	22c	אֲדֹנָי אַל־תִּרְחַק מִמֶּנִּי:
Desperta,	23a	הָעִירָה
e se levante para (fazeres) minha justiça,	23b	וְהָקִיצָה לְמִשְׁפָּטִי
Deus meu e Senhor meu, por minha causa!	23c	אֱלֹהַי וַאדֹנָי לְרִיבִי:
Julga-me segundo a tua justiça[33]	24a	שָׁפְטֵנִי כְצִדְקְךָ
YHWH, Deus meu!	24b	יְהוָה אֱלֹהָי
E que não se alegrem contra mim[34].	24c	וְאַל־יִשְׂמְחוּ־לִי:
Que não digam eles em seus corações[35]:	25a	אַל־יֹאמְרוּ בְלִבָּם

30 Outra tradução possível: como luto por uma mãe, eu me encurvava.
31 Outra tradução possível: vendo.
32 Outra tradução possível: não rir/regozijar de mim, em minhas costas.
33 Outra tradução possível: o teu direito.
34 Outra possível tradução: que não se alegrem às minhas custas.
35 Embora o hebraico esteja no singular, toma-se a opção de traduzir para o plural, no português.

"Ah! O que queríamos"!	25b	הֶאָח נַפְשֵׁנוּ
Que não digam: "nós o devoramos"!	25c	אַל־יֹאמְרוּ בְּלַעֲנוּהוּ:
Que sejam envergonhados e fracassados,	26a	יֵבֹשׁוּ וְיַחְפְּרוּ
um a um os que se alegram com o meu mal!	26b	יַחְדָּו שְׂמֵחֵי רָעָתִי
Que sejam cobertos de vergonha e desonra,	26c	יִלְבְּשׁוּ־בֹשֶׁת וּכְלִמָּה
Os que à minha custa se engrandecem contra mim!	26d	הַמַּגְדִּילִים עָלָי:
Que cantem	27a	יָרֹנּוּ
e se alegrem	27b	וְיִשְׂמְחוּ
os que se comprazem[36] em minha justiça,	27c	חֲפֵצֵי צִדְקִי
e digam constantemente: "grande é YHWH[37],	27d	וְיֹאמְרוּ תָמִיד יִגְדַּל יְהוָה
que se compraz com a paz do seu servo"!	27e	הֶחָפֵץ שְׁלוֹם עַבְדּוֹ:
E minha língua proclamará[38] tua justiça,	28a	וּלְשׁוֹנִי תֶּהְגֶּה צִדְקֶךָ
todo o dia o teu louvor.	28b	כָּל־הַיּוֹם תְּהִלָּתֶךָ:

2. Crítica Textual

No que tange à crítica textual do Sl 35, visto que não há sérios problemas, a opção é por analisar alguns dos versículos que compõem este hino e não todo ele. A escolha recai sobre os vv.3.8.12.14-17 por entender que são os que mais carregam sobre si alguma questão relevante a ser vista. Seu valor está justamente no fato de que a crítica textual ajuda a descobrir o texto mais próximo do possível original, trabalhando a partir de exames comparativos dos manuscritos que chegaram até nós[39].

***v.3a*[a]**: para ser lido *w*^{e}*sāgār* (Akk. *šikru*), a palavra hebraica *s*^{e}*gōr* é muito contestada[40] (provavelmente para ser vocalizado como *w*^{e}*seger,* conferir 1 Qumran Milḥamah, 5,7.9 parte, peça, haste lança?)[41]; a Peshita traz a leitura "wʾbrḵ/*e fulge, brilha, reluz*". A LXX traz o substantivo "ῥομφαίαν/*sabre, espada, lança*". Aparentemente esta é uma palavra de empréstimo com o sentido de "machado duplo" ou "*soquete de um dardo*", e, se assim o for, a palavra deve ser lida e preferida como um substantivo *sāgedār* ou *segeder*, "dardo"[42].

***v.8c*[a]**: a Peshita sugere a leitura *wgwmṣʾdḥprw*, uma retroversão de "w^{e}šûḥāh ʾšer ḥāf^{e}rû/*e armadilha que*", que é provavelmente o termo *ṯ^{e}b̲îʾēhû*. A LXX lê "παγίς/*cilada, armadilha*, *laço*", concordando com o texto da BHS. Há uma boa razão para questionar o pressuposto padrão que "παγίς/*cilada, armadilha, laço*",

36 Outra tradução possível: se deleitam em. Embora seja um construto no hebraico, a regência para a língua de chegada pede "em" e não permite o uso "de".
37 Outra tradução possível: "Engrandecido seja YHWH", conservando uma ideia volitiva.
38 Outra tradução possível: anunciará.
39 LIMA, M. L. C., Exegese Bíblica, p. 55.
40 DAHOOD, M, S. J., Psalms I: 1-50, p, 210.
41 VANGEMEREN, W. A., Psalms, p. 287; FRANCISCO, E. D., Manual da Bíblia Hebraica, p. 36,49.
42 VANGEMEREN, W. A., Psalms, p. 287; KRAUS, H. J., Los Salmos 1-59, p. 554.

que reflete o hebraico "šûḥā/*armadilha, cilada*", uma vez que "šôʾāh/*armadilha, cilada*" ocorre em um texto de Qumran[43]. O próprio Sl 35,7-8a serve de apoio para a aceitação de "bᵉšûāh/*armadilha, cilada*", como a variante que mais se aproxima do texto hebraico da BHS.

v.12b[a]: a LXX traz a leitura "καὶ ἀτεκνίαν/*e desolação*"; a Peshita leu "wʾbdw/*e eles têm destruído*"[44]; a Vulgada leu "sterilitatem animae meae/*esterilidade da minha alma*"; provavelmente "śāḵû/*estão à espreita*", ou "šārû/*privada de filhos*", para ser lido possivelmente por *šeḵôl*. Kraus afirma que o TM traz literalmente "esterilidade para minha alma", mas o texto está corrompido; a melhor leitura é "šāḵû/*privada de filhos*" e o "ל" seria uma ditografia do segundo "ל", outros leem como um substantivo "orfandade, desamparo"[45].

v.15b[a]: a LXX traz a leitura "μάστιγες/*açoite*", doença (de nāḵāh/*ser golpeado, danificado*); a Vulgata traz "flagella/*flagelos*"; a Peshita leu "nwgrʾ/*um longo tempo*"; proposto "כְּנָכְרִים/kenoḵrîm/*como estrangeiros*". VanGemeren afirma que "o texto hebraico subjacente de "atacantes" é problemático. Alguns emendem a palavra "נֵכִים/nēḵîm, *aleijados*" a "כְּנָכְרִים/kᵉnoḵrîm/*como estrangeiros*"[46]. O texto está bem apoiado pela LXX e pela Vulgata, que trazem uma leitura que compreende o mesmo sentido do termo em hebraico, e, por isso, prefere-se manter o texto da BHS como o que mais se aproxima do texto original.

v.15c[b-b]: a Peshita omite "קָרְעוּ וְלֹא־דָמּוּ/*dilaceram-me sem cessar*"; a LXX concorda com o texto da BHS, trazendo a leitura que corresponde ao hebraico, "διεσχίσθησαν καὶ οὐ κατενύγησαν/*dilaceram-me sem cessar*". Com o apoio que a LXX oferece ao texto hebraico, aceita-se o que é lido na BHS como que mais se aproxima do texto original.

v.15c[c]: a LXX possui a forma passiva "διεσχίσθησαν/*dilaceram-me*", para ser lido possivelmente "קראו/*gritar*" ou "קרצו/*piscar o olho*", conforme o v.19b. Para Dahood, o contexto em si não é decisivo. Há, porém, um texto ugarítico que supõe apoiar a definição de "calúnia, difamação"[47]. Kraus afirma que "levando em consideração o contexto, é um verbo muito forte e dificilmente será o termo correto"[48], e, por isso, ele sugere ser preferível a leitura de "קראו/*gritar*" ou "קרצו/*piscar o olho*". A leitura da variante "קָרְעוּ/*dilaceram-me*" tem o apoio da LXX e do próprio contexto, pois o v.15 pode ser traduzido em conformidade com o

43 DAHOOD, M, S. J., Psalms I: 1-50, p, 210.
44 FRANCISCO, E. D., Manual da Bíblia Hebraica, p.49.
45 KRAUS, H. J., Los Salmos 1-59, p. 554; ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI C., Salmos I (Salmos 1-72), p. 506; ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário bíblico hebraico-português, p. 669; VANGEMEREN, W. A., Psalms, p. 290.
46 VANGEMEREN, W. A., Psalms, p. 290; KRAUS, H. J., Los Salmos 1-59, p. 555; ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos I (Salmos 1-72), p. 506.
47 DAHOOD, M, S. J. Psalms I: 1-50, p, 214.
48 KRAUS, H. J., Los Salmos 1-59, p. 555.

v.16[49]. Desta forma, a leitura que o texto da BHS apresenta pode ser considerado como o texto que mais se aproxima de um original.

***v.16a*[a]**: a LXX traz a leitura "ἐπείρασάν με/*tentaram-me*", uma subversão de "בחנני/*tentaram-me*", proposto "בְּחַנְפֵי/*com os ímpios*" (árabe *ḥanafa*) ou *bhnfly* (*hit*). ***v.16a*[b-b]**: a LXX faz sua leitura do hebraico "ἐξεμυκτήρισάν με μυκτηρισμόν/*escarneceram-me com zombaria*", que é uma retroversão de "lāʿăgû laʿag/*escárnio do escárnio*", proposto *lām*^{e}*ʿŭwāg* ou *ʿāgûmāʿg*. Craigie afirma que "a tradução dessa linha, que é incerta, baseia-se na leitura interpretada como uma superlativa, 'a pior de todas as zombarias possíveis'"[50]. Para Alonso Schökel, "a frase hebraica não tem sentido. As traduções refletem o desconcerto dos tradutores"[51]. VanGemeren afirma que "o primeiro cólon deste versículo é altamente problemático"[52].

***v.16b*[c]**: para ser lido possivelmente *ḥār*^{e}*qû*; conferir a LXX que traz a conjugação verbal "ἔβρυξαν/*rangia os dentes*"; a Vulgata oferece a leitura "frenduerunt super me dentibus suis/*eles rangeram os dentes em mim*". Tanto a LXX quanto a Vulgata apoiam o Texto Hebraico, que apresenta o verbo no infinitivo absoluto. Desta forma, tendo presente que todos os demais manuscritos de grande importância concordam com a BHS, é preferível aceitar o seu texto como o que mais se aproxima do texto original.

***v.17b*[c]**: a LXX traz a leitura "ἀπὸ τῆς κακουργίας αὐτῶν/*da maldade deles* (de "šôʾ/*destruição, estrago*"; conferir "šāw^{e}ʾ/*mentira, engano*"); a Vulgata oferece a leitura "a calamitatibus suis/*de suas calamidades*". Kraus apresenta algumas emendas sugeridas "mšʾgym/*os que rugem*"; "mšpym/*dos que estão ansiosos*"; "mšnyhm/*de seus dentes*" e a que mais tem ressonância seria a palavra "mšʾgym/*os que rugem*", por causa da paralela a ela, que é "mikk^{e}pîrîm/*desses leões*"[53]. Mas o texto da BHS pode ser considerado como o que mais se aproxima do original, porque mesmo que o termo "mišōʾèyhem/*das destruições*" seja duvidoso, seu paralelo com "mikk^{e}pîrîm/*desses leões*" traz a imagem do leão que ruge no Saltério, com a raiz "šʾg/*rugir*", a exemplo do que lemos em Sl 22,14; 104,21[54]; a leitura revela que o salmista quer estar protegido inclusive da "alegria maldosa de seus inimigos"[55].

3. Análise terminológica

v.1a: da raiz verbal לחם pode ser construída por dois verbos diferentes: o primeiro traz os significados de "guerrear, fazer guerra, lutar, pleitear"; e o segundo

49 VANGEMEREN, W. A., Psalms, p. 290.
50 CRAIGIE, P. C., Psalms 1–50, p. 285.
51 ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos I (Salmos 1-72), p. 506.
52 VANGEMEREN, W. A., Psalms, p. 290.
53 KRAUS, H. J., Los Salmos 1-59, p. 555.
54 ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos I (Salmos 1-72), p. 514.
55 GALÈS, J. Le Livre des Psaumes. Livre I: I-LXXII, p. 382.

oferece os sentidos de "comer, tragar, devorar"[56]. O verbo que é usado aqui é o que demonstra uma ação de violência feita por alguém, ou por um determinado grupo, contra outra pessoa ou outro grupo. O verbo aparece poucas vezes no *qal*, e no v.1a tem o sentido de "lutar contra", seguido por acusativo[57].

v.3a: a raiz verbal ריק só aparece na BHS no *hiphil* e no *hophal*, com o significado de "esvaziar, derramar, retirar"[58]. Ela traz a ideia literal de "puxar a espada", ou seja, puxando a espada da bainha (Ex 15,9; Ez 5,2.12; 28,7; 30,11)[59]. Esta raiz está ligada ao substantivo "סָגֹר"[60], que significa "lança, arco". Por metonímia, tanto aqui no Sl 35,3a quanto no Sl 38,3, é o arco que cerca a flecha. Refere-se, metaforicamente, a tipo de arma, possivelmente a um tipo lança[61].

v.4b: da raiz verbal חפר surgem dois verbos com significados diferentes: o primeiro sentido é o de "cavar, afundar, fazer buracos, abrir covas..."; e o segundo traz o significado de "envergonhar-se, afoguear-se, enrubescer-se..."[62]. Este último significado da raiz verbal חפר é que temos no Sl 35,4b, que está ligado estritamente aos verbos "יֵבֹשׁוּ/*fiquem envergonhados*" e "וְיִכָּלְמוּ/*e ultrajados*", do v.4a, demonstrando um relacionamento de confiança e convicção entre o orante piedoso e Deus, como é comum em alguns salmos (Sl 25,20; 31,1.2; 71,1)[63].

v.9a: o verbo "גִיל/*regozijar-se*"[64], que aparece apenas na forma *qal*, ocorre mais exclusivamente no livro dos Salmos e nos livros Proféticos, e geralmente tem alguém como o sujeito da ação (Sl 9,14-15; Is 61,10); aqui, no v.9a, o salmista é o sujeito do verbo "גִיל"[65]. O verbo "גִיל" sempre aparece em paralelismo com o seu sinônimo "שׂוּשׂ/*alegrar-se*", com relação ao coração e à alma (v.9b), indicando uma profundidade de alegria[66].

v.14b: a raiz קדר significa "estar turvo, sombrio, obscurecer-se", junto com a raiz verbal שׁחת pode trazer o sentido de "aflito, cabisbaixo"[67]. A raiz קדר, quando aparece no *qal*, ocorre em textos poéticos e significa "enegrecer"; mas quando קדר no *qal* se refere a pessoas, tem a ideia de enlutar (Jó 5,11; 30,28; Sl 35,14; 38,6.7; 42,9.10; 43,2; Jr 8,21; 14,2)[68].

4. Gênero literário e estrutura do Sl 35

O Sl 35 tem como gênero literário predominante a "súplica", que também pode ser denominado de "lamentação" e é dividida em duas classificações de súplicas:

56 ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário bíblico hebraico-português, p. 341.
57 LONGMAN, T., "לחם", p. 784-788.
58 ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário bíblico hebraico-português, p. 618.
59 SHEPHERD, J., "ריק", p. 1101.
60 ARNOLD, B. T., "סָגֹר", p. 228.
61 ARNOLD, B. T., "סָגֹר", p. 228.
62 ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário bíblico hebraico-português, p. 341.
63 HESS, R. S., "חפר", p. 233-234.
64 ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário bíblico hebraico-português, p. 137.
65 GRISANTI, M. A., "גִיל", p. 828.
66 GRISANTI, M. A., "גִיל", p. 829.
67 ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário bíblico hebraico-português, p. 571.
68 PRICE, J. D., "קדר", p. 873.

individual e coletiva[69]. Ele também pode ser chamado de "salmo imprecatório", com seus rogos e súplicas, mas que também expressa um desejo de vingança sobre os adversários[70], elevadas a Deus por parte de um justo e inocente perseguido[71], e o salmista "compara seus opositores a inimigos"[72]. Enquanto Deus se alegra com a *shalom* de seu servo (v.27), os inimigos se comprazem em tolhê-la (v.20)[73]. As causas que levam o orante a suplicar ao Senhor são: "as desgraças que podem atingir os fiéis, especialmente a doença, a velhice, a solidão, os inimigos, os prejuízos causados por palavras mentirosas e talvez por falsos testemunhos"[74]. A partir do sentimento de ter sido injustiçado é que o salmista, "em meio a uma tribulação, dirige-se ao Senhor em diálogo dramático e, às vezes, terno e comovedor"[75], indicando que não há razão alguma para ser perseguido, pelo contrário, é algo injusto e descabido, ancorado na maldade[76]. O salmista pede apenas justiça, não deseja nada mais nada menos que justiça e pede a Deus que lhe faça justiça, visto que a justiça humana é imperfeita, e, muitas vezes, injusta[77].

No que diz respeito à forma métrica e à estrutura rítmica do Sl 35, percebe-se que não é tarefa tão simples de se realizar, justamente por não ser tão fácil entender a sua forma e estrutura; provavelmente o que se compreende é que, em seu estado original, este salmo tenha tido uma estrutura harmônica entre as suas estrofes[78]. Neste sentido, é possível depreender que a métrica determinante do Sl 35 seja 3+2, em um período posterior ao seu original[79].

5. Estrutura e Análise Retórica Bíblica Semítica do Sl 35

O exercício para se fazer a segmentação, tradução, crítica textual, análise terminológica, determinação do gênero literário, realizados anteriormente, ajuda no processo de identificação dos movimentos do Sl 35, dos campos semânticos e dos elementos retóricos, assim como na estrutura do salmo e em sua compreensão bíblico-teológico-pastoral. De grande auxílio, é poder contar com o auxílio do Método da Análise Retórica Bíblica Semítica[80], o qual, por suas figuras linguísti-

69 WEISER, A., Os Salmos, p. 43-45; MONLOUBOU, L., Os Salmos, p. 50; STADELMANN, L. I. J., Os Salmos da Bíblia. 53-54; SUTTON, L., A position of honour or shame? Yhwh as an armour bearer in Psalm 35:1-3, p. 275-276.

70 ADAMO, D. T., Semiotic interpretation of selected psalms inscriptions (23, 35, 121) on motor vehicles in Nigeria p.7.

71 APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 1-41, p. 333.

72 GALÈS, J. Le Livre des Psaumes. Livre I: I-LXXII, p. 381.

73 MAYS, J. L., Salmi, p. 175.

74 ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos I (Salmos 1-72), p. 87-88.

75 CORBAJOSA, I., Salmos I (Salmos 1-72), p. 230.

76 MONTI, L., I Salmi: preghiera e vita, p. 419.

77 ODEN, T. C. (ed.), Salmos 1-50, p. 363.

78 KRAUS, H. J., Los Salmos 1-59, p. 555.

79 KRAUS, H. J., Los Salmos 1-59, p. 555; RAVASI, G., Il Libro dei Salmi, Volume I (1-50), p. 631.

80 A fim de se conhecer o método da Análise Retórica Bíblica Semítica, sugerimos conferir os textos MEYNET, R., L'Analise Retorica (1992); MEYNET, R., Trattato di Retorica Biblica (2008); MEYNET, R., A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia, p. 391-408; MEYNET, R., I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica, p. 403-436; MEYNET, R., La retorica biblica, p. 431-468.

cas e frutos para a exegese bíblica, pode ser aplicado a um salmo individualmente ou ao Saltério como um todo[81], bem como a textos e livros do Novo Testamento[82].

Aqui, a Análise Retórica Bíblica Semítica é utilizada para identificar a estrutura retórica com suas simetrias, oposições, identidades e as relações entre os vários elementos do Sl 35, que corroboram para uma melhor compreensão do texto analisado[83]. Aliás, ela não é uma novidade para os dias atuais, porém, sua inovação e o seu bom emprego sistemático para a interpretação de textos da Sagrada Escritura, tanto do Antigo Testamento como do Novo Testamento[84].

Há um consenso entre os comentadores em dividir o Sl 35 em três partes ou "três movimentos"[85]: (vv.1-10; vv.11-18; vv.19-28)[86]. Cada uma delas inicia-se com uma súplica (vv.1.11.19) e termina com um louvor (vv.10.18.28)[87], e os mesmos três pensamentos se repetem nas três divisões[88]; porém, sua sequência estrutural, muitas vezes, foi colocada em xeque, indicando que originariamente teria tido uma outra sequência (vv. 1-3; 7-8; 4-6; 9-10; 11-12.15a; 15b-16; 13-14; 17-18; 20-24; 19.25-26; 27-28)[89]. VanGemeren concebe uma estrutura quiástica nas três partes do Sl 35[90]:

A. Invocação do guerreiro divino (vv.1-3)
    B. Oração por vindicação (vv.4-10)
        C. A alma perturbada (vv.11-18)
    B'. Oração por vindicação (vv.19-25)
A'. A alegria da libertação (vv.26-28)

O autor do Sl 35 teve a tenacidade de compor o seu cântico de forma densa e com um caráter expressivo e forte[91]. É possível observar esta identidade do salmista pelo uso que faz de verbos de ação, "pelejar, combater, desembainhar espada", tomar seu gládio[92]; e em apenas um versículo ele usa três verbos juntos,

81 GONZAGA, W., O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 155-170.
82 GONZAGA, W. A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 9-41.
83 MEYNET, R., Retorical Analysis, p. 327.
84 PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. A interpretação da Bíblia na Igreja, p. 47.
85 RAVASI, G., Il Libro dei Salmi, Volume I (1-50), p. 631.638-648.
86 CRAIGIE, P. C., Psalms 1–50, p. 285-286; VANGEMEREN, W. A., Psalms, p. 286; BOICE, J. M., Psalms 1–41, p. 302; GOLDINGAY, J., Psalms 1–41, p. 489; KEIL, C. F; DELITZSCH, F., Commentary on the Old Testament, p. 266; LANGE, J. P., Psalms, p. 240; APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 1-41, p. 336; CORBAJOSA, I., Salmos I (Salmos 1-72), p. 228; MONTI, L., I Salmi: preghiera e vita, p. 419.
87 BOICE, J. M., Psalms 1–41, p. 302; KEIL, C. F.; DELITZSCH, F., Commentary on the Old Testament, p. 266.
88 LANGE, J. P., Psalms, p. 240.
89 RAVASI, G., Il Libro dei Salmi, Volume I (1-50), p. 630; MAGNE, J., Le texte du Ps 35 et l'hypothése et sa transcription primitive sur deux colonnes, p. 42-53; ASCENSIO, F., Sobre la Marcha del Salmo 35, 5-16.
90 VANGEMEREN, W. A., Psalms, p. 286.
91 ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos I (Salmos 1-72), p. 507.
92 AGOSTINHO, S., Comentário aos Salmos. Vol. 9/1. Salmos 1-50, p. 527.

além da cadeia de verbos empregados no imperativo e no jussivo[93]. A primeira pessoa nos verbos e os sufixos pronominais evidenciam-se em torno da palavra "נַפְשִׁי/*minha alma/vida*", que se repete em todo o cântico (vv.3c; 4a; 7b; 9a; 12b; 13c; 17c), com funções diferentes, sem deixar de lado a beleza rítmica do salmo.

Olhando o Sl 35 de cima, como se olha uma planta baixa de uma construção, consegue-se perceber sua evolução, contemplando os sinais linguísticos. Alonso Schökel concebe o Sl 35 estando desenvolvido em uma tríplice onda, pois progride para três ondas consecutivas[94]. Embora o Sl 35 seja pronunciado apenas pelo orante, a estrutura pode estar em volta dos três sujeitos presentes no cântico "Tu = Deus, Eu = orante, Eles = perseguidores"[95], agentes, atores principais ou protagonistas ao longo do salmo[96]. Alonso Schökel oferece uma estrutura que demonstra uma significativa repetição que evidenciará a conexão dos membros, como se percebe no quadro a seguir[97].

A 1-10	B 11-18	C 19-28
Tu: sete imperativos	***Eles***: delito	***Eles***: delito
Eles: fracasso delito fracasso	***Eu***: benefícios	***Tu***: ação
	Eles: delito	***Eles***: delito fracasso
	Tu: ação	
Eu: louvor	***Eu***: louvor	***Nós***: louvor

Primeiro movimento: o apelo a YHWH, o juiz e guerreiro (vv.1-10)

[1]Acusa YHWH,	os meus acusadores,
combate	contra os que me combatem!
[2]Toma escudo e couraça	e levanta-te em meu auxílio!

---

[3]E empunha espada	e lança,
marcha	contra os que me perseguem!
Dize para minha alma:	"eu sou tua salvação".

---

[4]Fiquem envergonhados	e ultrajados
os que intentam	contra minha vida (alma)!
Retrocedam	para trás
e sejam confundidos	os que tramam meu mal!

---

93 ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos I (Salmos 1-72), p. 507.
94 ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos I (Salmos 1-72), p. 509.
95 ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos I (Salmos 1-72), p. 509.
96 APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 1-41, p. 337; CORBAJOSA, I., Salmos I (Salmos 1-72), p. 228.
97 ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos I (Salmos 1-72), p. 510.

[5]Que sejam como palha diante do vento,
quando o anjo de YHWH os dispersar!
[6]Que seja o caminho deles tenebroso e escorregadio,
E o anjo de YHWH os persiga!

---

[7]Porque, sem motivo, armam para mim armadilha de rede,
sem motivo, cavaram fossos para minha vida (alma)!
[8]Que venha sobre ele uma ruína, sem que se saiba,
e a sua rede, a qual escondeu, capture-o, em ruína, que caia nela!

---

[9]E minha vida se regozijará em YHWH,
alegrar-se-á na sua salvação!
[10]Todos os meus ossos dirão: "YHWH, quem é como tu,
que liberta o pobre daquele mais forte que ele,
e o pobre e o necessitado daquele que o explora.

Segundo movimento: o apelo a YHWH, o libertador (vv.11-18)

---

[11]Levantem-se testemunhas de violência,
aqueles que não conheci, arguem-me!
[12]Retribuem-me o mal em lugar do bem,
desolação para mim minha vida (alma)!

---

[13]E eu, enquanto se enfermavam,
adoeciam vestia-me de saco,
humilhava com jejum a minha vida (alma),
e minha oração, voltado sobre o meu peito.
[14]Como um amigo, como um irmão para mim andava,
como mãe enlutada eu me encurvava.

---

[15]E com minha queda alegraram-se e se reuniram,
reuniram-se contra mim os que me golpeiam,
aqueles que eu não conhecia, dilaceram-me sem cessar.
[16]Com os ímpios de línguas balbuciantes,
rangia contra mim seus dentes.
Senhor, até quando ficarás olhando?

---

[17]Resgata a minha vida das destruições dos leões, a minha única.
[18]Dar-te-ei graças; na grande assembleia,
no meio de um povo numeroso, louvar-te-ei!

Terceiro movimento: o apelo a YHWH, para que atue como juiz (vv.19-28)

[19]Que não se alegrem contra mim	meus inimigos maldosos,
os que me odeiam sem causa	virem os olhos.
[20]Pois não é de paz que falam,	e contra os pacíficos da terra,
palavras de embustes	tramam.
[21]e abriram bem contra mim	as suas bocas,
dizendo:	"ah, ah, viram nossos olhos" !
[22]Viste YHWH!	Que não te cales!
Meu Senhor,	não fiques longe de mim!
[23]Desperta,	e se levante para (fazeres) minha justiça,
Deus meu e Senhor meu,	por minha causa!
[24] Julga-me	segundo a tua justiça
YHWH, Deus meu!	e que não se alegrem contra mim.
[25]Que não digam eles em seus corações:	"Ah! O que queríamos"!
Que não digam:	"nós o devoramos"!
Que sejam envergonhados	e fracassados,
um a um	os que se alegram com o meu mal!
[26]Que sejam cobertos de vergonha	e desonra,
Os que à minha custa	se engrandecem contra mim!
[27]Que cantem e se alegrem	os que se comprazem em minha justiça,
e digam constantemente:	"grande é YHWH,
que se compraz	com a paz do seu servo"!
[28]E minha língua	proclamará tua justiça,
todo o dia	o teu louvor.

O Sl 35 é composto por paralelismos que podem demonstrar "duas afirmações equivalentes (conteúdo), expressas em duas fórmulas construídas de maneira semelhante (forma)"[98]. Os paralelismos e quiasmos vão demarcando seu ritmo e movimentos.

Os vv.1-10 apresentam duas figuras: a simbologia da batalha, que sugere agressividade e perigo, e a figura da caça, que demonstra furtividade e esperteza[99]. Nos vv.1-6 percebe-se uma construção formada por paralelismo sintético, em que o segundo membro repete o primeiro, acrescentando uma palavra, mas entende-se isso mais na forma que no conteúdo[100]. Aos vv.1-6, somam-se os

98 MONLOUBOU, I., Os salmos, p. 37.
99 GOLDINGAY, J., Psalms 1–41, p. 490.
100 MONLOUBOU, I., Os salmos, p. 38.

vv.7-8, que também estão em paralelismo sintético, chegando-se ao seu clímax no v.8[101]. O paralelismo entre a "peleja" e o "combate", no v.1b-c, indica uma tonalidade militar, mas também um juízo legal por causa do verbo "רִיבָה/*pelejar, pleitear*", que é um termo muito comum entre os profetas[102].

Nos vv.2a-3a, tem-se a metáfora da guerra[103], onde a figura de YHWH é tomada como um guerreiro que empunha espada e escudo, que foi antecedida pela simbologia de um processo[104], em vista de sua proteção[105]. No v.3c, o orante usa o pronome de primeira pessoa comum "אָנִי/*eu*" na frase "לְנַפְשִׁי יְשֻׁעָתֶךָ/*eu sou a tua salvação*", trazendo a ideia abreviada de uma expressão mais completa de "אֲנִי יְהוָה מוֹשִׁיעֲךָ/*eu sou YHWH, o teu salvador*" (Is 49,26; 60,16)[106].

Os vv.4-8 trazem as imprecações do salmista, que são palavras de maldições conjuradas sobre os seus inimigos[107]. São quatro imprecações nos vv.4-6, e três no v.8; no v.7 acontece uma interrupção das conjuras, pois o orante exclama "כִּי־חִנָּם/*sem motivo*", que aparece duas vezes, para enfatizar sua inocência e a injusta acusação de seus inimigos[108], ou seja, "o salmista é perseguido ou acusado 'sem motivo'"[109]. As outras três imprecações do v.8 vão se encaminhar para o clímax da libertação antecipada do orante[110], sentida interiormente, até meus mesmo seus ossos se reagirão, como sinal de manifestação interior (v.10)[111]. Diante de tudo o que está passando, o salmista suplica por uma manifestação de Deus em sua defesa[112], tendo a Deus como o justo juiz (vv.22-24)[113].

Os vv.4-6 dão quatro linhas com imprecações e vão invertendo o movimento dos vv.1-3, propondo uma acentuação do que está sendo desenvolvido[114]. Com isso, temos um triplo par de verbos no v.4a: "יֵבֹשׁוּ/*fiquem envergonhados*", "וְיִכָּלְמוּ/*e ultrajados*", "מְבַקְשֵׁי/*os que intentam*"; e no v.4b "יִסֹּגוּ/*retrocedam para trás*", "וְיַחְפְּרוּ/*sejam confundidos*" e "חֹשְׁבֵי/*os que intentam*", que são sinônimos entre si[115]. Nos vv.5-6, aparece a figura do anjo (agente) de YHWH, que traz o juízo contra os inimigos do orante[116]. Há uma relação do anjo (agente) de YHWH do

101 MONLOUBOU, I., Os salmos, p. 38.
102 CRAIGIE, P. C., Psalms 1–50, p. 286; VANGEMEREN, W. A., Psalms, p. 287; LANGE, J. P., Psalms, p. 241; BASSON, A., Divine metaphors in Psalm 35 explored from a cognitive anthropological perspective, p. 11.
103 APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 1-41, p. 337.
104 BOICE, J. M., Psalms 1–41, p. 302; VANGEMEREN, W. A., Psalms, p. 287.
105 ODEN, T. C. (ed.), Salmos 1-50, p. 367.
106 VANGEMEREN, W. A., Psalms, p. 287.
107 ODEN, T. C. (ed.), Salmos 1-50, p. 365.
108 BOICE, J. M., Psalms 1–41, p. 302; VANGEMEREN, W. A., Psalms, p. 287.
109 APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 1-41, p. 337.
110 ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos I (Salmos 1-72), p. 512; VANGEMEREN, W. A., Psalms, p. 287; GOLDINGAY, J., Psalms 1–41, p. 490.
111 APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 1-41, p. 339.
112 CORBAJOSA, I., Salmos I (Salmos 1-72), p. 232.
113 RAVASI, G., Il Libro dei Salmi, Volume I (1-50), p. 646.
114 GOLDINGAY, J., Psalms 1–41, p. 490.
115 GOLDINGAY, J., Psalms 1–41, p. 490.
116 VANGEMEREN, W. A., Psalms, p. 288.

Sl 35,5-6 com o mesmo anjo do Sl 34,7: no Sl 34, ele vem com o juízo de YHWH contra os perseguidores do salmista, e no Sl 35, ele é o protetor de Israel[117].

Os vv.9-10 formam uma apódose lógica dos jussivos imprecatórios que foram usados nos vv.4-8, e isso é possível por causa da conjunção *waw*, no v.9a, que pode ser mais bem traduzida por "para que, então"[118]. Os verbos "תָּגִיל/*se regozijará*" e "תָּשִׂישׂ/*se alegrará*", que formam o louvor, estão em paralelos entre "בַּיהוָה/*em YHWH*" e "בִּישׁוּעָתוֹ/*na sua salvação*"[119]. A queda do poder que se opõe a Deus, nos vv.1-9, será seguida pela alegria do triunfo, no v.10[120]. Assim sendo, os vv.1-3 estão todos em segunda pessoa, os vv.4-8 em terceira pessoa, e os vv.9-10 em primeira pessoa.

Os vv.11-18 formam a segunda parte do Sl 35. Esta seção segue o seu caminho para outro apelo, no v.17, e com mais ênfase o orante dá o seu testemunho a YHWH, no v.18[121]. No entanto, o salmista fixa-se em lamentar como os seus perseguidores se comportam contra ele (vv.12-16).

Os vv.11-16 constituem-se em uma ampliação do v.7, ou seja, "כִּי־חִנָּם/*sem motivo*", em que os perseguidores se levantam contra o orante[122]. Enquanto a súplica domina nos vv.11-18, a imprecação domina nos vv.1-10, e os métodos usados pelos inimigos são mais evidentes no v.11, que traz um paralelo entre testemunhas e interrogadores, relembrando a figura jurídica do início do salmo[123]. No v.11a, as testemunhas se levantam contra o salmista, e no v.11b as interrogações são feitas por pessoas que não conhecem o orante.

Os vv.12-14 enfatizam a situação lamentável do v.11, com afirmações sobre a vida do orante em relação aos seus perseguidores. A imagem de luto pessoal, no v.14, demonstra um contraste, no v.13, pois o orante estava vestido com vestes de saco, quando os seus perseguidores estavam doentes, e isto vai mais além, por causa do jejum, que também é um outro sinal de luto[124]. Junto com o jejum, o orante suplica pela cura de seus perseguidores. A expressão "וּתְפִלָּתִי עַל־חֵיקִי תָּשׁוּב/*e minha oração voltado sobre o meu peito*", do v.13d, somente aparece aqui, e, possivelmente pode ser uma metonímia, para enfatizar a maneira de como se pode bater no peito na oração.

O v.14 é formado por uma estrutura quiástica AB-A'B'. O verbo final "הִתְהַלָּכְתִּי/*andava*" sugere a questão "como?", e essa precisão é oferecida pelo verbo no final do v.14b, "קֹדֵר שַׁחוֹתִי/*aflito cabisbaixo*"[125]. A palavra "כַּאֲבֶל/*como*

117 TERRIEN, S., The Psalms, p. 370; GOLDINGAY, J., Psalms 1–41, p. 490.
118 KEIL, C. F; DELITZSCH, F., Commentary on the Old Testament, p. 270; VANGEMEREN, W. A., Psalms, p. 287.
119 ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos I (Salmos 1-72), p. 512.
120 KEIL, C. F; DELITZSCH, F., Commentary on the Old Testament, p. 270.
121 GOLDINGAY, J., Psalms 1–41, p. 495.
122 GOLDINGAY, J., Psalms 1–41, p. 495.
123 CRAIGIE, P. C., Psalms 1–50, p. 287; APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 1-41, p. 337.
124 VANGEMEREN, W. A., Psalms, p. 289.
125 GOLDINGAY, J., Psalms 1–41, p. 497.

em luto", no v.14b, esclarece o "כְּ/*como*", na expressão "כְּרֵעַ־כְּאָח/*como amigo, como um irmão*", do v.14a. As expressões do v.14a-b são precedidas pela preposição "כְּ/*como*", sendo que a segunda enfatiza a primeira, significando não apenas um luto de um amigo ou irmão, mas o sofrimento de uma mãe pela perda de um filho[126].

Os vv.15-16 oferecem uma explicação feita pelo orante. O contraste nestes versículos demonstra a necessidade do salmista. Ao fazer esse esclarecimento, o v.15a começa repetindo o verbo "נֶאֶסְפוּ/*reuniram-se*" e, em seguida, responde à pergunta com seu "עָלַי/*contra mim*"[127]. O v.15b-c oferece a continuidade do que está sendo descrito anteriormente, e o v.16 se encaixa em todo o contexto.

Os vv.17-18 encerram essa seção, trazendo um apelo com uma antecipação de elogios. O apelo inicia-se com uma súplica, "אֲדֹנָי/*meu Senhor*", e com uma pergunta sobre o tempo, "כַּמָּה תִּרְאֶה/*quando darás atenção?*", sugerindo uma ironia. O v.17b apresenta o objeto do verbo, que é a palavra "נַפְשִׁי/*minha vida*", e uma expressão "מִן/*com*" paralela, na formação ABB'A'; ainda no v.17b, têm-se duas preposições "מִן/*com*": a primeira é impessoal e a segunda é pessoal, em relação ao termo "נַפְשִׁי/*minha vida*"[128]. No v.17b ainda há a metáfora de animal que é comum nos salmos de súplica, para demonstrar a malevolência dos perseguidores[129]. O v.18 é um elogio antecipado, em paralelo, oferecendo uma confissão e um louvor, em que os verbos "אוֹדְךָ/*te agradecerei*" e "אֲהַלְלֶךָּ/*te louvarei*" oferecem conteúdo e som, e sugerem uma grande festa a YHWH no templo.

Os vv.19-28 fazem parte da última seção do Sl 35, com um equilíbrio lógico da primeira seção (vv.1-10), interligando jussivos sobre a alegria dos perseguidores (vv.19, 24b-26), lamentando (vv.20-21), apelo em segunda pessoa (vv.22--24a), e jussivos sobre a alegria dos fiéis (vv.27-28). O v.19a começa com o verbo no jussivo "אַל־יִשְׂמְחוּ/*não se alegrem*", demonstrando a alegria dos perseguidores com a queda do salmista. O v.19b tem um sentido diferente do v.19a, e o "אַל/*não*" do v.19a é levado por compreensão ao v.19b[130].

Os vv.20-21 são compostos por dois *tri-colas*. A segunda e a terceira colas equilibram a primeira, no v.20, e o mesmo processo acontece no *tri-cola* do v.21. O v.20a-b é um contraste direto, os vv.20c-21a formam uma declaração geral e, em seguida, demonstram como isto é aplicado ao orante. O v.21b-c aponta para a alegria que os perseguidores sentem ao verem as dificuldades do salmista.

Os vv.22-24 apresentam a súplica mais extensa do Sl 35. Essa ênfase é dada pelas seis invocações, compreendendo três substantivos nos três prováveis pares: "אֲדֹנָי/*meu Senhor*", "אֱלֹהַי וַאדֹנָי/*Meu Deus e meu Senhor*" e "יְהוָה אֱלֹהָי/*YHWH,*

126 RAVASI, G., Il Libro dei Salmi, Volume I (1-50), p. 637.
127 GOLDINGAY, J., Psalms 1–41, p. 497.
128 GOLDINGAY, J., Psalms 1–41, p. 498.
129 BASSON, A., 'Rescue me from the Young Lions', p. 9.
130 GOLDINGAY, J., Psalms 1–41, p. 498.

Deus meu"[131]. Se o v.22 é considerado ousado, mais ainda o é o v.23, pois nele temos dois imperativos no *hiphil*, "הָעִירָה וְהָקִיצָה/*desperta e se levante*", duas expressões "לְמִשְׁפָּטִי/*para minha justiça*" e "לְרִיבִי/*por minha causa*", e duas invocações "אֱלֹהַי וַאדֹנָי/*Meu Deus e meu Senhor*", que poderiam ser estruturadas ABCA'B'C'; porém, segundo Goldingay, funciona melhor como AA'BCC'B'[132]. A ideia parece ser a de tonificar a exortação com mais ousadia, à medida que em cada cólon se abre com um imperativo. No v.24a encontra-se o tema da justiça, que vai reaparecer nos vv.25-27. A invocação ainda é vista aqui, e o v.24c relembra a abertura do v.19: "וְאַל־יִשְׂמְחוּ־לִי/*e que não se alegrem eles à minha custa*"[133].

Os vv.25-26 devolvem os jussivos sobre os perseguidores, com expressões negativas paralelas "אַל־יֹאמְרוּ/*que não digam eles*", "יֵבֹשׁוּ וְיַחְפְּרוּ/*que se envergonhem e que fracassem*" e "יִלְבְּשׁוּ־בֹשֶׁת וּכְלִמָּה/*que sejam cobertos de vergonha e desonra*". O verbo do v.25 se repete, "אַל־יֹאמְרוּ/*que não digam eles*", mas a expressão de qualificação é "בְּלִבָּם/*em seu coração*", que continua do primeiro ao segundo verbo[134]. Os dois desejos do v.26, "יֵבֹשׁוּ/*que se envergonhem*" e "יִלְבְּשׁוּ־בֹשֶׁת וּכְלִמָּה/*que sejam cobertos de vergonha*", que aparentemente estão positivos na forma, porém, negativos no conteúdo, são expostos em duas linhas paralelas estruturadas como ABA'B'[135]. Estes desejos demonstram os perseguidores como pessoas que se regozijam com o sofrimento do orante.

Os vv.27-28 fecham a terceira seção do Sl 35. O v.27 inicia-se com verbos no jussivo, "יָרֹנּוּ וְיִשְׂמְחוּ/*cantem e alegrem-se*", que estão subordinados ao imperativo do v.24a, "שָׁפְטֵנִי/*julga-me*", e também relembra o tema da justiça do v.24. Três cólones formam o v.27, e entre o primeiro e o terceiro cólon, percebe-se a grandeza de YHWH. O v.28 traz a confissão do orante e o tema da justiça continua presente. O sujeito do verbo "תֶּהְגֶּה/*proclamará*", que é "וּלְשׁוֹנִי/*e minha língua*", no v.28a, pode ser aplicado também no v.28b, e a expressão "כָּל־הַיּוֹם/*todo dia*", no v.28b, aplica-se ao v.28a, enquanto "צִדְקֶךָ /*tua justiça*" e "תְּהִלָּתֶךָ/*teu louvor*" formam um paralelo[136].

6. O uso do Sl 35 no Novo Testamento

Alguns autores do Novo Testamento usaram partes do Sl 35 em seus escritos, e estas citações/alusões estão, de certa forma, conectadas com as citações que Jesus fez, expressas nos Evangelhos[137], inclusive em sua paixão[138]. Em alguns casos, é possível ver uma relação tanto do uso do Sl 69 quanto do Sl 35 em um

131 GOLDINGAY, J., Psalms 1–41, p. 500.
132 GOLDINGAY, J., Psalms 1–41, p. 500.
133 GOLDINGAY, J., Psalms 1–41, p. 500.
134 ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI. C., Salmos I (Salmos 1-72), p. 515.
135 GOLDINGAY, J., Psalms 1–41, p. 501.
136 GOLDINGAY, J., Psalms 1–41, p. 502.
137 COETZEE, J. H., A survey of research on the Psalms of lamentation, p. 152.
138 MONTI, L., I Salmi: preghiera e vita, p. 422.

mesmo texto. É preciso observar a importância das maneiras em que se pode identificar o uso do Antigo Testamento no Novo Testamento, a partir das três possibilidades de identificação: citação, alusão e eco[139]. O normal, como sem percebe, incluindo Paulo, é que os autores do Novo Testamento, fizeram uso do Sl 35, bem como de outros textos veterotestamentários, sobretudo a partir da tradução grega da LXX[140].

Por exemplo, no cântico de Maria, em Lc 1,46-47, temos uma alusão, partindo da LXX, do Sl 35,9, em que "ἡ ψυχή μου/*a minha alma*", de Lc 1,46, parafraseia "ἡ δὲ ψυχή μου/*e a minha alma*", do Sl 35,9[141]. A expressão "τὸ πνεῦμά μου/*o meu espírito*" pode servir como um substituto hebraico para "אֲנִי/*eu*" (Gn 6,3; Sl 143,4). Se alguém substituísse "ἡ ψυχή μου/*a minha alma*" por "τὸ πνεῦμά μου/*o meu espírito*", descobriria um paralelo muito próximo com a primeira parte deste versículo do Sl 35,9, no qual a LXX lê "ἡ δὲ ψυχή μου ἀγαλλιάσεται ἐπὶ τῷ κυρίῳ/*a minha alma se regozijará no Senhor*"[142].

A temática da perseguição e do ódio dos perseguidores contra o salmista é interpretado claramente na citação do Sl 35,19 em Jo 15,25[143]. A citação de Jo 15,25 tem uma fórmula introdutória maior, para apresentar uma citação direta do Antigo Testamento no Novo Testamento[144], e traz três características unidas: "o dito (o *logos*), o escrito e a menção da lei"[145] ("ἀλλ᾽ ἵνα πληρωθῇ ὁ λόγος ὁ ἐν τῷ νόμῳ αὐτῶν γεγραμμένος/*mas para que se cumpra a palavra que na lei deles está escrita*"); a "lei", apontada em Jo 15,25, significa que o Sl 35,19 também faz parte do conjunto de leis[146]. Embora siga de perto o Texto Hebraico, constata-se que a construção frasal fica mais próxima da versão grega da LXX, "ἐμίσησάν με δωρεάν/*odiaram-me sem motivo*", porém, com algumas pequenas modificações[147].

---

139 BEALE, G. K., Manual do Uso do Antigo Testamento no Novo Testamento, p. 53; GONZAGA, W; RAMOS, D. S; SILVA, Y. A. C., O uso de citações, alusões e ecos do Antigo Testamento na epístola de Paulo aos Romanos, p. 13; GONZAGA, W; SILVEIRA, R. G., O uso de citações e alusões de salmos nos escritos paulinos, p. 252; BELLI, F. *et al*., Vetus in Novo: el recurso a la Escritura en el Nuevo Testamento, p. 27-31.

140 SILVA, M., O Antigo Testamento em Paulo, p. 76-77; GONZAGA, W; SILVEIRA, R. G., O uso de citações e alusões de salmos nos escritos paulinos, p. 251; HAYS, R. B., Echoes of Scripture in the Letters of Paul, p. 6; ROBERTSON, A. W., El Antiguo Testamento en el Nuevo, p. 21-23.

141 MARSHALL, I. H., The Gospel of Luke, p. 82; BOCK, D. L., Luke: 1:1–9:50, p. 148; NOLLAND, J., Luke 1:1–9:20, p. 69.

142 FITZMYER, J. A., The Gospel according to Luke I–IX, p. 366.

143 CRAIGIE, P. C., Psalms 1–50, p. 287; MAZZAROLO, I., Evangelho de João, p. 258; KONINGS, J., João, p. 413; VANGEMEREN, W. A., Psalms, p. 289; LANGE, J. P. *et al*., Psalms, p. 241; KEIL, C. F; DELITZSCH, F., Commentary on the Old Testament, p. 268; KIDNER, D., Salmos 1-72, p. 165; ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos I (Salmos 1-72), p. 516; BROWN, R., Comentário ao evangelho segundo João, p. 1081; MORRIS, L., The Gospel according to John, p. 605; HAENCHEN, E; FUNK, R. W; BUSSE, U., John, p. 138; ROBERTSON, A. W., El Antiguo Testamento en el Nuevo, p. 108; CORBAJOSA, I., Salmos I (Salmos 1-72), p. 233.

144 KÖSTENBERGER, A. J., João, p. 617; BELLI, F. *et al*., Vetus in Novo: el recurso a la Escritura en el Nuevo Testamento, p. 192.

145 MATEOS, J; BARRETO, J., O Evangelho de São João, p. 661.

146 KRUSE, C. G., John, p. 321.

147 KÖSTENBERGER, A. J., João, p. 618.

No Sl 35,19 a expressão "οἱ μισοῦντές/*aqueles que me odeiam*", que está no particípio presente, foi mudada, em Jo 15,25, para o emprego do verbo, no aoristo do indicativo ativo: "ἐμίσησάν/*odiaram*"[148]. A expressão "οἱ μισοῦντές με δωρεὰν/*os que me odeiam sem razão*", que aparece no Sl 35,19, também está presente no Sl 69,4, e ambos reproduzem de forma fiel o Texto Hebraico: "שֹׂנְאַי חִנָּם יִקְרְצוּ־עָיִן/*não pisquem o olho os que me odeiam*"[149]. A citação do Sl 35,19, em Jo 15,25, cumpre e demonstra todo sofrimento de Jesus antes de ser crucificado, e revela o sofrimento injusto contido no Livro dos Salmos[150].

A profissão de fé do apóstolo Tomé, em Jo 20,28, é uma outra demonstração de citação do Sl 35,23[151]. A declaração de fé desse apóstolo, "ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου/ *meu Senhor e meu Deus*", segue muito de perto o Texto Hebraico: "וֵאלֹהַי/*meu Deus e meu Senhor*", e também o texto grego da LXX, "θεός μου καὶ ὁ κύριός μου/*meu Deus e meu Senhor*", que traduziu a profissão de fé do salmista[152]. A expressão "וֵאלֹהַי אֲדֹנָי/*Deus meu e meu Senhor*" aparece de forma paralela diversas vezes no Antigo Testamento, em correspondência a YHWH[153]. Assim como o orante do Sl 35, Tomé exprime a mais profunda profissão de fé que pode ser vista no IV Evangelho, e sua base veterotestamentária é a declaração de fé do Sl 35[154]. Diante disso, provavelmente podemos falar de uma possível alusão de Tomé ao Sl 34,23(LXX): "ὁ θεός μου καὶ ὁ κύριός μου/*meu Deus e meu Senhor*", em Jo 20,28: "ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου/*meu Senhor e meu Deus*"; ou, quem sabe ainda, ao Sl 42,4(LXX): "ὁ θεὸς ὁ θεός μου/*oh Deus, meu Deus!*"; ou também aos Sl 62,2(LXX): "ὁ θεὸς ὁ θεός μου/*oh Deus, oh meu Deus!*".

No livro dos Atos dos Apóstolos encontramos uma alusão ao Sl 35,16. Em At 7,54, no discurso de Estêvão, ele alude ao ranger de dentes dos perseguidores[155]. A alusão segue a versão grega da LXX do Sl 35,16, que traz: "ἔβρυξαν ἐπ᾽ ἐμὲ τοὺς ὀδόντας αὐτῶν/*rangiam contra mim os seus dentes*", enquanto que em At 7,54 temos: "ἔβρυχον τοὺς ὀδόντας ἐπ᾽ αὐτόν/*rangiam os dentes contra ele*". Estêvão usa uma linguagem que pode ser metafórica quando se refere a YHWH e também aos homens, para demonstrar tanto a ira de YHWH quanto a fúria dos opositores ímpios, como é descrito em textos veterotestamentários (Sl 37,12; 112,10; Lm 2,16)[156]. Aliás, é realmente comovente a descrição que o salmista faz

148 KÖSTENBERGER, A. J., João, p. 618.
149 Bernard, J. H., A critical and exegetical commentary on the Gospel according to St. John, p. 496; CARSON, D. A., The Gospel according to John, p. 527; BORCHERT, G. L., John 12–21, p. 158; ROBERTSON, A. W., El Antiguo Testamento en el Nuevo, p. 110; MONTI, L., I Salmi: preghiera e vita, p. 422.
150 KÖSTENBERGER, A. J., João, p. 618; KEIL, C. F; DELITZSCH, F., Commentary on the Old Testament, p. 268; GOLDINGAY, J., Psalms 1–41, p. 503; HENDRIKSEN, W., O evangelho de João, p. 711.
151 KÖSTENBERGER, A. J., João, p. 633; KONINGS, J., João, p. 500.
152 KÖSTENBERGER, A. J., João, p. 633; KONINGS, J., João, p. 500.
153 KÖSTENBERGER, A. J., João, p. 633.
154 KONINGS, J., João, p. 500.
155 FITZMYER, J. A., The Acts of the Apostles, p. 392; BARRETT, C. K., A critical and exegetical commentary on the acts of the Apostles, p. 382; POLHILL, J. B., Acts, p. 207.
156 MARSHALL, I. H., Atos, p. 714; MAYS, J. L., Salmi, p. 175.

de sua situação de dor e sofrimento pela injustiça sofrida, cansado e esgotado pela perseguição de seus inimigos, preocupado com a justiça[157]. Diante disso é que o salmista se volta para Deus, clama e pergunta: "Senhor, até quando ficarás olhando?" (v.17a)[158]. O que o salmista espera é que Deus, que está vendo sua dor e sofrimentos injustos, não fique mudo diante da injustiça dos ímpios[159].

Em Rm 11,9, sobre o tema da armadilha/rede, Paulo faz citação de dois Salmos, o Sl 35,8 e o Sl 69,23-24[160], que são utilizados conforme a versão grega da LXX, que é próxima ao Texto Massorético, mas não exatamente o mesmo[161]. No que diz respeito às imprecações do Sl 35, presentes ao longo de todo o texto[162], elas são aludidas no Novo Testamento como cumpridas nos inimigos de Jesus Cristo, em Rm 11,7-10[163]. A citação é bem próxima do Sl 68,23-24, segundo a LXX; a única diferença expressiva é a omissão de "ἐνώπιον αὐτῶν/*antes deles*"; e a inserção das palavras "καὶ εἰς φάραν/*e para uma armadilha*", que também parecem provir do Sl 35,8[164]. A citação do Sl 35 seria extraordinária, pois, no v.8, o salmista também clama para que Deus o vindique e julgue seus inimigos, que se levantam contra ele: "כִּי־חִנָּם/*sem motivo*" (Sl 35,7)[165]. Esta citação e a de Rm 11,8 são conectadas pela referência a "ὀφθαλμοὺς τοῦ μὴ βλάπειν/*olhos que não veem*"; e à de Rm 11,10[166]: "οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν τοῦ μὴ βλάπειν/*os olhos deles para não ver*".

Considerações finais

O Sl 35 é uma súplica individual carregada de imprecações, que demonstram a perseguição infundada dos inimigos contra a vida do orante inocente que suplica a YHWH por justiça e salvação[167]. Mesmo com todos os tons de sofrimento e acusações, é possível enxergar o quanto este salmo está estruturado de forma poética, com linguagem simbólica de juízo e guerra, bem como os seus quiasmos, paralelismos e contrastes. Neste sentido, o Sl 35 revela que a dor dos inocentes clama aos céus para que Deus os defenda, sendo esta sua única real tentativa – e,

157 CORBAJOSA, I., Salmos I (Salmos 1-72), p. 229.
158 ODEN, T. C. (ed.), Salmos 1-50, p. 370.
159 RAVASI, G., Il Libro dei Salmi, Volume I (1-50), p. 627.
160 CORBAJOSA, I., Salmos I (Salmos 1-72), p. 234.
161 MOO, D. J., The Epistle to the Romans, p. 606; MORRIS, L. The Epistle to the Romans, p. 590; NEWMAN, B. M; NIDA, E. A., A manual on Paul's letter to the Romans, p. 213; JEWETT, R.; KOTANSKY, R. D., Romans, p. 664; BRUCE, F. F., Romanos, p. 175; ROBERTSON, A. W., El Antiguo Testamento en el Nuevo, p. 129; MAZZAROLO, I., Carta de Paulo aos Romano, p. 140.
162 RAVASI, G., Il Libro dei Salmi, Volume I (1-50), p. 647.
163 KEIL, C. F; DELITZSCH, F., Commentary on the Old Testament, p. 268; FITZMYER, J. A. Romans, p. 606; BARBAGLIO, G., As Carta de Paulo (II), p. 286; GALÈS, J. Le Livre des Psaumes. Livre I: I-LXXII, p. 384.
164 DUNN, J. D. G., Romans 9-16, p. 644; ROBERTSON, A., W. El Antiguo Testamento en el Nuevo, p. 152.
165 DUNN, J. D. G., Romans 9-16, p. 644; SCHREINER, T. R., Romans, p. 588.
166 DUNN, J. D. G., Romans 9-16, p. 644; SCHREINER, T. R., Romans, p. 588.
167 APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 1-41, p. 336.

por que não dizer, última esperança de justiça de encontrar alguém que os defenda de verdade e alivie seu pesado fardo de sofrimento[168]. O salmista revela aquilo que é o sentimento comum, a saber: uma injustiça é algo que fere muito, pois, como afirma Cabajosa: "a justiça é uma das exigências mais arraigadas no coração de uma pessoa. Sofrer um injustiça nos prova ao limite: faz saltar tudo pelos ares, até as boas maneiras"[169]. A injustiça humana, sofrida na pele do salmista e de qualquer pessoa, hoje e sempre, pede a intervenção da justiça divina[170].

Após se ter analisado o Sl 35, pelo auxílio do método Histórico-Crítico (diacrônico) e da Análise Retórica Bíblica Semítica (sincrônico), bem como dos critérios do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento, constata-se a beleza estrutural e poética do Sl 35, bem como seu possível emprego por autores do Novo Testamento, por uma das três formas possíveis: citação, alusão e ou eco. O Método Histórico-Crítico serviu para dar uma compreensão de como o texto chegou até nós, a Análise Retórica Bíblica Semítica nos revelou a estrutura do Sl 35 e o do Uso do Antigo Testamento no Novo Testamento revelou o quanto a Igreja Primitiva viu o cumprindo das palavras deste salmo nos sofrimentos de Jesus, na declaração de fé de Tomé, no apedrejamento de Estêvão e na vida do apóstolo Paulo.

A Igreja dos nossos dias pode retomar o Sl 35, a exemplo de Tomé e Paulo, e tantos outros, quando, em momentos adversos, conseguiram professar a fé em Deus, dizendo como novamente: "ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου/*meu Senhor e meu Deus*". Ela é chamada a todo instante, a exemplo de Jesus, a viver plenamente com confiança nas mãos do Pai. Portanto, que a imprecação da Igreja seja para que Deus cumpra a sua justiça com misericórdia e amor eterno; para que ajude os cristãos de hoje a viverem, com fidelidade, o projeto do Pai, testemunhando a fé, a exemplo de Tomé e de tantos homens e mulheres, antes de nós.

Referências bibliográficas

ADAMO, D. T. Semiotic interpretation of selected psalms inscriptions (23, 35, 121) on motor vehicles in Nigeria. *Scriptura*. v.114, n. 1, 2015, p. 1-13.

AGOSTINHO, S. *Comentário aos Salmos*. Vol. 9/1. Salmos 1-50. São Paulo: Paulus, 1997.

ALONSO SCHÖKEL, L; CARNITI, C. *Salmos I (salmos 1-72).* Grande Comentário Bíblico. São Paulo: Paulus, 1996.

APARICIO RODRÍGUEZ, A. *Salmos 1-41*. Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén. Bilbao, Espanha: Editorial Desclée de Brower, S.A., 2005.

ASCENSIO, F., Sobre la Marcha del Salmo 35. *Estudos Biblicos* 31, p. 5-16, 1972.

BARBAGLIO, G. *As Carta de Paulo (II).* São Paulo: Loyola, 1991.

BARRETT, C. K. *A critical and exegetical commentary on the acts of the Apostles*. Edinburgh: T&T Clark, 2004.

168 APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 1-41, p. 342.
169 CORBAJOSA, I., Salmos I (Salmos 1-72), p. 229.
170 CORBAJOSA, I., Salmos I (Salmos 1-72), p. 232.

BASSON, A. Divine metaphors in Psalm 35 explored from a cognitive anthropological perspective. *Old Testament Essays*. v. 18, n.1, 2005, p. 9-21.

BASSON, A. "Rescue me from the Young Lions". An Animal Metaphor in Psalm 35:71. *Old Testament Essays*. v. 21, n.1, 2008, p. 9-17.

BEALE, G. K. *Manual do Uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*: exegese e interpretação. São Paulo: Vida Nova, 2013.

BELLI, F. *et al*. *Vetus in Novo:* el recurso a la Escritura en el Nuevo Testamento. Madri: Encuentro, 2006.

BERNARD, J. H. *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to St. John*. (MCNEILE, Alan Hugh. Org.) New York: C. Scribner' Sons, 1929, p. 495–496.

BOCK, D. L. *Luke: 1:1–9:50*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 1994.

BOICE, J. M. *Psalms 1–41*: An Expositional Commentary. Grand Rapids, MI: Baker Books, 2005.

BORCHERT, G. L. *John 12–21*. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2002.

BROWN, R. E. *Comentário ao evangelho segundo João*. v.2, Introdução, Tradução e Notas. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2020.

BRUCE, F. F. *Romanos*. São Paulo: Vida Nova, 2002.

CARSON, D. A. *The Gospel according to John*. Leicester, England; Grand Rapids, MI: Inter--Varsity Press; W.B. Eerdmans, 1991.

CORBAJOSA, I. *Salmos I (Salmos 1-72)*. Madrid: BAC, 2018.

COETZEE, J. H. A survey of research on the Psalms of lamentation. *Old Testament Essays*. v. 5, 1992, p. 151-174.

CRAIGIE, P. C. *Psalms 1–50.* 2nd ed. Vol. 19. Nashville: Nelson Reference & Electronic, 2004.

DAHOOD, M. *Psalms I: 1-50*: Introduction, Translation, and Notes. New Haven; London: Yale University Press, 2008.

DUNN, J. D. G. *Romans 9–16*. Word Biblical Commentary. Dallas: Publisher Word Books, 1988. v. 38B.

ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

FITZMYER, J. A. *Romans*: a new translation with introduction and commentary. New Haven; Londres: Yale University Press, 2008. v. 33.

FITZMYER, J. A. *The Gospel according to Luke I–IX*: introduction, translation, and notes. New Haven; London: Yale University Press, 2008.

FITZMYER, J. A. *The Acts of the Apostles*: a new translation with introduction and commentary. New Haven; London: Yale University Press, 2008.

GALÈS, J. *Le Livre des Psaumes. Livre I: I-LXXII*, v. I. Paris: Beauchesne, 1936.

GOLDINGAY, J. *Psalms 1–41*: Baker Commentary on the Old Testament. In: LONGMAN III, T. (Org.), v. 1. Grand Rapids, MI: Baker Academic, p. 487–504, 2006.

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

GONZAGA, W. A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. *ReBiblica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 9-41, jan./jun. 2021. Doi: https://www.doi.org/10.46859/PUCRio.Acad.ReBiblica.2596-2922.2021v2n3p9

GONZAGA, W.; SILVEIRA, R. G. O uso de citações e alusões de salmos nos escritos paulinos. *Cuestiones Teológicas*, Medellín, Colombia, vol. 48, no. 110, julio-diciembre, 2021, pp. 248-267.

GONZAGA, W.; RAMOS, D. S.; SILVA, Y. A. C. O uso de citações, alusões e ecos do Antigo Testamento na Epístola de Paulo aos Romanos, *Kerygma*, Engenheiro Coelho, SP, volume 15, número 2, p. 9-31, 2º semestre de 2021, p. 9-31. Doi: http://dx.doi.org/10.19141/1809-2454.kerygma.v15.n2.p9-31

HAENCHEN, E.; FUNK, R. W.; BUSSE, U. *John*: a commentary on the Gospel of John. Philadelphia: Fortress Press, 1984.

HAYS, R. B. *Echoes of Scripture in the Letters of Paul.* New Heaven e Londres: Yale University Press, 1989.

HENDRIKSEN, W. *O evangelho de João.* São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

KEIL, C. F.; DELITZSCH, F. *Commentary on the Old Testament*. v. 5. Peabody, MA: Hendrickson, 1996.

KIDNER, D. *Salmos 1-72*. Introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1980.

KONINGS, J. *João*. Comentário bíblico latinoamericano Novo Testamento. São Paulo: Fonte editorial, 2017.

KÖSTENBERGER, A. J. *João*. In: BEALE, Gregory K.; CARSON, Donald Arthur. (Orgs.). Comentário do Uso do Antigo Testamento no Novo Testamento. São Paulo: Vida Nova, 2014. p. 520-642.

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

KRUSE, C. G. *John*: an introduction and commentary. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2003.

LANGE, J. P. *et al*. *Psalms*: *A Commentary on the Holy Scriptures* Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2008, p. 239–246.

LANEY, J. C. A fresh look at the imprecatory Psalms. *Bibliotheca Sacra*. V. 138, 1981, p. 35-45.

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

MARSHALL, I. Howard. *Atos*. In: BEALE, Gregory K.; CARSON, Donald Arthur. (Orgs.). Comentário do Uso do Antigo Testamento no Novo Testamento. São Paulo: Vida Nova, 2014. p. 643-758.

MARSHALL, I. H. The Gospel of Luke: a commentary on the Greek text. Exeter: Paternoster Press, 1978.

MATEOS, J; BARRETO, J. *O Evangelho de São João*. Grande comentário bíblico. São Paulo: Paulus, 1999.

MAZZAROLO, I. *Carta de Paulo aos Romanos*. Rio de Janeiro: Mazzarolo, 2006.

MAZZAROLO, I. *Evangelho de João*: "nem aqui, nem em Jerusalem". Rio de Janeiro: Mazzarolo, 2015.

MEYNET, R. *Retorical Analysis:* an introduction to biblical rhetoric. Bath, Inglaterra: Sheffield Academic Press, 1998.

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

MAYS, J. L. *Salmi*. Torino: Claudiniana, 2010.

MAGNE, J., Le texte du Ps 35 et l'hypothése et sa transcription primitive sur deux colonnes. *Revue Biblique* 54, p. 42-53, 1947.

MEYNET, R. *L'Analise Retorica*. Brescia: Queriniana, 1992.

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

MEYNET, R. A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia. *Brotéria* 137, p. 391-408, 1993.

MEYNET, R. I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica. *Gregorianum,* v. 77, n.3, p. 403-436, 1996.

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

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

MEYNET, R. La retorica biblica. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 65, p. 431-468, mai./ago.2020. Doi: https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.49825

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

MONLOUBOU, L. *Os Salmos*. In: VV.AA. Os Salmos e os outros escritos. São Paulo: Paulus, p. 3-100, 1996.

MOO, D J. *The Epistle to the Romans*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 1996.

MORRIS, L. *The Epistle to the Romans*. Grand Rapids, MI; Leicester, England: W.B. Eerdmans; Inter-Varsity Press, 1988.

MORRIS, L. *The Gospel according to John*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 1995.

NESTLE-ALAND (eds.), *Novum Testamentum Graece*. Ed. XXVIII. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

NEWMAN, B. M; NIDA, E. A. A manual on Paul's letter to the Romans. New York: United Bible Societies, 1973.

NOLLAND, J. Luke 1:1–9:20. Dallas: Word, Incorporated, 2002.

ODEN, T. C. (ed.). *Salmos 1-50*. La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Antiguo Testamento 8. Madrid: Ciudad Nueva, 2017.

POLHILL, J. B. *Acts*. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1995.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1994.

RAHLFS, A.; HANHART, R. (Eds.). *Septuaginta*. Stuttgart, Alemanha: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

RAVASI, G. *Il Libro dei Salmi,* Volume I (1-50). Commento e attualizzazione. Bologna: EDB, 1997.

ROBERTSON, A. W. *El Antiguo Testamento en el Nuevo.* Buenos Aires: Nueva Creación, 1996.

SCHREINER, T. R. *Romans*. v. 6. Grand Rapids, MI: Baker Books, 1998.

SILVA, M. *O Antigo Testamento em Paulo*. In: HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P; REID, D. G. (Orgs.). Dicionário de Paulo e suas Cartas. São Paulo: Paulus, Vida Nova e Loyola, 2008. p. 76-92.

SIMANGO, D.; KRÜGER, P. P. An Overview of the Study of Imprecatory Psalms: Reformed and Evangelical Approaches to the Interpretation of Imprecatory Psalms. *Old Testament Essays*, v. 29, n. 2, 2016, p. 581-600.

STADELMANN, L. I. J. Os Salmos da Bíblia. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2015.

SUTTON, L. A position of honour or shame? Yhwh as an armour bearer in Psalm 35:1-3. *Acta Theologica,* Suplemento 26, 2018, p. 268-285.

TERRIEN, S. *The Psalms*: Strophic Structure and Theological Commentary. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2003.

VANGEMEREN, W. A. *Psalms*. In: GAEBELEIN, F. E. (Org.), The Expositor's Bible Commentary: Psalms, Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs, vol. 5. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1991. p. 286–292.

VANGEMEREN, W. A (org.). *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento*. 2011.

ARNOLD, Bill T., "סָגַר". In: NDITEAT, vol. 3. p. 227-228.

GRISANTI, Michael A., "גִּיל". In: NDITEAT, vol. 1. p. 828-831, 2011.

HESS, Richard S., "חפר". In: NDITEAT, vol. 2. p. 233-234, 2011.

LONGMAN III, Tremper. "לחם". In: NDITEAT, vol. 2. p. 784-788, 2011.

PRICE, James. D., "קדר". In: NDITEAT, vol. 3. p. 873-874, 2011.

SHEPHERD, J., "ריק". NDITEAT, vol. 3. p. 1101-1103, 2011.

WEISER, A. *Os Salmos*. Grande Comentário Bíblico. São Paulo: Paulus, 1994.

Capítulo VI

Salmo 51: O pecador diante de si mesmo e de Deus, na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica

Waldecir Gonzaga[1]
Ednéa Martins Ornella[2]

Introdução

O Sl 51(50: LXX) é o mais conhecido dos sete "Salmos Penitenciais" (Sl 6, 32, 38, 51, 102, 130, 143). Segundo Weiser,

> O Sl 51 é o mais importante dos sete salmos penitenciais. Mostra a essência da verdadeira penitência. Com inexorável seriedade revela toda a profundeza do pecado e indica o caminho que leva ao perdão e à verdadeira comunhão com Deus. A abertura sem reservas com que o orante apresenta seus pensamentos e sentimentos a Deus dá-nos a valiosa visão da luta do homem que se eleva às alturas da experiência profética, tornando-se precursor de uma religião que nos coloca diretamente em face do Novo Testamento[3].

Tradicionalmente chamado de *Miserere*, palavra com que começa na Vulgata (*Miserere mei, Deus)*, é frequentemente utilizado nas diversas tradições litúrgicas da Igreja, como nos ofícios ao longo do dia ou nas orações de confissão e arrependimento. Associado também à Quarta-Feira de Cinzas, recorda a fragilidade da vida humana sujeita à morte e lembra o dever da conversão e da mudança de vida. Na Liturgia das Horas, tendo em vista seu caráter penitencial, o Sl 51 foi colocado na *Laudes* da sexta-feira, visto ser o dia em que toda a Igreja faz penitência em memória da Paixão de Cristo, na Quaresma e igualmente no *officium pro defunctis*[4]. Mais ainda, o Sl 51 constitui-se em uma verdadeira oração, "tanto judia como cristã, tanto universal como partícula, tanto comunitária como pessoal [...]". É um compêndio de toda oração: adoração, amor, oferenda,

---

1 Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma. Pós-doutorado pela FAJE, BH, Brasil. Diretor e Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Criador e líder do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: <waldecir@hotmail.com> Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/9171678019364477 e ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-5929-382X
2 Doutora em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) e membro do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: <edneaornella@gmail.com>. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/8658430215366566 e ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-9090-8992
3 WEISER, A., Os Salmos, p. 297.
4 MONTI, L., I Salmi, p. 589; CORBAJOSA, I., Salmos I (Salmos 1-72), p. 378; GALÈS, J., Le Livre des Psaumes. Livre I: I-LXXII, p. 517.

agradecimento, arrependimento e petição[5]. Para a Reforma, *"a sola gratia* resplandece em cada um dos versículos deste salmo"[6]. Para o judaísmo é usado inclusive na festa de *Yon Kippur*[7].

O Sl 51 é um salmo de confissão individual, com o salmista suplicando pela misericórdia divina, através de uma estrutura poética, com equilíbrio entre seus membros e elaborado de forma simples e bonita ao mesmo tempo[8]. Por que escrever um salmo de confissão em forma de poesia? Ora, *confissão* é o ato de revelar os pecados, atos contra Deus, é declaração, reconhecimento de culpa[9], e *poesia* é a arte de escrever em versos que inspirem, despertem emoção, enlevo, sentimento de beleza e apreciação estética. Unir confissão e poesia num só movimento é verdadeiramente excepcional, é arte do Antigo Israel, sem sequer usar o termo "poesia" e sem possuir uma "poética", ou seja, sem uma definição sistemática ou descrição do fenômeno.

Por que o salmista recorreu à poesia como recurso literário para expressar uma confissão de culpa e clamar pelo perdão divino? Não foi somente pela linguagem estética, mas porque considerou que esta seria a linguagem perfeita para atrair o leitor e chamá-lo a partilhar sua experiência de retornar a Deus.

Nesse sentido, deve-se deixar que a poesia "fale" e revele a mensagem divina. Para isso, a Análise Retórica Bíblica Semítica[10] se faz necessária para analisar a linguagem e a estrutura do Sl 51, pondo a descoberto seu conteúdo teológico e a chama religiosa da confissão a Deus e do perdão dos pecados[11].

O primeiro passo é a tradução do texto, delimitado provisoriamente, com base nas indicações do texto na língua original, à disposição na edição crítica do Texto Massorético (TM) e da Septuaginta (LXX). A tradução é feita a partir de estudo detalhado dos termos e raízes hebraicos, com auxílio de dicionários e gramáticas científicas.

Tendo em vista que qualquer tradução tem por objetivo expressar em outro sistema linguístico o que é dito no texto original (hebraico), busca-se aqui uma aproximação máxima com o hebraico, procurando não sacrificar o sentido do texto na sua língua de partida (hebraico) e respeitando igualmente a língua de chegada (português). Após o estudo semântico e uma compreensão mais profunda

5 APARICIO, A., Salmos 42-72, p. 88.
6 KRAUS, H-J., Los Salmos. Sal 60-150, p. 773.
7 GALÈS, J., Le Livre des Psaumes. Livre I: I-LXXII, p. 517.
8 MEYNET, R., Le Psautier. Deuxiéme livre (Ps 42/43-72), p. 136.
9 KRAUS, H-J., Los Salmos. Sal 60-150, p. 765.
10 Este texto é parte da parceria nos estudos, discussões e reflexões realizados mensalmente na PUC-Rio, nas atividades do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, constante no CNPq, sob a liderança do Prof. Dr. Waldecir Gonzaga. Para maiores conhecimentos sobre o método, indicamos as obras: MEYNET, R., A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia, p. 391-408; MEYNET, R., I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica, p. 403-436; MEYNET, R., La retorica biblica, p. 431-468; GONZAGA, W., O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Semítica, p. 155-170.
11 APARICIO, A., Salmos 42-72, p. 93; KRAUS, H-J., Los Salmos. Sal 60-150, p. 768-769.

do texto, obter-se-á o sentido seguro de termos e expressões, cujos detalhamentos serão colocados para o leitor.

Para se saber se o Sl 51 foi escrito para ter vida própria ou se foi para integrar-se a um complexo maior, faz-se um breve estudo da história da composição do Livro dos Salmos, do seu sentido e tradição, da sua data de composição e dos gêneros. Assim, são analisadas as duas questões levantadas por estudiosos sobre uma possível ampliação dos versículos iniciais (vv.1-2) e dos versículos finais (vv.20-21) para se chegar a uma conclusão própria em relação ao Saltério: composição, datação, gêneros e o Sal 51.

Pelo fato de muitos textos bíblicos terem sido incorporados num único livro bíblico, como o Livro dos Salmos, muitas vezes sem nenhuma razão aparente, é necessário que se faça a delimitação do Sl 51, determinando uma unidade com início, meio e fim. Busca-se construir uma abordagem possível da estrutura do texto, analisada na sua forma de discurso (crítica retórica) e na sua forma de texto lírico (crítica poética). A estrutura encontrada auxilia na revelação da mensagem do salmo.

A partir da estrutura da poesia sagrada dos judeus no Sl 51, com o método da Análise Retórica Bíblica Semítica, são analisadas as figuras de estilo, repetições sinonímicas de termos, metáforas, hipérboles e elementos descritivos de emoção evidenciados nos *paralelismos* e *quiasmos*, que são abundantes e ricos no Sl 51. Neste sentido, com a ajuda da Análise Retórica Bíblica Semítica, como era de se esperar, é possível concluir como a poesia do Sl 51 apresenta os passos de uma confissão que parte da certeza da misericórdia divina, em diálogo do pecador consigo mesmo e com Deus, em busca do caminho da verdade e da justiça.

2. Segmentação e tradução do Salmo 51

Do mestre do canto. Salmo de Davi.	1	לַמְנַצֵּחַ מִזְמוֹר לְדָוִד:
Ao vir a ele Natan, o profeta,	2a	בְּבוֹא־אֵלָיו נָתָן הַנָּבִיא [2]
após (ele) ter ido a Bat-Saba. (Betsabeia)	2b	כַּאֲשֶׁר־בָּא אֶל־בַּת־שָׁבַע:
Sê compassivo comigo, ó Deus, conforme tua misericórdia, segundo a tua imensa compaixão	3a	חָנֵּנִי אֱלֹהִים כְּחַסְדֶּךָ כְּרֹב רַחֲמֶיךָ [3]
apaga minhas transgressões	3b	מְחֵה פְשָׁעָי:
Lava-me completamente de minha iniquidade,	4a	הַרְבֵּה] (הֶרֶב[כַּבְּסֵנִי מֵעֲוֹנִי [4])
e de meu pecado purifica-me.	4b	וּמֵחַטָּאתִי טַהֲרֵנִי:
Porque minhas transgressões, eu reconhecerei	5a	כִּי־פְשָׁעַי אֲנִי אֵדָע [5]
e meu pecado (estará) diante de mim sempre.	5b	וְחַטָּאתִי נֶגְדִּי תָמִיד:
Contra ti, só contra ti, eu pequei,	6a	לְךָ לְבַדְּךָ֖ חָטָאתִ֑י [6]
e o mal, aos teus olhos, eu pratiquei,	6b	וְהָרַע בְּעֵינֶיךָ עָשִׂיתִי
de maneira que sejas justo, no teu falar,	6c	לְמַעַן תִּצְדַּק בְּדָבְרֶךָ
sejas claro, no teu julgar.	6d	תִּזְכֶּה בְשָׁפְטֶךָ:
Vê, na iniquidade eu nasci	7a	הֵן־בְּעָוֹן חוֹלָלְתִּי [7]

e em pecado me concebeu minha mãe.	7b	וּבְחֵטְא יֶחֱמַתְנִי אִמִּי:
Vê, a verdade tu aprecias, no íntimo,	8a	הֵן־אֱמֶת חָפַצְתָּ בַטֻּחוֹת [8]
E, no segredo, sabedoria me inculcarás.	8b	וּבְסָתֻם חָכְמָה תוֹדִיעֵנִי:
Purifica-me no hissopo,	9a	תְּחַטְּאֵנִי בְאֵזוֹב [9]
e serei puro,	9b	וְאֶטְהָר
Lava-me	9c	תְּכַבְּסֵנִי
E mais branco que a neve ficarei.	9d	וּמִשֶּׁלֶג אַלְבִּין:
Faze-me ouvir júbilo e alegria,	10a	תַּשְׁמִיעֵנִי שָׂשׂוֹן וְשִׂמְחָה [10]
Que se regozijem os ossos que tu esmagaste.	10b	תָּגֵלְנָה עֲצָמוֹת דִּכִּיתָ:
Oculta de tua face meus pecados	11a	הַסְתֵּר פָּנֶיךָ מֵחֲטָאָי [11]
e todas (as) minhas iniquidades apaga.	11b	וְכָל־עֲוֹנֹתַי מְחֵה:
Um coração puro, cria em mim, ó Deus,	12a	לֵב טָהוֹר בְּרָא־לִי אֱלֹהִים [12]
e um espírito firme renova em meu interior,	12b	וְרוּחַ נָכוֹן חַדֵּשׁ בְּקִרְבִּי:
Não me atires para longe de tua face,	13a	אַל־תַּשְׁלִיכֵנִי מִלְּפָנֶיךָ [13]
e teu santo espírito não retires de mim.	13b	וְרוּחַ קָדְשְׁךָ אַל־תִּקַּח מִמֶּנִּי:
Devolve para mim o júbilo de tua salvação	14a	הָשִׁיבָה לִּי שְׂשׂוֹן יִשְׁעֶךָ [14]
e um espírito generoso me sustente.	14b	וְרוּחַ נְדִיבָה תִסְמְכֵנִי:
Que eu ensine aos transgressores teus caminhos,	15a	אֲלַמְּדָה פֹשְׁעִים דְּרָכֶיךָ [15]
e pecadores retornarão para ti.	15b	וְחַטָּאִים אֵלֶיךָ יָשׁُובוּ:
Livra-me dos sanguinários, ó Deus, Deus da minha salvação,	16a	הַצִּילֵנִי מִדָּמִים ׀ אֱלֹהִים אֱלֹהֵי תְשׁוּעָתִי [16]
proclama minha língua tua justiça.	16b	תְּרַנֵּן לְשׁוֹנִי צִדְקָתֶךָ:
Meu Senhor, meus lábios abre	17a	אֲדֹנָי שְׂפָתַי תִּפְתָּח [17]
e minha boca anunciará o teu louvor.	17b	וּפִי יַגִּיד תְּהִלָּתֶךָ:
Porque não aprecias sacrifício,	18a	כִּי לֹא־תַחְפֹּץ זֶבַח [18]
então oferecerei (um) holocausto	18b	וְאֶתֵּנָה עוֹלָה
(que) não te agradaria.	18c	לֹא תִרְצֶה:
Os sacrifícios a Deus, espírito quebrantado,	19a	זִבְחֵי אֱלֹהִים רוּחַ נִשְׁבָּרָה [19]
Um coração quebrantado e contrito, ó Deus, não desprezarás.	19b	לֵב־נִשְׁבָּר וְנִדְכֶּה אֱלֹהִים לֹא תִבְזֶה:
Favorece com tua benevolência a Sião,	20a	הֵיטִיבָה בְרַצוֹנְךָ אֶת־צִיּוֹן [20]
Edifica os muros de Jerusalém.	20b	תִּבְנֶה חוֹמֹות יְרוּשָׁלִָם:
Então apreciarás sacrifícios de justiça, holocausto e o sacrifício inteiro,	21a	אָז תַּחְפֹּץ זִבְחֵי־צֶדֶק עוֹלָה וְכָלִיל [21]
então, oferecerão sobre teu altar novilhos.	21b	אָז יַעֲלוּ עַל־מִזְבַּחֲךָ פָרִים:

3. Notas à tradução do Salmo 51

v.1: A expressão "לַמְנַצֵּחַ" (ao mestre do canto), aparece em 34 títulos de salmos em conexão com a expressão "לְדָוִד" (de Davi)[12]; a preposição "ל", no início do versículo e junto ao verbo "נָצַח", sugere supervisão ou direção de determinada

12 WOLF, H., "מִזְמוֹר". In: DITAT, p. 397.

obra;[13] dois aspectos do verbo "נָצַח" devem ser ressaltados: a raiz "נצח" tem o sentido de "tocar um instrumento de corda"[14], e na forma intensiva do *piel* aponta para a autoridade do dirigente.

v.2ab: O verbo "בּוֹא", traduzido, respectivamente, por "vir a" e "ter ido a", expressa, na maioria das ocorrências, deslocamento em uma direção específica, com o sentido de "entrar", podendo ter também o sentido de relações sexuais entre um homem e uma mulher[15], ou seja, compreende-se seu sentido eufemístico no contexto da relação de Davi com *Bat-Saba* (Betsabeia), esposa de Urias (2Sm 11,1-15)[16].

v.3a: *(também v.12a, 16a, 19ab)*, "אֱלֹהִים" é um nome comum para Deus no AT; YHWH é o mais comum (Ex 3,14), "אֵל" pode ser usado para qualquer deus e "אֱלֹהִים" é plural, um plural "intensivo" ou "majestoso", que comunica a unidade de um Deus único e, ainda assim, permita uma pluralidade de pessoas (Gn 1,2.26), ocorrendo somente na língua hebraica e em nenhuma outra língua semítica, nem mesmo no aramaico bíblico[17]; ao nome "אֱלֹהִים" acrescentou-se o vocativo "ó", devido ao sentido apelativo da frase (vv.12a.16a.19b). O verbo, "חָנַן", no *qal* imperativo ("ser generoso")[18], e os substantivos, "חֶסֶד" ("misericórdia")[19], e "רַחֲמִים" ("compaixão")[20], estão referidos e ou aplicados a Deus; a partícula "כְּ", anexada aos termos "חֶסֶד" ("misericórdia"), e "רֹב" ("imensa"), por designar o tempo qualitativamente, traduziu-se, respectivamente, por "conforme" e "segundo"[21].

v.3b: *(também v.3a e 5a),* o substantivo "פֶּשַׁע" ("transgressão"), tem o sentido predominante de rebelião contra a Lei e a Aliança de Deus e, particularmente, pode se referir à violação dos direitos pessoais e da propriedade alheia (2Sm 11,1-15)[22].

v.4a: A raiz hebraica "כבס" do verbo "כָּבַס" ("lavar"), tem o sentido de "pisoar", ou seja, de "limpar e amaciar um tecido, pisando-o, torcendo-o e batendo-o em água fria", comprimindo e esfregando-o, e, neste contexto de conotação de pureza cerimonial, lembra as vestes brancas com que o povo de Israel deveria apresentar-se diante de Deus[23].

v.4a: O *qere* lê "הֶרֶב", imperativo *hiphil* apocopado de "רבה"; o *kethiv* pode ser lido como "הַרְבֵּה", *hiphil* infinitivo absoluto. O *hiphil* permite uma variedade

13 BAKER, D. W., "נָצַח". In: NDITEAT, v. 3, p. 141-142.
14 TATE, M. E., Psalms 51-100, p.4.
15 ARNOLD, B. T., "בּוֹא". In: NDITEAT, v.1, p. 597-600.
16 MONTI, L., I Salmi, p. 572; MEYNET, R., Le Psautier. Deuxiéme livre (Ps 42/43-72), p. 138.
17 SCOTT, J. B., "אֱלֹהִים". In: DITAT, p. 68-74.
18 HOLLADAY, "חָנַן". In: LHAAT, p. 156.
19 HOLLADAY, "חֶסֶד". In: LHAAT, p. 157.
20 HOLLADAY, "רַחֲמִים". In: LHAAT, p. 480.
21 OSWALT, J. N., "כְּ". In: DITAT, p. 693.
22 LIVINGSTON, G. H., "פֶּשַׁע". In: DITAT, p. 1246-1248.
23 OSWALT, J. N., "כָּבַס". In: DITAT, p. 699-700.

de traduções, muitas vezes com sentido metafórico, em contextos em que se queira aumentar qualitativamente ("completamente"), como se fosse uma interjeição[24].

v.4a: *(*também *vv.7a e 11b),* o substantivo "עָוֹן" ("iniquidade"), tem na raiz hebraica "עון" o sentido de "desviar" de um comportamento considerado correto, opondo-se ao caráter divino[25].

v.4b: *(*também *5a e 7b),* o substantivo "חַטָּאת" ("pecado"), constitui-se no ato de "חָטָא" ("pecar", "desviar do alvo", "desviar da obediência") o que se traduz por uma falta de inteireza ou aceitação perante Deus, referindo-se a uma "desobediência a Deus". Como em hebraico não há uma palavra específica para "culpa", algumas das palavras para "pecado" sustentam esse conceito[26].

v.4b: A raiz "טהר", do verbo "טָהֵר" ("purificar"), no *piel*, tem o sentido de "ser/estar puro ou limpo", sendo empregado quase exclusivamente para designar pureza ritual ou moral, que permitiria viver uma nova condição de santidade e pureza moral (Lv 16,30); o verbo "טָהֵר" guarda relação com o perdão que é concedido por Deus (2Cr 30,18.19) e com a atitude interior exigida para que a purificação aconteça[27].

v.5ab: Ao alterar a ordem natural verbo-sujeito-objeto, enfatiza-se os substantivos "transgressões" e "pecado", dando-lhes prioridade de posição[28].

v.6c: O emprego exclusivo do verbo "דָּבַר", no *qal* infinitivo, "falar", neste salmo pode ter sido escolhido por uma questão de harmonia; a LXX, o Símaco e a Vulgata supõem ou leem "suas palavras [de julgamento]", contudo, o TM faz sentido[29].

v.6d: O verbo "זָכָה", no *qal* imperfeito ("ser claro"), é utilizado somente em poesia e com sentido moral e, em relação a Deus, o orante admite que Deus foi "justificado" por causa de seu pecado[30]; semelhante ao verbo "דָּבַר", do *v.6c*, o verbo "שָׁפַט" ("julgar"), também no *qal* infinitivo, parece ter sido escolhido para criar harmonia; na LXX, ele está no passivo ("quando você é julgado").

v.7a: *(*também *v.8a),* a interjeição "הֵן", no início do versículo, tradicionalmente traduzida por "eis", foi traduzida por "vê" para atender a função *dêitica* da partícula que dá coesão aos argumentos do orante, ligando sua situação original e a situação de Deus, intensificando o clamor do orante.

v.7b: O verbo "יָחַם", no *piel*, tem o sentido de "conceber", podendo ser complementado com "no ardor [sexual]"[31].

---

24 GESENIUS, W., "75 § ,"הֵרֶב gg, p. 214; 120 g, p 386-387; YAMAUCHI, E., "רבה". In: DITAT, p. 1392-1394.
25 LIVINGSTON, G. H., "עָוֹן". In: DITAT, p. 1090-1092.
26 SMICK, E. B., "חַטָּאת". In: DITAT, p. 450-453.
27 YAMAUCHI, E., "טָהֵר". In: DITAT, p. 560-564; APARICIO, A., Salmos 42-72, p. 94.
28 GESENIUS, W., "objeto-sujeito-verbo", § 142f, p. 456.
29 TATE, M. E., Psalms 51-100, p. 6.
30 WOLF, H., "זָכָה". In: DITAT, p. 388.
31 VAN GRONINGEN, G, "יָחַם". In: DITAT, p. 611; HOLLADAY, W. L., In: LHAAT, p. 189.

v.8ab: O substantivo "אֱמֶת" ("verdade"), é a forma mais comum da raiz "אמן" e é utilizado para indicar uma declaração da verdade (1Rs 10,6) ou, em uma investigação (para verificar se determinado comportamento questionável é verdadeiro Dt 13,15; 17,4; 22,20)[32]; o substantivo "טֻחוֹת" ("íntimo"), e o verbo "סָתַם" ("segredo"), no *qal* particípio passivo, guardam uma certa relação entre si, pois, o sentido básico do primeiro é o de "tampar", "trancar", "manter perto (a sabedoria)"[33], e o do segundo de "cobrir algo com alguma coisa"[34], ou seja, em ambos há uma ideia de algo partilhado, como "חָכְמָה" ("sabedoria"), esperança da manifestação de uma sagacidade como ocorreu com a "mulher sagaz" de Tecoa, que evitou um morticínio em sua cidade com uma petição inteligente em favor dela (2Sm 20,22)[35].

v.9a: O verbo "חָטָא", no *piel*, tem o sentido de "purificar [do pecado]" ou, mais literalmente, de "desfazer" ou "parar de pecar", sua raiz "חטא" aparece 580 vezes no AT, e no *piel*, especificamente, tem o sentido de exclusão ou perda, o que religiosamente significa limpeza ou purificação na qual o pecado é expurgado[36].

v.10a: O Siríaco lê o verbo "שָׁמַע", no *hiphil*, como "satisfaça-me", contudo, o TM faz sentido, devendo-se manter a tradução básica do verbo como "ouvir", no sentido de que o orante espera que haja retorno para o seu clamor ("faze-me ouvir")[37].

v.13a: O verbo "שָׁלַךְ", no *hiphil* imperfeito, tem o sentido de "jogar", "atirar" ou "lançar" e, metaforicamente, o sentido de abandono ou rejeição ao pecador (2Rs 14,9); visando a harmonizar a oração, acrescentou-se o complemento "para longe [da face de Deus]"[38].

v.13b: O substantivo "רוּחַ" ("espírito"), aparece três vezes acompanhado de um complemento positivo: "רוּחַ נָכוֹן" (v.12b: "espírito firme"); "רוּחַ קָדְשְׁךָ" (v.13b: "santo espírito"); "רוּחַ נְדִיבָה" (v.14b: "espírito generoso"). As expressões são acompanhadas de ações: "חָדַשׁ" (v.12b: "renovar"), no *piel* imperativo; "לָקַח" (v.13b: "[não] retirar"), no *qal* imperfeito; "סָמַךְ" (v.14b"sustentar"), no *qal* imperfeito[39].

v.14a: Traduzido por "júbilo", o substantivo "שָׂשׂוֹן" tem o sentido de "alegria", de "exultação"[40], ou simplesmente "mostrar o rosto alegre"[41].

v.15a: O Siríaco lê o substantivo "דֶּרֶךְ" ("caminho"), no singular, contudo o TM, mantido, faz sentido, não devendo ser alterado (Sl 32,8).

---

32 MOBERLY, R. W., "אֱמֶת". In: NDITEAT, v. 1, p. 418.
33 ALEXANDER, R. H., "טֻחוֹת". In: DITAT, p. 567.
34 PATTERSON, R. D., "סָתַם". In: DITAT, p. 1063.
35 GOLDBERG, L., "חָכְמָה". In: DITAT, p. 460-461.
36 YAMAUCHI, E., "חָטָא". In: DITAT, p. 451.
37 AUSTEL, H. J., "שָׁמַע". In: DITAT, p. 1585-1587.
38 AUSTEL, H J, "שָׁלַךְ". In: DITAT, p. 1569-157.
39 SCHÖKEL-CARTINI, Salmos I 1-72, p. 703-704.
40 HOLLADAY, W.L., "שָׂשׂוֹן". In: LHAAT, p. 505.
41 ALONSO SCHÖKEL, L., "שָׂשׂוֹן". In: DBHP, p. 650.

v.16b: O verbo "רָנַן" ("proclamar"), no *piel* imperfeito, geralmente indica um grito entusiasmado e alegre, um grito de júbilo que aparece associado a um sacrifício determinado por Deus (Lv 9,24). Em Lamentações esse grito se ergue por motivo de súplica e não de celebração (Lm 2,19)[42].

v.17b: O sentido básico do verbo "נָגַד" é o de "colocar algo de forma ostensiva diante de alguém", teologicamente seria aquilo que tanto Deus como o homem revelam e, neste contexto, é privilégio do orante revelar[43]; no *hifil*, o verbo "נָגַד" tem o sentido de "tornar conhecido", "revelar", "declarar", e indica, como regra, uma comunicação verbal audível, normalmente usada na esfera profana para, por exemplo, "anunciar [o louvor divino]"[44].

v.18a: A LXX lê "לֹא" como "לֵא", alterando o sentido da frase do negativo para o positivo, "ὅτι εἰ ἠθέλησας θυσίαν/*porque se tivesses querido um sacrifício*", contudo o TM, mantido, faz sentido, no negativo.

v.18c: O verbo "רָצָה" ("agradar"), é utilizado tanto em atitudes divinas como em atitudes humanas. Em referência a Deus, diz respeito a aceitação e favor divino (Dt 33,11.16), que podem ser questionados (Sl 77,7). É a boa vontade divina que leva à misericórdia e à compaixão (Is 60,10), em referência a um tempo de favor antecipado[45].

v.19a: A LXX lê "זִבְחֵי אֱלֹהִים" ("sacrifícios a Deus"), no singular "θυσία τῷ θεῷ/*sacrifício a Deus*", e é seguido por alguns comentadores que acreditam que, assim, estaria mais de acordo com o que vem logo em seguida, "רוּחַ נִשְׁבָּרָה" ("espírito quebrantado")[46], contudo o TM faz sentido com o genitivo objetivo com a ideia de "agradar a [Deus]".[47]

v.19b: O Siríaco omite o *waw* da palavra "וְנִדְכֶּה" ("contrito"), e alguns comentaristas omitem a palavra "נִשְׁבָּר", "quebrantado", considerado erro de copista, mais uma vez o TM faz sentido; a LXX e o Siríaco leem a segunda pessoal singular "לָא תִבְזֶה" ("não desprezarás") na terceira pessoa singular ("não desprezará"). O TM mostra-se em harmonia com os demais versículos nos quais o verbo encontra-se na segunda pessoa do singular.

v.20a: A raiz "רצה", do substantivo "רָצוֹן" ("benevolência"), nos textos de *Qumran* é usada para designar a vontade divina (1QS 5,1); com sentido positivo, o substantivo tem a ideia de "desejo de se buscar a Deus" (2Cr 15,15) ou "as bênçãos de Deus" (Sl 145,16); seu sentido mais básico é o de "obter a boa vontade divina que leva à misericórdia e à paixão" (Is 60,10); utilizado em antecipação a um tempo de favor de Deus (Is 69,13), pode, também, referir-se à vontade de Deus como "algo a ser aprendido" (Sl 143,10) e "cumprido" (Sl 40,8; 103,21); "רָצוֹן" é utilizado em contextos de adoração, com relação ao que é e ao que não é

42 WHITE, W., "רָנַן". In: DITAT, p. 1434-1436.
43 COPPES, L. J., "נָגַד". In: DITAT, p. 912-915.
44 O'CONNELL, R. H., "נָגַד". In: NDITEAT, v. 3, p. 18-20.
45 WHITE. W., "רָצָה". In: DITAT, p. 1450-1451.
46 TATE, M. E., Psalms 51-100, p. 7.
47 GESENIUS, W., "genitivo objetivo", § 128 h, p. 416.

agradável a Deus, especialmente nos sacrifícios (Lv 1,3; 19,5; Is 56,7; Jr 14,12; Os 8,13; Am 5,22; Mq 6,7)[48].

v.20b: A LXX lê o verbo "בָּנָה" ("edificar"), como se estivesse no *niphal* ("sejam edificados"), colocando o substantivo "חוֹמוֹת" ("muros"), como sujeito do verbo, contudo, neste contexto, o *qal* imperfeito tem força imperativa.

v.21a: A presença seguida do advérbio "אָז" ("então"), no início dos últimos versículos (vv.20a.21a), parece sinalizar que uma condição foi cumprida (Sl 19,14; Pr 3,21-23; Jó 11,14-15; 13,20; Is 35,4-6). A raiz do verbo "חָפֵץ" ("apreciar"), indica que o coração de Deus está favorável a tudo que está sendo oferecido pelo orante[49].

v.21b: Na mesma ótica da introdução do versículo, pelo advérbio "אָז" ("então"), a raiz do verbo "עָלָה", que ocorre aproximadamente 900 vezes no AT, em geral, tem o sentido de "subir" e, no *hifil* (grau causativo), o significado predominante é "trazer para cima", "oferecer"[50].

4. O Saltério: composição, datação, gêneros e o Salmo 51

A composição do Livro dos Salmos expressa o sentimento religioso genuíno do povo de Israel, a forte tradição desse povo, numa arte literária irrepreensível. Em cada salmo se pode observar a presença de YHWH, o Deus de Israel, e em cada um os pensamentos e emoções são colocados através de "formas" ou "gêneros" como *lamentos* (individuais ou coletivos), *ações de graças* (individuais ou coletivas), *hinos* e outros de categorias como régios, cânticos de Sião, orações de confiança e os influenciados por temas da literatura sapiencial[51].

Os 150 salmos foram compilados como pequenas coletâneas editadas em cinco livros, a exemplo do Pentateuco: Sl 1–41; 42–72; 73–89; 90–106 e 107–150[52]. Os salmos representam cantos de vários períodos da história de Israel, tanto do pré-exílio como do pós-exílio e, embora seja chamado de "hinário do segundo Templo" (515 a.C. a 70 d.C.), não se pode esquecer que considerações não litúrgicas podem ter influenciado a redação mais tardia[53].

Admite-se, então, que a organização do Livro dos Salmos sofreu alterações durante muitos anos até adquirir a forma final. Descarta-se, também, a ideia de que cada salmo foi acrescentado ao livro à medida em que era escrito, ou seja, não foram inseridas primeiro as composições mais antigas e depois as mais novas. Isso pode ser visto no Salmo 72[54], em cujo final está dito "*Fim das orações*

48 FRETHEIM, T. E., "רצה". In: NDITEAT, v. 3, p. 1178-1179; APARICIO, A., Salmos 42-72, p. 92.
49 TALLEY, D., "חָפֵץ". In: NDITEAT, v. 2, p. 229-232.
50 CARR, G. L., "עָלָה". In: DITAT, p. 1115-1122.
51 GONZAGA, W., O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Semítica, p. 157.
52 GONZAGA, W., O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Semítica, p. 157-158.
53 CLIFFORD, R. J., "Salmos", In: *CB*, v. 2, p. 185-211.
54 GONZAGA, W.; FURGHESTTI, J. M., Exegese do Salmo 72 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 315-346

de Davi, filho de Jessé" (Sl 72,20) e, no entanto, é seguido por outros salmos atribuídos a Davi (Sl 138-145).

O início do cabeçalho do Sl 51, "Do mestre do canto. Salmo de Davi. Ao vir a ele Natan, o profeta, após (ele) ter ido a Betsabeia" (Sl 51,1-2), aponta para a ideia de uma edição mais tardia do Livro dos Salmos e "o comentarista, autor do título, viu em Davi um protótipo do pecador arrependido e perdoado"[55]. É possível, portanto, que os salmos tenham sido originalmente ambientados na liturgia do Templo, tornando-se, desta forma, apropriados a todos os indivíduos de fé[56].

Assim, não se pode atribuir uma data para os salmos individualmente, exceto para sua edição final como sendo do período pós-exílio. Da mesma forma, não se pode afirmar que houve uma razão subjacente para a ordenação sistemática dos salmos na forma como se encontram hoje. Qualquer tentativa de se atribuir uma organização aos salmos corre o risco de, em vez de descobrir uma ordem pretendida pelo editor final, acabar por impor uma estrutura ao livro[57]. No caso do Sl 51, o que podemos dizer é que seu autor "conhece a pregação do profetismo exílico"[58].

É possível apenas imaginar que há uma estrutura ampla na qual certos salmos foram colocados intencionalmente. Nesse sentido, é particularmente interessante a ideia de Longman III de conceber o Livro dos Salmos como um "santuário literário", um "templo de palavras", ou, como o considerou São Jerônimo, "a casa grande" (*magna domus*). Nessa estrutura, os Sl 1-2 seriam a "entrada para a casa grande"[59], o "portal de entrada", e os salmos 146-150[60], a pedra angular, a conclusão[61].

O Sl 1 seria, particularmente, o guardião do templo, como os guardiões levíticos do templo físico, incumbidos de restringir o acesso aos que não fossem justos (Sl 15; 24). Ele descreve o caminho do justo que medita a lei de Deus e o caminho dos ímpios, fazendo com que o leitor associe um ao outro. Se o leitor for justo, poderá prosseguir e encontrar, em primeiro lugar, o Senhor e seu ungido no Sl 2[62].

O Sl 51, pertencente aos chamados "salmos penitenciais"[63], juntamente com outros seis salmos (Sl 6; 32; 38; 102; 130; 143), faria parte da caminhada do justo que poderia retomar o caminho da verdade e da justiça, depois de desviar-se dele, ao praticar ações que desagradam a Deu. Segundo Mays, "o Sl 51 representa a

55 APARICIO, A., Salmos 42-72, p. 89; vide também CORBAJOSA, I., Salmos I (Salmos 1-72), p. 372.
56 CLIFFORD, R. J., "Salmos", In: *CB*, v. 2, p. 185-211.
57 LONGMAN III, T., Psalms, p. 33-35.
58 APARICIO, A., Salmos 42-72, p. 89.
59 GONZAGA, W.; SANTOS, A. M., Salmo 1: o portão de entrada para se meditar sobre o caminho dos justos e dos ímpios, p. 1-17.
60 GONZAGA, W., O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Semítica, p. 157-158.
61 LONGMAN III, T., Psalms, p. 33-35.
62 LONGMAN III, T., Psalms, p. 33-35.
63 MONTI, L., I Salmi, p. 568; CORBAJOSA, I., Salmos I (Salmos 1-72), p. 372; GALÈS, J., Le Livre des Psaumes. Livre I: I-LXXII, p. 515.

mais ampla exposição de declaração de pecado que se encontra na Bíblia"[64]. Ele é a mais conhecida das súplicas do ser humano pela retomada do "caminho reto"[65], considerado, em sentido mais amplo, um salmo de lamento individual, ou mais especificamente, uma confissão individual do pecado e uma oração de perdão[66], que continua fazendo brotar o mesmo sentimento no coração dos seres humanos[67], para que via a vontade de Deus.

Quanto à datação do Sl 51, a introdução (vv.1-2) parece indicar o contexto histórico, como no reinado de Davi. De fato, as citações dos nomes de Davi, Natan e Betsabeia apontam para o mesmo tempo das ocorrências de 2Samuel, em que o rei Davi, com o intuito de tomar para si Betsabeia, levou Urias, seu esposo, a uma situação que lhe causou a morte (2Sm 11,1-27), em um pecado contra Deus[68]. Porém, tendo em vista a contraposição com 2Sm 12, não é tão simples estabelecer sua datação[69]. O Sl 51 seria, então, uma súplica do rei Davi para que YHWH o perdoasse por esse pecado. Porém, a temática do salmo é pós-davídica[70].

No entanto, o exame de alguns aspectos redacionais desses versículos aponta para direções contraditórias que levantam dúvidas sobre a autoria de Davi, como, por exemplo, a preposição "לְ" (*lámed*), na palavra "לְדָוִד", no v.1. Testemunhos apresentam diferentes interpretações para essa preposição, a LXX lhe atribui valor de dativo ("para Davi"), ou seja, seria uma referência ao estilo como Davi escrevia, o que necessariamente não significa autoria. Em direção oposta, a Vulgata, ao utilizar o genitivo ("de Davi"), é explicita em conferir a Davi a autoria do salmo.

Devido à imagem suspeitamente idealizada de Davi, não se pode afirmar ou descartar que a autoria seja dele. A introdução do Sl 51 pode ser uma pseudoepigrafia, o que indica a presença de um compilador, ou mesmo de exegetas judeus que fizeram uma adição para auxiliar na compreensão do salmo. Nesse caso, essa introdução não faria parte do salmo original[71].

Para a hipótese de uma adição dos vv.1-2, posteriormente, é possível que tenha sido feita num momento sensível da vida de Davi. Para essa conclusão, estabelece-se uma conexão entre "לְךָ לְבַדְּךָ חָטָאתִי" (v.5b: "Contra ti, só contra ti, eu pequei") e "חָטָאתִי לַיהוָה", (2Sm12,13: "pequei contra YHWH"), afirmando que

64 MAYS, J. L., Salmi, p. 223.
65 KRAUS, H-J., Los Salmos. Sal 60-150, p. 770.
66 MARVIN, E. T., Psalms 51-100, p. 8-12.
67 WEISER, A., Os Salmos, p. 297; APARICIO, A., Salmos 42-72, p. 95.
68 CORBAJOSA, I., Salmos I (Salmos 1-72), p. 371; APARICIO, A., Salmos 42-72, p. 93; MAYS, J. L., Salmi, p. 224; MEYNET, R., Le Psautier. Deuxiéme livre (Ps 42/43-72), p. 118; GALÈS, J. Le Livre des Psaumes. Livre I: I-LXXII, p. 513; AGOSTINHO, S., Comentário aos Salmos (*Enarrationes in Psalmos*) Salmos 1-50, p. 899.
69 WEISER, A., Os Salmos, p. 297.
70 APARICIO, A., Salmos 42-72, p. 89.
71 Assim pensam ASENSIO, V. M., Livros sapienciais e outros escritos, p. 260-265; KIDNER, D., Salmos 1-72, p. 210-216.

o escriba responsável pela adição não teve a intenção de colocar estes versículos como uma súplica de Davi por ter cometido os crimes de adultério e assassinato, mas como um pecado qualquer contra Deus, uma vez que qualquer crime contra o próximo é uma ofensa a Deus[72].

É possível até que os componentes do cabeçalho, vv.1-2, não datem todos da mesma época, tendo sido adicionados em diferentes estágios de redação, conforme as necessidades das assembleias litúrgicas[73]. Outro ponto de referência para a indicação da data de redação do Sl 51 são os dois últimos versículos, nos quais o salmista suplica a Deus que "favoreça Sião" e "edifica os muros de Jerusalém" (v.20), antevendo um futuro de ritos no templo (v.21).

Portanto, sem o contexto indicado pelos vv.1-2 para a datação do Sl 51, pode-se pensar que este salmo, dos vv.3-21, seja do período após a queda de Jerusalém (597 a.C.), por causa dos últimos versículos (vv.20-21). Contudo, os vv.20-21 são considerados um acréscimo tardio, pois orações individuais de confissão são mais comuns na literatura posterior da história de Israel[74].

Os versículos finais (vv.20-21) seguem uma "direção surpreendente", pois o salmista cessa sua súplica por perdão e clama a Deus por benevolência para Sião, edificação dos muros de Jerusalém e prevê aceitação dos sacrifícios no templo, o que indica que possam ter sido adicionadas mais tarde, posteriormente a Davi, no período exílico ou pós-exílico, quando a oferta de sacrifícios poderia recomeçar com a reconstrução do Templo[75].

Tanto para o cabeçalho (vv.1-2) como para a conclusão (vv.20-21) do Sl 51 são apresentados argumentos, ou para sua origem ou para sua não origem nas experiências do rei Davi. Em vista disto, este estudo se centralizará nos aspectos singulares da poesia hebraica, do v.3-21, ou seja, excluindo o cabeçalho que se limita a indicar um determinado contexto histórico, mantendo os versículos finais como parte do aspecto singular da poesia hebraica e da religiosidade do povo de Israel.

5. Delimitação e unidade

O Sl 51 é um salmo independente dentro do Livro dos Salmos, não tendo qualquer relação com os salmos antecedente e subsequente. No Sl 50, seu antecedente, a cena é teofônica, YHWH surge e fala do meio do fogo e da tempestade no monte Sião (Sl 50,1-3); convoca o povo da Aliança para um julgamento, tendo o céu como testemunha (Sl 50,4-6); o discurso divino mediado pela voz do sacerdote, acusa o povo da prática de ritos desprovidos de amor (Sl 50,7-15); a mesma voz divina julga os ímpios que transgridem o relacionamento fundamental da

72 SCHAEFER, K., Psalms, p. 128-132.
73 MARVIN, E. T., Psalms 51-100, p. 8-12, p. 9.
74 MARVIN, E. T., Psalms 51-100, p. 8-12, p. 9; WEISER, A., Os Salmos, p. 297.
75 LONGMAN III, T., Psalms, p. 33-35.

Aliança (Sl 50,16-21); ao final, ameaça os ímpios (Sl 50,22) e promete salvação aos íntegros (Sl 50,23)[76].

No Sl 51, a fala não é mais de YHWH, e sim de um pecador que, suplica a misericórdia de Deus (Sl 51,3)[77]; pede a remoção dos pecados com todas as implicações e alegações dessa confissão e o necessário para retornar a Deus (Sl 51, 4-15); prontifica-se a dar testemunho no mundo (Sl 51, 16-19), não esquecendo de formular benefícios materiais e espirituais para sua comunidade de fé (Sl 51, 20-21).

O Sl 52, subsequente, muda para um personagem anônimo que pronuncia um julgamento contra a pessoa violenta, rica e presunçosa, cuja prosperidade é tentação para os "justos" que não são fiéis a Deus em todas as coisas. Após uma breve introdução (Sl 52,1-2), o salmista interpela o fanfarrão (Sl 52,3-6), a quem ameaça com a ira divina por supostos pecados, com um clamor que vem de quem não acredita que Deus permitirá que os ímpios triunfem (Sl 52,7-9). Ao final, cheio de confiança, enaltece a própria fidelidade a Deus (Sl 52,10-11)[78].

Os Sl 50-51 apresentam a mesma temática de liturgia penitencial, ambos são de coleção eloísta e fazem referência a sacrifícios e holocaustos. No entanto, muitos aspectos diferenciam os dois salmos, tornando o salmo estudado uma unidade independente do salmo antecedente. O Sl 50 é o relato de uma cerimônia na qual YHWH julga o povo de Israel reunido no monte Sião e o Sl 51 é um dos grandes lamentos do Livro de Salmos, um salmo penitencial, uma súplica individual a YHWH para a eliminação dos pecados de um anônimo[79]. Como se pode ver, há uma mudança de falantes, ouvintes e temática de um salmo para o outro.

Da mesma forma, os Sl 51-52 são independentes entre si. O primeiro, como já foi visto, é uma súplica individual dirigida a Deus, enquanto o segundo é uma narrativa com dois personagens anônimos, na qual um interpela o outro, considerado mau, mentiroso e intrigueiro, a quem pretende desmascarar. Há, portanto, também entre estes dois salmos uma mudança de falantes, ouvintes e temática.

Conclui-se, assim, que o Sl 51 é uma unidade literária independente e coesa, com princípio, meio e fim. Sua organização é bem elaborada, possuindo nexo e sentido, ainda que se discuta se os versículos iniciais (vv.1-2), bem como versículos finais (vv.20-21) faziam parte do salmo originalmente.

6. Estrutura do Salmo 51

Em linguagem metafórica e hiperbólica, o salmista suplica pela remoção de seus pecados, proporcionando uma bela demonstração de conscientização das ações iníquas e do conhecimento da misericórdia divina. Toda a súplica é

76 CLIFFORD, R. J., "Salmos", In: *CB*, v. 2, p. 185-211.
77 WEISER, A., Os Salmos, p. 298.
78 CLIFFORD, R. J., "Salmos", In: *CB*, v. 2, p. 185-211.
79 MONTI, L., I Salmi, p. 569-571.

elaborada em versos paralelos, algumas vezes de forma clássica, outras em forma de quiasmo, permitindo que se observe a ênfase colocada na mensagem que se pretende transmitir.

A estrutura é bem organizada, "com seções bem organizadas e com um apêndice"[80], com "uma estrutura métrica clara"[81] e com "ritmo e ordem estritamente lógica"[82], visando a transmitir a mensagem divina, com " uma linha de pensamentos bem concatenada, que confere ao conjunto a estrutura transparente e lógica"[83]. Segundo Meynet, o Sl 51 está "organizado de maneira elíptica"[84]. Após o cabeçalho (vv.1-2b), o salmista dá início ao diálogo com o Senhor, fazendo *(a) apelo à misericórdia divina* (vv.3ab), no qual mostra que confia inteiramente na *Misericordia Dei*, dirigindo-se diretamente a Deus com verbos no imperativo:

v.3a – *Sê compassivo comigo, ó Deus, conforme tua misericórdia,*
segundo a tua imensa compaixão
v.3b – *apaga minhas transgressões*.

Em seguida, o salmista mantém o apelo pelo perdão de suas transgressões, que vai se repetindo ao longo do salmo[85], literalmente *(b) súplica pela remoção dos pecados* (vv.4ab), com insistentes verbos de mesmo sentido no imperativo: "apaga, "lava" e "purifica". Estes verbos são acompanhados diretamente por substantivos sinonímicos para ações de ruptura com Deus: "pecado", "transgressão" e "iniquidade"[86].

O salmista prossegue com o processo confessional, fazendo *(c) mea culpa* (vv.5a-6b) com os verbos, em sua maioria, no perfeito: *(c1) sim, pratiquei o mal* (vv.5ab); *(c2) pratiquei o mal contra Ti* (vv.6ab); e *(c3) apelo à Tua justiça* (vv.6c-d).

Em continuidade, o salmista apresenta *(d) atenuantes para os pecados* (vv.7ab): *(d1) a origem dos pecados* (vv.7ab); e *(d2) verdade e sabedoria virão de Ti* (vv.8ab). Em seguida, demonstra sua confiança no *(e) poder de Deus de perdoar* (vv.9a-11b), pedindo com verbos imperativos *(e1) purificação* (vv.9ab), *(e2) alegria e júbilo* (vv.10ab) e *(e3) indulto* (vv.11ab) para seus pecados.

Consciente de sua condição de pecador, o salmista lista as condições necessárias *(f) para um caminho reto* (vv.12a-14b): *(f1) coração puro e espírito firme* (vv.12ab); *(f2) presença de Deus e de Seu Espírito* (vv.13ab); *(f3) salvação e espírito generoso* (vv.14ab).

80 CORBAJOSA, I., Salmos I (Salmos 1-72), p. 372.
81 KRAUS, H-J., Los Salmos. Sal 1-59, p. 761.
82 GALÈS, J., Le Livre des Psaumes. Livre I: I-LXXII, p. 515.
83 WEISER, A., Os Salmos, p. 297; vide igualmente APARICIO, A., Salmos 42-72, p. 91.
84 MEYNET, R., Le Psautier. Deuxiéme livre (Ps 42/43-72), p. 117; GALÈS, J., Le Livre des Psaumes. Livre I: I-LXXII, p. 513.
85 WEISER, A., Os Salmos, p. 298.
86 MAYS, J. L., Salmi, p. 226.

O salmista quer dar testemunho de fé *(g) saindo em missão* (vv.15a-19b): *(g1) ensinando os caminhos do Senhor* (vv.15ab); *(g2) proclamando a justiça divina* (vv.16ab); *(g3) anunciando o louvor divino* (vv.17ab). Ele sabe o que é importante para Deus, e que há dois tipos de *(h) ritos de sacrifícios* (vv.18a--19b): *(h1) sacrifícios vazios* (vv.18a-c), que não agradam a Deus; *(h2) espírito quebrantado, coração quebrantado e contrito* (vv.19ab), que agradam a Deus[87].

Finalmente, o salmista pode voltar seu olhar para seu povo, *(h) vida nova na Aliança* (vv.20a-21b): *(i1) restauração da cidade* (vv.20ab); *(i2) deleite divino nos sacrifícios* (vv.21ab). Para uma melhor clareza da estrutura do Sl 51, seguem abaixo as nove partes que a compõem:

(a) apelo à misericórdia divina (vv.3ab)

(b) súplica pela remoção dos pecados (vv.4ab)

(c) mea culpa (vv.5a-6d)
- *(c1) sim, pratiquei o mal* (vv.5ab);
- *(c2) pratiquei o mal contra Ti* (vv.6ab)
- *(c3) apelo à Tua justiça* (vv.6c-d)

(d) atenuantes para os pecados (vv.7a-8b)
- *(d1) a origem dos pecados* (vv.7ab)
- *(d2) verdade e sabedoria virão de Ti* (vv.8ab)

(e) poder de Deus de perdoar (vv.9a-11b)
- *(e1) purificação* (vv.9ab)
- *(e2) alegria e júbilo* (vv.10ab)
- *(e3) indulto* (vv.11ab)

(f) para um caminho reto (vv.12a-14b)
- *(f1) coração puro e espírito forte* (vv.12ab)
- *(f2) presença de Deus e de Seu Espírito* (vv.13ab)
- *(f3) salvação e espírito generoso* (vv.14ab)

(g) saindo em missão (vv.15a-19b)
- *(g1) ensinando os caminhos do Senhor* (vv.15ab)
- *(g2) proclamando a justiça divina* (vv.16ab)
- *(g3) anunciando o louvor divino* (vv.17ab)

(h) ritos de sacrifícios (vv.18a-19b)
- *(h1) sacrifícios vazios* (vv.18a-c)
- *(h2) espírito quebrantado, coração quebrantado e contrito* (vv.19ab)

(i) vida nova na Aliança (vv.20a-21b)
- *(i1) restauração da cidade* (vv.20ab)
- *(i2) deleite divino nos sacrifícios* (vv.21ab)

87 MONTI, L., I Salmi, p. 586.

7. Análise Retórica Bíblica Semítica do Salmo 51

A linguagem hiperbólica e metafórica expressa os atributos divinos como mediadores do perdão dos pecados. Esta é a maneira enfática do salmista se apresentar diante de Deus, mostrando fé e esperança na misericórdia divina. A linguagem antropológica coloca o pecador numa relação dialogal direta com Deus, única possibilidade para uma nova vida, visto que "o pecado é um conceito mais religioso do que ético"[88].

a) apelo à misericórdia divina (vv.3ab)

Nos primeiros versículos, o salmista dirige sua súplica a Deus, a quem invoca pelo nome: "ó Deus!". A invocação nominada é sinal vivo da intimidade entre o orante e Deus, dando início à sua súplica. No vocativo do chamado a distância desaparece, Deus se torna próximo, desfazem-se as barreiras, permitindo que o coração se abra por inteiro.

O "nome", nas Sagradas Escrituras, quer dizer a pessoa plena, e o salmista invoca Deus em sua plenitude, um Deus "generoso", "misericordioso" e de "imensa compaixão", confiando na benignidade divina[89]. Os atributos divinos hiperbólicos estão em oposição às transgressões do pecador. Assim, o *quiasmo* (ABA'B') apresentado nos *dísticos*: ações divinas ("sê generoso", "apaga") *versus* atributos divinos ("conforme tua misericórdia", "segundo tua imensa compaixão") e no centro de tudo o nome de Deus, um paralelismo incompleto com "אֱלֹהִים" ("Deus"), subentendido como repetido no segundo verso. O quiasmo, no qual o verso paralelo reverte a ordem dos *hemistíquios* do verso inicial, põe em evidência a situação do salmista totalmente entregue à "misericórdia" e à "compaixão" de Deus.

A Sê compassivo comigo, ó Deus,
B conforme tua misericórdia,
apelo à misericórdia divina
B' segundo a tua imensa compaixão
A' apaga minhas transgressões

Os imperativos ("sê", "apaga") indicam a urgência aflitiva do pedido. É preciso "sentir-se culpado" antes de arrepender-se e confessar[90]. A transcendência de Deus não significa afastamento. O salmista sabe que Deus se interessa pelo ser humano que criou, ele confia que será ouvido em sua aflição. Assim, em atitude

88 WEISER, A., Os Salmos, p. 299; veja igualmente MAYS, J. L., Salmi, p. 226.
89 MAYS, J. L., Salmi, p. 225; ODEN, T.C.; EDWARDS, M. J. (eds.)., Salmos 51-150, p. 45; GALÈS, J., Le Livre des Psaumes. Livre I: I-LXXII, p. 513; AGOSTINHO, S., Comentário aos Salmos (*Enarrationes in Psalmos*) Salmos 1-50, p. 903.
90 CRÜSEMANN, F., A Torá, p. 435.

contemplativa, o pecador busca o "favor" ("חָנַן") de Deus, os olhos se voltam buscando "achar favor aos Seus olhos"[91].

Deus imprime, em sentido estético, um caráter gracioso, cortês e elegante (Sl 45,2; Pv 5,19) no relacionamento com os humanos, que resulta em ações gratuitas de misericórdia e compaixão para quem se encontra em necessidade. O "favor" ("חָנַן") é gratuito porque pode ser recusado e nunca possuído definitivamente. E quem pede o favor é dependente daquele que o possui (Sl 12,3,2)[92]. Por isso, é preciso voltar a suplicar sempre.

b) súplica pela remoção dos pecados (vv.4ab)

A linguagem da súplica é metafórica e hiperbólica. O paralelismo em quiasmo (ABB'A') tem os verbos no imperativo, o salmista clama com ardor: "lava-me" *versus* "purifica-me" e "minha iniquidade" *versus* "meu pecado". O paralelismo invertido enfatiza as ações divinas pleiteadas em oposição às rebeldias do orante. Os substantivos relativos às rebeldias humanas são nominados por palavras sinônimas, diferentes da utilizado no verso anterior ("transgressão"). O recurso de utilizar substantivos diferentes para as ações de rebeldia parece enfatizar o quão rebelde foi o orante.

A Lava-me completamente
B de minha iniquidade,
súplica pela remoção do pecado
B' e de meu pecado
A' purifica-me.

A construção literária exibe ênfase na súplica aflitiva, ao juntar o advérbio "completamente" ("הַרְבֵּה") aos verbos imperativos e ao aplicar possessividade às rebeldias do orante com o pronome pessoal de primeira pessoa: "meu pecado" *versus* "minha iniquidade". É o pecado pessoal de um membro do povo de Deus, o povo da Aliança. Deus escolheu o povo de Israel para instrumento de Seu projeto de redenção universal (Gn 12,1-3), e o pecado, como decisão pessoal e consciente, destruía a comunhão com Deus, traía o amor e a vontade de Deus, prejudicava o Seu projeto de um mundo melhor. O salmista tem consciência de sua situação e faz o *mea culpa*.

c) mea culpa (vv.5a-6d)

O *mea culpa* tem início com a conjunção "כִּי" ("porque") para apresentar a Deus o que se chama em Direito de "erro de tipo", um erro considerado "evitável".

91 FRETHEIM, T. E., "חָנַן". In: NDITEAT, v. 2, p. 201-204.
92 FRETHEIM, T. E., "חָנַן". In: NDITEAT, v. 2, p. 201-204.

O "erro de tipo" caracteriza-se como parte do elemento constitutivo penal ao inverso, ou seja, antes que o salmista volte a pecar, ele apresenta a situação.

O *mea culpa* é apresentado em dois grupos de *dísticos* através de paralelismo clássico (ABA'B'), o primeiro é uma declaração futura (vv.5ab) e o segundo é uma expressão do passado de pecado (vv.6ab). Em ambos os grupos há uma consciência muito clara das ações contra Deus, expressas na primeira pessoa do singular, com substantivos ou expressões sinonímicas para a rebeldia.

c.1) sim, pratiquei o mal (vv.5ab)

Nos *dísticos* do primeiro grupo do *mea culpa* o paralelismo clássico (ABA'B') é representado por substantivos e ações sinonímicas para as rebeldias praticadas contra Deus: "transgressões" *versus* "pecado", e "eu reconhecerei" *versus* "estará diante de mim sempre". Os verbos estão no futuro e o advérbio de modo "תָּמִיד" ("sempre") é a promessa de que, continuamente terá consciência das próprias rebeldias. Os verbos no futuro indicam que o salmista reconhece que, ainda que confesse e demonstre arrependimento, nada apaga o fato de ter pecado, porém, o reconhecimento é o primeiro passo em direção à mudança de vida, o iniciar da caminhada com disposição para colocar-se novamente diante de Deus[93]. As normas da Torá devem ser praticadas a partir do interior da pessoa e o tornar-se culpado não torna objetiva as circunstâncias subjetivas da ação[94].

A Porque minhas transgressões,
B eu reconhecerei
sim, pratiquei o mal
A' e meu pecado
B' estará diante de mim sempre.

A construção literária do salmo obedece a uma simetria estrutural em etapas, com tendência anáfora, ou seja, a simetria semântica algumas vezes é direta, outras vezes é cruzada com o tema confessional que se repete ao longo de todo o salmo[95].

c.2.) pratiquei o mal contra Ti (vv.6ab)

Nos *dísticos* do segundo grupo, o paralelismo clássico (ABA'B') explicita o sentimento de expiação que o orante já sente no arrependimento e no desejo de reconciliação com Deus, pois "o orante vê o objetivo do reconhecimento do pecado não em si mesmo mas em Deus"[96], tendo como objetivo não deprimir o penitente e sim reergue-lo de seu pecado, pela grandeza da misericórdia de Deus.

93 WEISER, A., Os Salmos, p. 298; ODEN, T.C.; EDWARDS, M. J. (eds.)., Salmos 51-150, p. 41.
94 CRÜSEMANN, F., A Torá, p. 439.
95 MAYS, J. L., Salmi, p. 224.
96 WEISER, A., Os Salmos, p. 299.

O salmista tem consciência de que "diante de seu grande pecado, é necessária a grande misericórdia de Deus"[97]. A repetição enfática, "contra ti, só contra ti", e o paralelo com linguagem equivalente, "pequei", "o mal aos teus olhos" e "pratiquei", evidenciam a dolorida consciência das ações praticadas contra Deus[98]. Porém, "só se experimenta a profundidade da graça quando se reconhece a profundidade do pecado. Isso acontece quando isso é visto em relação a algo supremo, isto é, em relação a Deus"[99].

A Contra ti, só contra ti,
B eu pequei
pratiquei o mal contra Ti
A' e o mal, aos teus olhos,
B' pratiquei.

No Novo Testamento, o apóstolo Paulo descreve bem a consciência e o sentimento do pecador: "οὐ γὰρ ὃ θέλω ποιῶ ἀγαθόν, ἀλλ᾽ ὃ οὐ θέλω κακὸν τοῦτο πράσσω. εἰ δὲ ὃ οὐ θέλω [ἐγὼ] τοῦτο ποιῶ, οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ ἀλλ᾽ ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία. / *Com efeito, não faço o bem que quero, mas pratico o mal que não quero. Ora, se faço o que não quero, já não sou eu que ajo, e sim o pecado que habita em mim*" (Rm 7,19-20), mas igualmente no hino ao plano divino de salvação para o mundo, em Rm 11,32-36[100]. O mal praticado se opõe à revelação de Deus, deixando-O em triste solidão. Deus falou ao ser humano na primeira pessoa do singular ao longo de toda a sua história e não foi amado como devia (Os 11,2). Contudo, o salmista não tem dúvida de que deseja voltar para Deus.

c.3.) apelo à Tua justiça (vv.6cd)

A conjunção coordenada "לְמַעַן" ("de maneira que")[101] sustenta a relação destes versos com os *dísticos* anteriores, em que o salmista faz um exame de consciência sobre suas ações (v.5ab; v.6ab). A autoridade e a soberania de Deus sobre todos os seres humanos são colocadas em paralelismo clássico (ABA'B'), com o salmista pedindo "justiça no falar" e clareza no julgar". Não há um questionamento sobre a imparcialidade do julgamento divino, apenas sugere que, apesar da crise que atravessa, o salmista não pode desfazer o mal já feito, somente

97 MEYNET, R., Le Psautier. Deuxiéme livre (Ps 42/43-72), p. 141.
98 KRAUS, H-J., Los Salmos. Sal 60-150, p. 766.
99 WEISER, A., Os Salmos, p. 297.
100 WEISER, A., Os Salmos, p. 300.
101 "מַעַן" – essa partícula pode ter valor consecutivo; aparece sempre na forma composta ("לְמַעַן"); (de "ענה": "em correspondência com"; com verbo finito tem valor final ou consecutivo (Dt 5,14). ALONSO SCHÖKEL, L., DBHP, p. 391-392.

almejar uma "ação correta" de Deus em seu favor[102], pois "somente Deus é que pode dar o perdão"[103].

A de maneira que sejas justo,
B no teu falar,
apelo à Tua justiça
A' sejas claro,
B' no teu julgar.

O salmista não pode prever o resultado de seu julgamento por Deus e previamente, pede um acordo para seu julgamento. No antigo Israel, quando havia algum conflito entre dois indivíduos sobre uma conduta correta, e não havia um padrão estabelecido declarado para avaliar essa conduta, as partes assumiam um acordo entre si. É o que ocorre, por exemplo, na narrativa da separação entre Jacó e Labão, na qual Jacó aceita o que parece ser um mau negócio quando o sogro lhe diz: "E minha *justiça* testemunhará por mim no futuro" (Gn 30,33)[104].

O Deus de amor, que cria, salva, abençoa e perdoa, é também o Deus que julga. Amar e julgar não são coisas incompatíveis. Abraão perguntou se é certo que o juiz de toda a terra destrua justos e ímpios (Gn 18,25). Deus tem autoridade e soberania para julgar, mas o que mais qualifica Deus para o julgamento é a capacidade de olhar dentro das pessoas e conhecer-lhes motivações e caráter (1Sm 16,7)[105]. O amor de Deus é fiel e soberano[106].

d) atenuantes para os pecados (vv.7a-8b)

No diálogo com Deus, os dois grupos de *dísticos* em paralelo são iniciados pela interjeição "הֵן" ("vê!"). Há uma força *deítica* no vocábulo, que expressa a interação entre os dois grupos de atenuantes para os pecados: a origem pecaminosa do salmista (vv.7ab) e os atributos verdade e sabedoria que provêm de Deus (vv.8ab). Como a Torá não prevê atenuante para qualquer tipo de delito que contrarie suas normas e prescrições, o que o pecador quer é mostrar que, apesar de sua tendência para o mal (aspecto negativo) há nele a graça divina (aspecto positivo). Ou seja, na sua fragilidade, há atributos (verdade e sabedoria) que podem movê-lo de volta ao Senhor.

102 SCHULTZP, R., "צָדַק". In: NDITEAT, p. 212-219; AGOSTINHO, S., Comentário aos Salmos (*Enarrationes in Psalmos*) Salmos 1-50, p. 906.
103 MEYNET, R., Le Psautier. Deuxiéme livre (Ps 42/43-72), p. 118.
104 O termo "justiça" ("צְדָקָה") é erroneamente traduzido por "honestidade"; REIMER, D. J., "צָדַק". In: NDITEAT, p. 741-765.
105 SMITH, R. L., Teologia do Antigo Testamento, p. 206.
106 APARICIO, A., Salmos 42-72, p. 90.

d.1.) a origem do pecado (vv.7ab)

Com a interjeição "הֵן" ("vê!"), o salmista apela e chama a atenção para as circunstâncias de sua humanidade. Eis que "o orante vê agora toda a sua vida sobre o signo do pecado [...] A tragédia do homem é ter nascido no mundo de pecado"[107] e a força revivida do pecado do orante indicou a miséria em que ele agora se encontrava[108]. O paralelismo clássico (ABA'B'), com expressões sinonímicas, expressa duas questões: a rebeldia contra Deus ("na iniquidade" e "em pecado"), e a origem do pecado ("eu nasci" e "me concebeu minha mãe"). Como bem recorda Weiser, "à luz da perspectiva divina, que tudo abarca, o olhar do salmista penetra até a última raiz de todo pecado. Não vê mais apenas transgressões isoladas"[109].

A Vê, na iniquidade
B eu nasci
a origem do pecado
A' e em pecado
B' me concebeu minha mãe

O paralelismo foca a mensagem em dois lados da origem do pecado: "eu nasci", a responsabilidade é minha, e "me concebeu minha mãe", há mais alguém responsável por isso. Esta é a corrente do pecado, este é o enigma sobre a origem do pecado. Deus criou tudo bom e perfeito e, nesse sentido, a rebelião contra Ele é absolutamente incompreensível e injustificável e continuará um mistério!

O apelo à condição humana remete à doutrina sapiencial que trata do conhecimento de Deus, do mundo e do ser humano do antigo Israel (Gn 2,4b-8,22), relacionando o homem (criação, existência, liberdade, capacidade de conhecimento e pecado) à justiça de Deus[110].

d.2) verdade e sabedoria virão de Ti (vv.8ab)

A interjeição "vê!" ("הֵן") dá início ao segundo grupo de *dísticos*, com paralelismo contendo mais elementos do que apresentado no primeiro grupo (ABC// C'A'B'). A estrutura é complexa, formada por quiasmos (AC', BA' E CB'*)*. O termo "verdade" ("אֱמֶת") está ligado a confiabilidade, fidelidade e lealdade. A "verdade" não se pode provar, [111] só se tem certeza dela quando se refere à verdade de Deus (2Sm 7,28; Sl 30,5). O salmista não está vivendo na "verdade", pois

107 WEISER, A., Os Salmos, p. 300.
108 MONTI, L., I Salmi, p. 576.
109 WEISER, A., Os Salmos, p. 300; confira igualmente KRAUS, H-J., Los Salmos. Sal 60-150, p. 767-768.
110 CLIFFORD, R. J., "Salmos", In: *CB*, v. 2, p. 185-150.
111 1Rs 22,5-28 acerca de Miqueias; Jr 28 acerca de Hananias e Jeremias; sobre as palavras de Jesus e sua atuação curadora e a rejeição do sinal exigido em Mc 8,11-13 e Mt 12,38-42.

não vive conforme as instruções de Deus, que são verdadeiras, e que somente Ele pode apreciá-la "no íntimo" do ser humano[112].

A Vê, a verdade
B tu aprecias,
C no íntimo,
verdade e sabedoria virão de Ti
C' e, no segredo,
A' sabedoria
B' me inculcarás

A "חָכְמָה" ("sabedoria") é compreendida como uma forma de ver a vida ou de ter uma visão do mundo e, embora a compreensão dos propósitos de Deus escape até ao mais sábio dos sábios (Ecl 8,16-17), a sabedoria é um dom divino (1Rs 3,12; Pv 2,6) à disposição somente daqueles que se aproximam corretamente da sabedoria de Deus. Tendo se rebelado contra Deus, o salmista reconhece que precisa que lhe seja inculcada a sabedoria "em segredo", ou seja, fazê-lo reconhecer a verdade e o conhecimento, revelados por Deus[113]. Mais ainda, "em segredo",

parece indicar, neste contesto, o caminho através do qual o autor chega ao profundo conhecimento da natureza de Deus e do caráter particular do seu pecado. A séria meditação perante Deus no íntimo (em segredo) é o lugar em que o próprio Deus revela ao orante a realidade última (o salmista chama-a de "sabedoria", como Paulo em Rm 11,32)[114].

e) poder de Deus de perdoar (vv.9a-11b)

Nos três grupos seguintes, o salmista apresenta uma sequência paralela de ações imperativas, nas quais o poder de Deus está no centro da remissão dos pecados[115]. Assim, a ação divina suplicada resulta em imediata consequência: "purifica-me" e "serei puro", tendo a Deus como sujeito da ação[116]; "lava-me" e "mais branco que a neve ficarei"; "faze-me ouvir júbilo e alegria" e "que se regozijem os ossos que tu esmagaste". E, para encerrar, o salmista ratifica, também imperativamente, a ideia de que somente Deus, com sua liberdade soberana, o salvaria: "oculta de tua face meus pecados" e "todas (as) minhas iniquidades apaga". Há esperança no futuro: "Qual é o deus como tu, que tira a falta, que perdoa o crime? Em favor do resto de sua herança, ele não exaspera sempre sua cólera, mas tem prazer em conceder graça" (Mq 7,18).

112 FRANKEMÖLLE, H., "Verdade", In: *DTTFANT*, p. 466-467.
113 WILSON, G. II, "Sabedoria". In: NDITEAT, v. 4, p. 1152-1160; ARNOLD, B. T., "סָתֵם". In: NDITEAT, v. 3, p. 303; AGOSTINHO, S., Comentário aos Salmos (*Enarrationes in Psalmos*) Salmos 1-50, p. 909.
114 WEISER, A., Os Salmos, p. 301.
115 GALÈS, J., Le Livre des Psaumes. Livre I: I-LXXII, p. 516.
116 AGOSTINHO, S., Comentário aos Salmos (*Enarrationes in Psalmos*) Salmos 1-50, p. 918-919.

e.1.) purificação (vv.9ab)

Repete-se a linguagem metafórica no paralelismo clássico (ABA'B') com "purifica-me" *versus* "lava-me" e "serei puro" *versus* "ficarei", com as ações divinas e as respectivas consequências sinonímicas. As linhas paralelas exibem a intensidade das ações divinas e consequências, os versos criam tensão e dão ênfase interativa entre as ações imperativas e as ações futuras imediatas. Segundo Waiser, "esta clareza interior recebida de Deus dá-lhe ânimo para insistir no pedido de perdão"[117].

A Purifica-me no hissopo,
B e serei puro,
purificação
A' Lava-me e mais branco que a neve
B' ficarei.

Os elementos do ritual de purificação, "no hissopo" e "mais branco que a neve", servem para as abluções prescritas na lei de Israel. O primeiro, o *hissopo*, é utilizado para aspergir o sangue (Ex 12,22; Lv 14,4-7), e o segundo é uma imagem metafórica para a água utilizada no banho de purificação (Ex 29,4; Lv 8,6)[118]. A impureza causada pelo pecado exige ritos de purificação como "abluções" e ou "ritos de sangue", e é através deles que a pureza é restabelecida e o perdão concedido[119]. Aqui e em todo o salmo, a terminologia da purificação "é usada como usavam os profetas, muito mais em sentido pessoal e espiritual que ritual e físico"[120].

e.2.) alegria e júbilo (vv.10ab)

No paralelismo clássico antitético (ABA'B'), o segundo *dístico* expressa a consequência do primeiro: "Faze-me ouvir júbilo e alegria", então "que se regozijem os ossos que esmagaste", uma forma de o salmista expressar humildade e contrição diante da situação de opressão que ele próprio se impôs, como consequência de sua rebelião contra Deus[121], o que lhe pede "confissão e contrição, que precedem o perdão"[122]. Sua situação é de desamparo, o egoísmo solapou seu amor próprio, deixando-o triste e deprimido[123]. A consciência de sua situação de

117 WEISER, A., Os Salmos, p. 301.
118 MEYNET, R., Le Psautier. Deuxiéme livre (Ps 42/43-72), p. 139; GALÈS, J., Le Livre des Psaumes. Livre I: I-LXXII, p. 513; AGOSTINHO, S., Comentário aos Salmos (*Enarrationes in Psalmos*) Salmos 1-50, p. 911.
119 KRATZ, R. G., "Pureza/impureza", In: *DTTFANT*, p. 381-384.
120 MAYS, J. L., Salmi, p. 228.
121 WOLF, H. "דָּכָה". In: DITAT, p. 311.
122 ODEN, T.C.; EDWARDS, M. J. (eds.)., Salmos 51-150, p. 39.
123 DOMERIS, W. R., "דָּכָה". In: NDITEAT, v. 1, p. 918-920.

pecador, causa-lhe um sentimento de "abatimento interior"[124]. Todavia, este salmo revela que o salmista tem destro de si "um desejo de recriação"[125].

A "שָׂשׂוֹן" ("alegria") suplicada é uma das bases da condição humana e está estreitamente vinculada à felicidade. Ela deveria ser espontaneamente sentida, mas o pecado não permite. A expressão "ossos que tu esmagaste" configura uma atitude diante da culpa pelo pecado, e eles somente podem voltar a "גִּיל" ("regozijar-se") com o poder de Deus para libertar e salvar (Is 9,2; Lm 5,15)[126].

A alegria está vinculada à felicidade no AT, a ação salvadora e libertadora que Deus provoca nos seres humanos são alegria e júbilo (Is 9,2; 25,9; 30,29). Neste caso, a ela não é mero sentimento espontâneo, mas a presença e atuação salvífica de Deus em sua vida e, por isso, o salmista completa: "que se regozijem os ossos que tu esmagaste".

A Faze-me ouvir
B júbilo e alegria,
alegria e júbilo
A' que se regozijem
B' os ossos que tu esmagaste.

A alegria no Senhor é uma força (Ne 8,10), é a resposta de Deus ao ser humano (Ecl 5,17-19). O salmista, como todo ser humano, não tem poder sobre sua própria "alegria", pois ela lhe é oferecida por Deus, e é ela que abre o caminho em Sua direção e possibilita uma vida boa[127]. O "שִׂמְחָה" ("júbilo"), longe de Deus, se transforma em tristeza (Pv 14,13)[128].

e.3.) indulto (vv.11ab)

A súplica imperativa do quiasmo põe em evidência a quebra de lógica (ABB'A'). Nela, o salmista mostra sua dependência do poder de Deus e sua incapacidade para evitar o pecado. Assim, o salmista espera que Deus aja em seu benefício, concedendo-lhe indulto por seus pecados, ou seja, ele pede clemência, perdão, quer a extinção de sua condenação antes mesmo que ela seja imposta.

A Oculta de tua face
B meus pecados
indulto
B' e todas (as) minhas iniquidades
A' apaga.

124 WEISER, A., Os Salmos, p. 301.
125 MEYNET, R., Le Psautier. Deuxiéme livre (Ps 42/43-72), p. 141.
126 APARICIO, A., Salmos 42-72, p. 95.
127 FREVEL, C., "Alegria", In: *DTTFANT*, p. 95-97.
128 WALKE, B. K., "שִׂמְחָה". In: DITAT, p. 1482-1483.

Embora seja impossível esconder de Deus os pecados (Jo 34,22; Jr 16,17; 23,24), o salmista suplica imperativamente por isso e novamente suplica um "indulto"[129]. A expressão idiomática "oculta tua face" é a expressão do símbolo da violação da Aliança, do rompimento da relação com Deus (Dt 31,17.18; Is 59,2; 64,7; Mq 3,4). Deus pode "סָתַר" ("ocultar") Sua face para os pecados, mas nunca a oculta da oração dos aflitos (Sl 27,9)[130].

A salvação está nas ações divinas de "סָתַר" ("ocultar") e de "מָחָה" ("apagar").[131] Contudo, cabe lembrar que a misericórdia de Deus não é carta branca e ou autorização para pecar (Eclo 5,5-7). A purificação imperativa traz consigo a ideia de inculcar santidade: "Sede santos, porque eu YHWH, vosso Deus, sou santo" (Lv 19,2), essa é a primeira regra de conduta da santidade. Ser santo como Deus é santo é aceitar Deus como fonte de vida. O pecado esvazia a vida de amor e dignidade, e banaliza o projeto de Deus para a humanidade[132].

A purificação é um assunto do coração (Pr 20,9), diz respeito à relação pessoal com Deus, é a soma da purificação interior (Sl 51,4.12; Is 6,5) com a purificação exterior (cúltica). Na obediência à lei coincidem a purificação exterior e a purificação interior (Ez 18,5ss)[133]. A purificação é o início do caminho para reverter a conduta desordenada do parceiro humano da Aliança.

f) para um caminho reto (vv.12a-14b)

Endireitar-se internamente e retornar ao caminho da verdade e da justiça, essa é a intenção do salmista em suas súplicas nos três grupos dos *dísticos* seguintes. O trabalho será árduo e ele necessita da ajuda divina para manter-se no caminho reto. Coisas essenciais para seguir esse caminho desapareceram de sua vida ao se rebelar contra Deus e, agora, ele suplica: "crie", "renove", "não atire para longe", "não retire", "devolva", "sustente".

f.1.) coração puro e espírito firme (vv.12a-b)

O paralelismo é clássico (ABA'B'). O salmista suplica imperativamente a Deus para lhe "בָּרָא" ("criar") "um coração puro", pois sabe-se incapaz de praticar o bem por si só, se o Senhor não o faz por ele e nele: "não pode fazer por suas próprias forças, mas só pelo espírito firme dado por Deus"[134]. O verbo "criar" pressupõe a soberania de Deus (1Rs 8,23.27.30.32), Ele é o rei da criação e da história (Ex 15,18). Em Gênesis (Gn 1) o verbo "criar" tem relação com todo o sistema sacerdotal da santidade, com os rituais de pureza e impureza e o ritual

129 WEISER, A., Os Salmos, p. 301.
130 HILL, A. E., "סָתַר". In: NDITEAT, v. 3, p. 303-305.
131 VAN DAM, C., "מָחָה". . In: NDITEAT, v. 2, p. 912-913.
132 TURNER, W. A., Levítico. In: *CB*, v. 1. p. 136-137.
133 KRATZ, R. G., "Pureza/impureza", In: *DTTFANT*, p. 381-384.
134 WEISER, A., Os Salmos, p. 302.

sacerdotal do sábado e do tabernáculo. Nesse sentido, não é estranho seu uso na súplica de um pecador arrependido[135].

A Um coração puro,
B cria em mim, ó Deus,
coração puro e espírito firme
A' e um espírito firme,
B' renova em meu interior.

Com o verbo "חַדֵּשׁ" ("renovar"), o salmista suplica que Deus o molde de forma nova. Com um espírito firme renovado ele voltará para o Deus da Aliança e se tornará oferenda, primícias da colheita do Evangelho (Nm 28,26; Lv 23,9-22; At 2)[136].

Com os verbos "criar" e "renovar", o salmista projeta um novo centro psíquico para sua vida com Deus: "um coração puro"[137], para as emoções (Sl 39,3; 55,4; Is 16,11; Lm 1,20), os pensamentos (Sl 36,1; 64,6) e as vontades (Jr 31,33); "um espírito firme", para a sabedoria (1Rs 3,28; Pv 14,33)[138].

A pureza no coração é exigência basilar na perspectiva bíblica, na renovação da Aliança, Deus exige a *circuncisão do coração* (Dt 30,6) para que o povo alcance a misericórdia e recupere as promessas perdidas pelas transgressões. O profeta Joel (2,13) pede ao povo que rasgue seus corações e não suas vestes, porque os atos externos não modificam o interior das pessoas; ademais, nas Escrituras Sagradas, era preciso mudar o coração (Jr 31,33; Ez 36,25-28).

f.2.) presença de Deus e de Seu Espírito (vv.13ab)

A linguagem metafórica forma o quiasmo (ABB'A'), e, embora nem os hemistíquios, "não me atires"/"não retires de mim", nem "para longe de tua face"/"teu santo espírito", não sejam paralelos exatos, neles está implícita a mesma ideia de "afastamento" da "presença de Deus". O salmista sabe que sem "comunhão viva com Deus uma vida nova será impossível"[139] e suplica a Deus para que não permita que isso aconteça, "para que volte à alegria da salvação"[140].

A Não me atires
B para longe de tua face,
presença de Deus e de Seu Espírito
B' e teu santo espírito
A' não retires de mim.

135 LEEUWEN, R. C. V., "בָּרָא". In: NDITEAT, v. 1, p. 705-711.
136 VERHOEF, P. A., "חָדַשׁ". In: NDITEAT, v. 2, p. 30-37.
137 KRAUS, H-J., Los Salmos. Sal 60-150, p. 769.
138 Van LEEUWEN, R. C., "בָּרָא". In: NDITEAT, v. 1, p. 704-711; CHISHOLM, R. B., "קָרַב". In: NDITEAT, v. 3, p. 976-977.
139 WEISER, A., Os Salmos, p. 302.
140 KRAUS, H-J., Los Salmos. Sal 60-150, p. 770; confira igualmente AGOSTINHO, S., Comentário aos Salmos (*Enarrationes in Psalmos*) Salmos 1-50, p. 916.

Ao se revelar a Moisés na montanha, Deus destacou sua misericórdia e compaixão e também que perdoa a iniquidade, a transgressão e o pecado (Ex 33,19), contudo Ele não "inocenta o culpado" (Ex 32,34). Conhecendo as características divinas reveladas a Moisés, o salmista suplica que Deus não afaste dele sua face e seu espírito. Estar longe da "face" de Deus significa estar sem Seu favor, sem paz (Nm 6,26)[141]. Voltar a face para o pecador sugere a concessão do amor divino em gestos de indulgência e ajuda, necessitados agora pelo salmista (Sl 33,18; Is 57,17)[142].

A presença do "espírito" do Senhor significa a participação e envolvimento divino na vida do ser humano e, por isso, o salmista não pode prescindir desse espírito que lhe vai garantir o agir divino em seu favor (Ex 3,14)[143].

f.3) salvação e espírito generoso (vv.14a-b)

O quiasmo (ABB'A') mostra o que é necessário para o salmista retornar ao Senhor. Deus fez uma Aliança com seu povo, Ele é fiel e o salmista, por tê-la rompido, é infiel. Voltar ao ponto de partida é sentir novamente a alegria da salvação. A raiz "יׁשע", do substantivo "יְׁשוּעָה" ("salvação"), é de uso quase exclusivamente teológico, tendo como sujeito da ação YHWH[144], que age na história do povo de Israel (Ex 14). A alegria da salvação supera a realidade do medo que aniquila todo o propósito da libertação concedida por Deus[145].

A Devolve para mim
B o júbilo de tua salvação
salvação e um espírito generoso
B' e um espírito generoso
A' me sustente.

Um espírito para "סָמַךְ" ("sustentar") o salmista, para ser seu apoio e força, para guardá-lo (Sl 37,17.24; 119,116; 145,14). Este verbo guarda analogia com a imposição das mãos, como algo que sustenta e transfere o pecado nos rituais (Lv 16). "Um espírito firme" (vv.12b) e "um espírito generoso" fazem parte do auxílio para alcançar a santidade[146], ambos vão garantir novamente a alegria de um relacionamento saudável com Deus, longe do pecado[147]. O salmista sabe que sem a forçar desse "espírito generoso" ele é incapaz por si só de cumprir a vontade

141 Van ROOY, H. F., "פָּנָה". In: NDITEAT, v. 3, p. 635-637.
142 MINELLI, H. K., "Números". In: *CB*, v. 1, p. 157.
143 ELS, P. J. J. S., "לָקַח". In: NDITEAT, v. 2, p. 812-816.
144 KRAUS, H-J., Los Salmos. Sal 60-150, p. 769.
145 THOMPSON, J. A.; MARTENS, E. A., "שוּב". In: NDITEAT, v. 4, p. 56-59.
146 HARMAN, A. M., "סָמַךְ". In: NDITEAT, v. 3, p. 272-274; CARPENTER, E.; GRISANTI, M. A., "נָדִיב". In: NDITEAT, v. 3, p. 33-35.
147 LONGMAN III, T. Psalms, p. 218-223.

de Deus. Só "o júbilo" ("a alegria") que provém de Deus é capaz de realizar este passo na vida o pecador[148].

g) saindo em missão (vv.15a-17b)

g.1.) ensinando os caminhos do Senhor (vv.15ab)

Os versos estão em paralelismo clássico e há elipse do último elemento, o objeto direto (ABCA'B'). Dentro do Pentateuco, o verbo "לָמַד" ("ensinar") aparece somente em Deuteronômio e, nos livros sapienciais e poéticos, somente nos Salmos. Seu sentido aqui é de erudição e instrução no âmbito do relacionamento divino e humano e, em consequência, no modo de vida resultante desse relacionamento[149]. Feita e experiência da misericórdia de Deus, o salmista deseja compartilhar sua experiência dom os demais pecadores, dando-lhes "testemunho do caminho que deus lhe ensiou"[150].

A Que eu ensine
B aos transgressores
C teus caminhos,
saindo em missão
A' e pecadores retornarão
B' para ti.

O verbo "ensinar" está em paralelo com o verbo "retornar", um oferece a medida do outro, ou seja, os que se rebelam serão ensinados a retornar aos caminhos do Senhor. O salmista se coloca como já convertido e pronto para "ensinar" a verdade e a justiça.

O verbo "שׁוּב" ("retornar") tem o sentido de "voltar-se" para Deus, para caminhos de verdade e justiça. Há aqui uma semelhança com o "restaurar" do profeta Jeremias, no qual, num trocadilho, ele diz que aquele que está sendo disciplinado suplica para que Deus o "restaure", empregando justamente o verbo "שׁוּב" ("voltar / retornar") para que possa voltar (Jr 31,18-20). Convertido e arrependido (Jr 31,19), o pecador volta ao Senhor. Como bem afirma Weiser, "o perdão do pecado é para ele sinônimo de restauração da relação rompida entre Deus e ele"[151].

g.2.) proclamando a justiça divina (vv.16ab)

O paralelismo possui elipse do elemento C' e os sujeitos das ações são "ó Deus, Deus da minha salvação" e "minha língua" (DC'), tornando sua forma uma variável excepcional em relação aos demais paralelismos (ABCDA'C'D'B).

148 WEISER, A., Os Salmos, p. 302; APARICIO, A., Salmos 42-72, p. 90.
149 MERRIL, E. H., "לָמַד" . In: NDITEAT, v. 2, p. 800-802.
150 WEISER, A., Os Salmos, p. 302.
151 WEISER, A., Os Salmos, p. 298.

A Livra
B -me
C dos sanguinários,
D ó Deus, Deus da minha salvação,
proclamando a justiça divina
A' proclame
D' minha língua

O Deus da salvação é o sujeito do verbo "נָצַל" ("livrar"), no *hifil*. Ele é o Salvador por excelência, é quem sustentará a esperança no testemunho público que o salmista se propõe a dar de sua palavra e sem que caia sob o poder do mal[152]. Os que conhecem o amor e a salvação do Senhor falam sobre isso (Sl 119,43)[153]. Este "livramento, no contexto do versículo, torna-se compreensível quando pensamos à "libertação de um perigo que ameaça a vida do salmista"[154].

Na expressão "sangue da minha salvação" encontram-se embutidos dois importantes temas do Antigo Testamento: o "דָּם" ("sangue") e a "תְּשׁוּעָה" ("salvação"). O primeiro termo, "דָּם" ("sangue"), é para lembrar que a todos é ordenado que reconheçam a fonte de vida no Deus único e santo. Nesse sentido, a vida deve ser respeitada, reconhecendo que cortar a fonte de vida é experimentar a morte (Lv 20,9.11-13)[155]. O segundo termo, "תְּשׁוּעָה" ("salvação"), serve para lembrar a ajuda divina levada ao povo em momentos de adversidades (Ex 14,13.30; 15,2). O título sustenta a súplica por ajuda do pecador (Sl 40,10; 71,15), salientando sua dependência completa de Deus. O auxílio vem sempre de Deus[156].

Ao "רָנַן" ("proclamar")[157] a justiça divina, o salmista admite que a ajuda que precisa vem sempre de Deus (Jz 7,2). O povo de Israel considera com muita seriedade a "צֶדֶק" ("justiça")[158] divina e, assim, o salmista confia em obter o favor de Deus, o Deus de amor e misericórdia.

g.3.) anunciando o louvor divino (vv.17ab)

O salmista apresenta no final de sua missão um louvor ao Senhor através de expressões metafóricas colocadas em paralelismo clássico (ABCA'B'C'). Mais ainda, ele pede a Deus o dom do louvor "na assembleia como um dom de Deus"[159]. Irá "נָגַד" ("anunciar") seu louvor através de seus "שָׂפָה" ("lábios") e sua "פֶּה" ("boca"), que se juntarão à sua "לָשׁוֹן" ("língua"), proclamando a justiça divina (v.16b). A justaposição sinonímica de "lábios" e "boca" oferece uma

152 HUBBARD Jr., R. L., "נָצַל". In: NDITEAT, v. 4, p. 142-150.
153 MOTYER, J. A., Salmos . In: Comentário Bíblico Vida Nova, p. 858.
154 WEISER, A., Os Salmos, p. 303.
155 TREBILCO, P., "דָּם". In: NDITEAT, v. 1, p. 938-941.
156 HUBBARD Jr., R. L., "ישע". In: NDITEAT, v. 2, p. 555-561.
157 LONGMAN III, T., "רנן". In: NDITEAT, v. 3, p. 1123-1126.
158 REIMER, D. J., "צֶדֶק". In: NDITEAT, v. 3, p. 741-765.
159 WEISER, A., Os Salmos, p. 303.

percepção exegética mais profunda do testemunho do salmista no louvor ao Senhor.

A Meu Senhor,
B meus lábios
C abre
anunciando o louvor divino
A' e minha boca
B' anunciará
C' o teu louvor.

Não por acaso, o "תְּהִלָּה" ("louvor") está relacionado com os "lábios" e "boca" do salmista, pois sua raiz "הלל" exprime a ideia de sincero e profundo agradecimento e, também, de satisfação em elogiar as qualidades e os feitos do Senhor[160].

Nesse momento de retorno ao Senhor, o louvor é elemento de importância na vida do salmista. Nos oráculos proféticos de salvação[161], percebe-se uma circunstância nova para o povo expressar sua salvação no louvor. Deus chamará os muros de Jerusalém de "salvação" e as portas de "louvor" (Is 60,18; 61,11)[162]. Quanto júbilo não haverá em receber a salvação do Senhor (v.14a), quanto louvor no templo do Senhor não oferecer-Lhe sacrifícios de justiça no altar (vv.21ab), pois o que o Senhor deseja são "sacrifícios de justiça"[163].

h.) ritos de sacrifícios (vv.18a-19b)
h.1.) sacrifícios vazios (vv.18a-c)

Os aspectos lexicais e semânticos ("sacrifício" e "holocausto"; "não aprecias" e "não te agradaria") são o destaque desse paralelismo (ABCB'A') com elipse de um elemento ("sacrifícios vazios"). O quiasmo (ABB'A') serve de moldura à realidade do pecador, que inutilmente aumenta a quantidade e qualidade dos sacrifícios, pois são vazios.

A Porque não aprecias
B sacrifício,
C então oferecerei *sacrifícios vazios*
B' (um) holocausto
A' (que) não te agradaria

160 COPPES, L. J., "הלל". In: DITAT, P. 357-359.
161 CORBAJOSA, I., Salmos I (Salmos 1-72), p. 375; KRAUS, H-J., Los Salmos. Sal 60-150, p. 762.
162 PAN, C.-W., "הלל". In: NDITEAT, v. 1, p. 1012-1014.
163 MEYNET, R., Le Psautier. Deuxiéme livre (Ps 42/43-72), p. 130.

As hipérboles "não aprecias" e "não te agradarias" são complementadas por outras, "sacrifício" e "(um) holocausto", deixando evidente o que é importante para Deus, e que o ritual de sacrifício em si mesmo não é o que restaura o relacionamento do pecador com Deus. No entanto, no verbo "חָפֵץ" ("apreciar") está embutido um significado legal, ou seja, tem o sentido de julgar: o orante confia em Deus, na independência de seu julgamento, e que no final o abençoará[164]. Embora o salmista tenha consciência de que os sacrifícios e os holocaustos não agradem a Deus, ele sabe que pode confiar na complacência e benevolência de Deus[165].

O "זֶבַח" ("sacrifício") de louvor (Lv 7,12-15; 22,29-30) é uma forma de render graças ao Senhor e com Ele buscar união. Estes sacrifícios são acompanhados de oferenda, de bolos sem fermento e de pão fermentado ("מִנְחָה"). Já o "עֹלָה" ("holocausto") é um sacrifício total, ou seja, queima-se a vítima inteira, sem que nada sobre para o sacerdote ou o ofertante, fazendo-a subir para Deus sobre o altar, ou mais provavelmente fazendo subir sua fumaça. O objetivo é restabelecer a Aliança com Deus, rompida pelos pecados[166].

Os que oferecem sacrifícios ao Senhor não podem se dedicar a práticas condenáveis. Buscar o perdão de Deus com rituais febris não aplaca Sua ira, nem restabelece as leis da Aliança: "amar a fidelidade", segundo os laços que os ligavam uns aos outros e ao Senhor na Aliança, e o "caminhar com teu Deus", percebendo que a compaixão divina é a única esperança (Mq 6,7-8)[167].

h.2) espírito quebrantado, coração quebrantado e contrito (vv.19ab)

No último paralelismo desse grupo (ABB'C'D') há elipse da ação no primeiro *dístico* ("não desprezarás") e o quiasmo com as hipérboles "espírito quebrantado" e "coração quebrantado e contrito" dá destaque à nova atitude do pecador, capaz "de mudar radicalmente a relação"[168] com Deus e com o próximo. Arrependido, pretende retomar relações com o Senhor. O "רוּחַ נִשְׁבָּרָה" ("espírito quebrantado") pode estar associado ao temor do orante ao castigo divino (Lm 3,4), ou a uma tentativa persuasão branda para remover a resistência de Deus (Pv 25,15)[169]. Não se refere apenas a uma parte do ser humano, mas ao ser humano como um todo, na "entrega de si mesmo"[170], oferecendo a Deus sua vontade e disponibilidade em viver Seu projeto de vida, cotidianamente. Segundo Mays, são "metáforas que se referem à mente e à vontade que se tornaram humildes a partir do julgamento pronunciado por Deus sobre o pecador"[171].

164 TALLEY, D., "חָפֵץ". In: NDITEAT, v. 2, p. 229-232; CORBAJOSA, I., Salmos I (Salmos 1-72), p. 374.
165 WEISER, A., Os Salmos, p. 303; APARICIO, A., Salmos 42-72, p. 92.
166 DE VAUX, R., Instituições de Israel no Antigo Testamento, p. 453-461.
167 STUHLMUELLER, C., "Miqueias". In: *CB*, v. 2, p.133-134.
168 CORBAJOSA, I., Salmos I (Salmos 1-72), p. 376.
169 HAMILTON, P., "שָׁבַר". In: NDITEAT, v. 4, p. 38-40.
170 WEISER, A., Os Salmos, p. 303.
171 MAYS, J. L., Salmi, p. 229.

A Os sacrifícios a Deus,
B espírito quebrantado,
espírito quebrantado, coração quebrantado e contrito
B' um coração quebrantado e contrito,
C' ó Deus,
D' não desprezarás.

Contudo, no "לֵב" ("coração") está todo o modo de ser físico e espiritual, quando falta senso e amor-próprio, restando apenas consciência do arrependimento que toma todo seu coração e lhe permite buscar o perdão de Deus. Tem o "לֵב שָׁבַר" ("coração quebrantado") e "וְנִדְכֶּה" ("contrito") e, por isso, Deus não o desprezará[172], Deus não despreza o sofrimento do aflito (Sl 22,24), nem um coração arrependido (v.19a)[173].

i) vida nova na Aliança (vv.20a-21b)

Alguns estudiosos consideram que estes versículos foram inseridos posteriormente, durante a compilação do salmo[174], e Aparicio e Monti afirmam que os dois versículos finais, incluídos posteriormente, são um "apêndice litúrgico nacional"[175], Galès chama de "adição litúrgica"[176] e Kraus fala de "adição tardia"[177]. Contudo, eles se encaixam perfeitamente no contexto da penitência. Não havia nada mais precioso para o povo do antigo Israel do que estar em comunhão com Deus, e estar em comunhão com Deus significava poder oferecer um culto agradável e aceito por Ele, segundo a tradição profética[178]. Para isso, devia manter-se fiel à Aliança e viver em conformidade com a Lei, e disso participa Sião e tudo que faz parte de Sião.

i.1.) restauração da cidade (vv.20a-b)

Com os verbos "יָטַב" ("favorecer") e "בָּנָה" ("edificar"), o salmista coloca no centro da comunidade de fé o Deus de Israel, o Grande Rei da assembleia divina, que controla todas as coisas. A reconstrução de Sião e dos muros de Jerusalém representou a esperança da restauração de Israel, uma ideia básica dos livros de Ezequiel, 1-2Crônicas e Esdras-Neemias, Jeremias, Deutero e Trito Isaías[179]. O salmista "manifesta a esperança e o pedido de que quando deus tiver reconstruído

172 DOMERIS, W. R., "דָּכָא", forma correlata de "דָּכָה". In: NDITEAT, v. 1, p. 918-920.
173 HAMILTON, V. P., "שָׁבַר". In: NDITEAT, v. 4, p. 38-40.
174 Assim pensam SCHÖKELL, L. A.; CARTINI, C., Salmos I (Salmos 1-72), p. 701-709; KIDNER, D., Salmos 1-72, p. 210-216; WEISER, A., Os Salmos, p. 304.
175 APARICIO, A., Salmos 42-72, p. 97; MONTI, L., I Salmi, p. 572.
176 GALÈS, J., Le Livre des Psaumes. Livre I: I-LXXII, p. 515.
177 KRAUS, H-J., Los Salmos. Sal 60-150, p. 772.
178 KRAUS, H-J., Los Salmos. Sal 60-150, p. 771.
179 STRONG, J. T., "Sião". In: NDITEAT, v. 4, p. 1220-1227; MAYS, J. L., Salmi, p. 224; MONTI, L., I Salmi, p. 570.

as muralhas de Jerusalém (e do seu Templo) também terá agrado nos sacrifícios 'corretos'"[180].

A Favoreça com tua benevolência
B a Sião,
restauração da cidade
A' edifica
B' os muros de Jerusalém.

O paralelismo clássico (ABA'B') coloca no centro da súplica um dos temas retóricos mais importantes da teologia de Sião. O contexto parece ser o do início do pós-exílio, antes que os israelitas se refugiassem, primeiro na Torá (Sl 119) e depois numa visão apocalíptica separada do mundo real (Dn 7,23-25; 11,36)[181]. Nesse sentido, é bom lembrar da visão universalista de Isaías que imagina uma transformação maravilhosa, com um povo todo justo e o Senhor dando luz à cidade com sua presença divina (Is 60,1-22; Ap 21,22-27). O vocábulo "muro" remete ao texto de Isaías com seu significado de "salvação": "Na tua terra não se tornará a falar em violência, nem em devastação e destruição nas tuas fronteiras. Aos teus muros chamarás 'salvação' e às tuas portas 'Louvor'" (Is 60,18)[182]. Salvação é o que busca o pecador (v.14a).

i.2.) deleite divino nos sacrifícios (vv.21ab)

Seguindo com paralelismo clássico (ABA'B'), o salmista prevê sacrifícios que serão apreciados por Deus com seu retorno para Deus. A cidade ganhou a luz do Senhor que passou a "apreciar" as ofertas no templo. Com a confissão, o arrependimento sincero e a conversão, tudo se tornou um grande deleite para o Senhor.

A Então apreciarás
B sacrifícios de justiça, holocausto e o sacrifício inteiro,
deleite divino nos sacrifícios
A' então, oferecerão
B' sobre teu altar novilhos.

Os "זִבְחֵי־צֶדֶק" ("sacrifícios de justiça") são sacrifícios corretos, em tempos de paz com o Senhor, sem contendas ou discórdias (Pv 17,1b; Dt 33,19; Sl 4,5). E, quando junto com os sacrifícios há também holocaustos, tem-se uma combinação

180 WEISER, A., Os Salmos, p. 304.
181 STRONG, J. T., "Sião". In: NDITEAT, v. 4, p. 1220-1227.
182 Os muros e as portas de Jerusalém tinham nomes (Ne 2,13-15), nomes simbólicos (Ne 2,14) e o Apocalipse dará nomes análogos às portas e alicerces da nova Jerusalém (Ap 21,12.14).

de um sistema sacrifical completo de dádiva e comunhão[183]. O "זֶבַח" ("sacrifício"), seja de cordeiro, de bode ou de gado imolado, tinha como objetivo criar comunhão entre Deus e os participantes, bem como a comunhão entre os próprios participantes. Portanto, vê-se que o salmista está realmente tratando de retomar uma vida nova no Senhor, ratificando a Aliança mosaica (Ex 24,5; 1Sm 11,15)[184].

Considerações finais

Embora o Sl 51 seja o mais conhecido e utilizado nas tradições litúrgicas e eventos do dia a dia da Igreja, ele não é amplamente conhecido entre os fiéis. No entanto, trata-se de um salmo de grande ajuda num processo de conversão[185]. Para isso, é salutar analisá-lo igualmente como uma poesia, sem aprisioná-lo em uma estrutura qualquer, respeitando seu propósito e o trabalho do autor.

A resposta à pergunta da introdução: "Por que o salmista recorreu a este recurso literário para expressar uma confissão de culpa e clamar pelo perdão divino?" se encontra exatamente na estrutura poética do próprio salmo, que nos foi revelada com o auxílio da Análise Retórica Bíblica Semítica. Este método revelou diversos grupos de paralelismos e quiasmos, em que cada um representa uma etapa do processo da penitência. O Sl 51 é, portanto, o encadeamento de uma confissão de um pecador arrependido diante de Deus.

Com esta confissão poética, o leitor pode reviver a experiência de um pecador que, tendo agido contra a vontade de divina, arrependeu-se e quer voltar para Deus. A presença do mal persiste no mundo e as compreensões e explicações do ser humano fazem jus à história e cultura de cada época. Portanto, o tipo de pecado praticado não importa, mas sim o caminho possível para o retorno a Deus. Nesse sentido, o Sl 51 permanece sendo um excelente e privilegiado processo didático e pedagógico para os dias atuais.

Primeiro, a iniciativa é de Deus, não há reconciliação sem a iniciativa d'Ele (Mt 22,1-14), mas nada acontece sem a resposta do ser humano. Zelar pela vontade do Senhor é o que faz o ser humano ser feliz e, por isso, o pecador se volta para Deus, clama por Sua generosidade, misericórdia e imensa compaixão[186] (vv.3ab), pede que lave completamente sua iniquidade e o purifique de seus pecados (vv.4ab).

O salmista faz o *mea culpa* (vv.5a-6b). Em diálogo consigo mesmo, e em abertura total a Deus, mostra consciência dos atos que praticou: "Contra ti, só contra ti, eu pequei". Reconhece a soberania de Deus para julgar, reconhece-O como juiz qualificado e Sua exclusiva capacidade para olhar dentro das pessoas

183 AVERBECK, R.E., "זֶבַח". In: NDITEAT, v. 1, p. 1039-1046.
184 AVERBECK, R.E., "זֶבַח". In: NDITEAT, v. 1, p. 1039-1046.
185 APARICIO, A., Salmos 42-72, p. 96; CORBAJOSA, I., Salmos I (Salmos 1-72), p. 373.
186 GALÈS, J., Le Livre des Psaumes. Livre I: I-LXXII, p. 516; AGOSTINHO, S., Comentário aos Salmos (*Enarrationes in Psalmos*) Salmos 1-50, p. 904.

e reconhecer-lhes as motivações e o verdadeiro caráter (1Sm 16,7; Sl 26,2; Jr 11,20), apela à justiça divina[187].

No centro da súplica está o reconhecimento da fragilidade humana. Assim, o salmista apresenta atenuantes para seus pecados. Duas questões devem ser consideradas: a origem dos pecados e a verdade-sabedoria, graças concedidas por Deus (vv.7a-8b). A primeira questão é o mal que afeta a humanidade, visto que o pecado afeta o ser humano em sua raíz, desde o ventre materno, antes mesmo de seu nascimento[188]. O mal não vem de Deus, mas da liberdade que Ele dá ao ser humano (Gn 3,20-24) é constantemente transformada em uma tendência para o egoísmo, a concupiscência, um pensar em si próprio, um voltar-se para si mesmo, um realizar-se sem pensar no próximo. Mas, com o auxílio de Deus, essa tendência é passível de dominação[189].

Quando o Antigo Testamento pergunta por três vezes "O que é o ser humano...?" (Sl 8,5; 144,3; Jó 7,17), a pergunta é para lembrar que Deus está atento ao ser humano, que o ama e quando o vê sem saída, irremediavelmente perdido, salva-o. É essa força salvífica que transforma o ser humano e o leva à conversão. Portanto, o pecador nunca está abandonado no mundo, pois mesmo no pecado, incapaz de encontrar Deus com suas próprias forças, é revestido da necessária verdade e sabedoria que o leva ao Seu encontro (vv.8ab). "Os olhos se abrem" e o pecador "se percebe nu", e qualquer solução que seja dada será provisória, pois é Deus quem dá a solução definitiva (Gn 3,7) e Ele é rico em amor, fidelidade, misericórdia, ternura e bondade (Ex 34,6)[190]. Neste sentido, o Sl 51 está repleto de um vocabulário próprio do campo semântico da misericórdia e do perdão[191].

O mal no mundo quebra a harmonia da relação com Deus, que tudo sabe e tudo vê e não coloca o homem contra a parede. Antes, lhe dá a conhecer a verdade (v.8a) e lhe inculca sabedoria (v.8b) para que possa perceber a gravidade de seus atos. Em contrapartida, o Deus que ouve e que entende tem o poder de perdoar os pecados (vv.9a-d), de devolver a alegria e o júbilo, de conceder indulto ao pecador (vv.9a-10b). Em "Faze-me ouvir júbilo e alegria, que se regozijem os ossos que tu esmagaste" transparece a compreensão de Jesus no Novo Testamento de que a alegria, o júbilo e o regozijo se harmonizam melhor com a condição humana e aproximam mais o ser humano de Deus (Mt 5,1-12)[192].

Fomos criados para a plenitude e Deus não deixa ninguém às margens da vida, por isso, Ele oculta sua face de nossos pecados e apaga nossas iniquidades

187 SMITH, R. L., Teologia do Antigo Testamento, p. 206-214.
188 MEYNET, R., Le Psautier. Deuxiéme livre (Ps 42/43-72), p. 138; APARICIO, A., Salmos 42-72, p. 94; MAYS, J. L., Salmi, p. 227; CORBAJOSA, I., Salmos I (Salmos 1-72), p. 374; ODEN, T.C.; EDWARDS, M. J. (eds.)., Salmos 51-150, p. 43.
189 Francisco, Papa, Fratelli Tutti: sobre a fraternidade e a amizade social, n. 166, p. 43-44.
190 APARICIO, A., Salmos 42-72, p. 93.
191 CORBAJOSA, I., Salmos I (Salmos 1-72), p. 373.
192 PALAORO, A., A lógica surpreendente das bem-aventuranças. In: domtotal.com, 05/11/2011 (https://domtotal.com/noticia/382366/2011/11/a-lagica-surpreendente-das-bem-aventuranaas/).

(vv.11ab), e permite um recomeço. Todo recomeço é possível com coração puro e espírito firme (vv.12ab). O coração é o lugar dos sentimentos, das intenções e das decisões, de onde se fala, se pensa e se age, consequências do que se tem no coração (Mt 12,34).

Com coração puro e espírito firme o pecador assegura seu recomeço, revivendo o entendimento de Deus e da vida na terra (Ez 36,26). Assim, por amor a Deus, busca a purificação necessária para estar mais próximo de Deus e de seu Espírito (vv.13ab). A utilização do verbo "criar" demonstra a necessidade de milagre, pois está afastado do coração de Deus. No coração do Deus da vida e da esperança só há lugar para o amor, a verdade e a justiça.

O pecador suplica pelo júbilo da salvação e espírito generoso para sustentá-lo (vv.14ab). A alegria de sua salvação transborda e o espírito generoso aconselha coisas boas, abrindo-se às qualidades que lhe foram dadas pelo Espírito do Senhor (Is 32,8). Assim, em ato de reciprocidade de dons, poderá sair em missão e ensinar aos transgressores os caminhos da verdade e da justiça, para que também voltem ao Senhor (vv.15ab). Reconhece que há tentações no caminho e suplica para que Deus o salve delas (v.16a), para que possa proclamar Sua justiça e anunciar Seu louvor (vv.16a-17b). A alegria da salvação não deve ficar restrita ao redimido, é preciso celebrar a salvação e pensar em construir identidade e garantir continuidade com as gerações posteriores até o fim dos tempos. E isso é possível quando "se celebra a grandeza da misericórdia de Deus"[193] na própria vida e na vida do próximo.

O pecador agiu contra a vontade divina, rompeu a comunhão com Deus (Os 11), mas arrependido pode retornar para Ele (Os 5,4). Contudo, ritos vazios não substituem a comunhão sincera (vv.18a-c), Deus quer mais do que sacrifícios e holocaustos (Os 6,6), Ele quer comunhão renovada (Os 2,20). Os que se convenceram de sua miséria pessoal não poupam esforços para a remissão de seus pecados, e aumentam a qualidade e a quantidade das ofertas (Mq 6,6-7), contudo o amor verdadeiro é misericórdia (Mt 9,13; 12,7).

O que Deus quer encontrar está no mais profundo do ser humano, no espírito contrito e no coração quebrantado e contrito (vv.19ab). Deus dá infinitas oportunidades ao pecador e espera a contrapartida nos laços de amor de irmão com irmão e de cada um e todos com Deus. A fé, o caminhar com Deus e a certeza da generosidade, misericórdia e bondade divinas são a única esperança de um mundo sem fronteiras, com um só povo (vv.20a-21b), onde, se houver muros eles serão chamados "salvação", e se houver "portas" serão "louvor" (Is 60,18). No Sl 51 encontramos os passos didático-pedagógicos para um reencontro do pecador com Deus, o qual nunca se distancia do ser humano e nunca se cansa de perdoá-lo.

193 MEYNET, R., Le Psautier. Deuxiéme livre (Ps 42/43-72), p. 143.

Referências bibliográficas

AGOSTINHO, S. *Comentário aos Salmos (Enarrationes in Psalmos) Salmos 1-50*. Coleção Patrística, 9/1. São Paulo: Paulus, 2005.

ALONSO SCHÖKELL, L.; CARTINI, C., *Salmos I (Salmos 1-72), tradução, introdução e comentário.* São Paulo: Paulus, 1996.

ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, São Paulo: Paulus, 1997.

APARICIO, A. *Salmos 42-72*. Comentario a la nueva Biblia de Jerusalén Bilabao: Desclée de Brouwer, 2006.

ASENSIO, V. M., *Livros sapienciais e outros escritos*, v. 5. São Paulo: Ave-Maria, 1994.

BERGANT, D.; KARRIS,R. J. (orgs.), *Comentário Bíblico*. São Paulo: Loyola, 1989.

- CLIFFORD, R. J., "Salmos", In: *CB*, v.2, p. 185-211.
- MINELLI, H. K., "Números", In: *CB*, v.1, p. 145-185.
- STUHLMUELLER, C.,"Miqueias", In: *CB*, v.2, p.127-135.
- TURNER, W. A., "Levítico", In: *CB*, v.1, p. 121-143.

BERLEJUNG, A., FREVEL, C. (orgs), *Dicionário de termos teológicos fundamentais do Antigo e do Novo Testamento*, São Paulo: Paulus/Loyola, 2006.

- FRANKEMÖLLE, H., "Verdade", In: *DTTFANT*, p. 466-467.
- KRATZ, R. G., "Pureza/impureza", In: *DTTFANT*, p. 381-384.
- FREVEL, C., "Alegria", In: *DTTFANT*, p. 95-97.

CORBAJOSA, I. *Salmos I (Salmos 1-72)*. Madrid: BAC, 2018.

CRAIGIE, P. C., TATE, M. E., *Psalms 1-50*, Word Biblical Comentary, v. 19. Michigan: Zondervan, 2004.

CRÜSEMANN, F., *A Torá, Teologia e história social da lei do Antigo Testamento*, Petrópolis: Vozes, SP, 2012.

DE VAUX, R., *Instituições de Israel no Antigo Testamento*, Vida Nova, SP, 1960.

ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia.* 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

HARRIS, R. L.; ARCHER, G. L.; Jr. WALTKE, B. K. (Org.), *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2008.

- ALEXANDER, R. H., טָחוֹת, In: *DITAT*, p. 567.
- AUSTEL, H J, "שָׁלַךְ", In: *DITAT*, p.1569-157.
- AUSTEL, H. J., "שָׁמַע", In: *DITAT*, p. 1585-1587.
- COPPES, L. J., "הלל", In: *DITAT*, p. 357-359.
- COPPES, L. J., "נָגַד", In: *DITAT*, p. 912-915.
- GOLDBERG, L., "חָכְמָה", In: *DITAT*, p. 460-461.
- LIVINGSTON, G. H., "עָוֹן", In: *DITAT*, p. 1090-1092.
- LIVINGSTON, G. H., "פָּשַׁע", In: *DITAT*, p. 1246-1248.
- OSWALT, J. N., "כִּ", In: *DITAT*, p. 693.
- OSWALT, J. N., "כָּבַס", In: *DITAT*, p. 699-700.
- PATTERSON, R. D., "סָתַם", In: *DITAT*, p.1063.
- SCOTT, J. B., "אֱלֹהִים", In: *DITAT*, p. 68-74.
- SMICK, E. B., "חַטָּאת", In: *DITAT*, p. 450-453.
- VAN GRONINGEN, G, "יָחַם", In: *DITAT*, p. 611.
- WALKE, B. K., "שִׂמְחָה", In: *DITAT*, p. 1482-1483.
- WHITE, W., "רָנַן", In: *DITAT*, p. 1434-1436.
- WHITE. W., "רָצָה", In: *DITAT*, p. 1450-1451.

- WOLF, H. “דָּכָה”, In: *DITAT*, p. 311.
- WOLF, H., “זָכָה”, In: *DITAT*, p. 388.
- WOLF, H., “מִזְמוֹר”. In: *DITAT*, p. 397.
- YAMAUCHI, E., “חָטָא”, In: *DITAT*, p. 451.
- YAMAUCHI, E., “טָהֵר”, In: *DITAT*, p. 560-564.
- YAMAUCHI, E., “רבה”, In: *DITAT*, p. 1392-1394.

HOLLADAY, W. L., *Léxico Hebraico e Aramaico do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1988.

MIRANDA, M. F., *Sacramento da Penitência, o perdão de Deus na comunidade eclesial*. São Paulo: Loyola, 1978.

NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*. Ed. XXVIII. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

FRANCISCO, Papa. *Fratelli Tutti: sobre a fraternidade e a amizade social*. São Paulo: Paulus, 2020.

GALÈS, J. *Le Livre des Psaumes. Livre I: I-LXXII*, v. I. Paris: Beauchesne, 1936.

GESENIUS, W., *Gesenius'Hebrew Grammar*. New York: E. Kautzsch, Dover Publications, Inc, 2006.

GONZAGA, W. O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Semítica. *ReBiblica*, v. 1, n. 2, jul.-dez. 2018, p. 155-170.

GONZAGA, W.; SANTOS, A. M. Salmo 1: o portão de entrada para se meditar sobre o caminho dos justos e dos ímpios, *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 50, n. 2, jul.-dez. 2020, p. 1-17. Doi*:* https://doi.org/10.15448/0103-314X.2020.2.39479

GONZAGA, W.; FURGHESTTI, J. M. Exegese do Salmo 72 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. Um rei que espelha o coração de Deus. *Cultura Teológica*. *São Paulo,* Ano 29 – n. 99, maio-ago 2021. p. 315-346. *Doi:* http://dx.doi.org/10.23925/rct.i99.54785

JOÜON, P., MURAOKA, T., *A Grammar of Biblical Hebrew*. Roma, 2013.

KIDNER, D., *Salmos 1-72*, São Paulo: Vida Nova, 1973.

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

LASOR, W., *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1990.

LIMA, M. L. C., *Exegese bíblica, teoria e prática*, São Paulo: Paulinas, 2014.

LONGMAN III, T., *Psalms*, TOTC, vol.15-16, USA/England, 2014.

MEYNET, R. A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia. *Brotéria* 137, 1993, p. 391-408.

MEYNET, R., I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica, *Gregorianum,* v. 77, n.3, 1996, p. 403-436.

MEYNET, R. *Le Psautier. Deuxiéme livre (Ps 42/43-72)*. Leuven-Paris-Bristol, CT: Peeters, 2019.

MEYNET, R., La retorica biblica. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 65, p. 431-468, mai./ago.2020. Doi: https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.49825

MAYS, J. L. *Salmi*. Torino: Claudiana, 2010.

MONTI, L. *I Salmi*: preghiera e vita. Magnano: QiQajon, 2018.

MOTYER, J. A., “Salmos”. In: CARSON, D. A.; FRANCE, R. T.; MOTYER, J. A.; WENHAM, G. J. (orgs.), *Comentário Bíblico Vida Nova*. São Paulo: Vida Nova, 1994, p. 784-786.

ODEN, T.C.; EDWARDS, M. J. (eds.). *Salmos 51-150*. La Biblia Comentada por los Padres de la Iglesia. Antiguo Testamento, 9, Madrid: Ciudad Nueva, 2017.

PALAORO, Pe. Adroaldo, Alógica surpreendente das bem-aventuranças. In: domtotal.com, 05/11/2011 (https://domtotal.com/noticia/382366/2011/11/a-lagica-surpreendente-das-bem-aventuranaas/).

RAHLFS, A.; HANHART, R. (Eds.). *Septuaginta.* Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 2006.
SCHAEFER, K., *Psalms*, Collegeville, Minesota: David W. Cotter, Editor; The Liturgical Press, 2001.
SIMIAN-YOFRE, H. (org.), GARGANO, I., SKA, J. L., PISANO, S., *Metodologia do Antigo Testamento*, Loyola, SP, 2000.
SMITH, R. L., *Teologia do Antigo Testamento, história, método e mensagem*, Vida Nova, SP, 2015.
TATE, M. E., *Psalms 51-100*, Word Biblical Commentary, v. 20. Dallas; Texas: Word Books; Publisher, 1990.
TIMOTHY, B., *Psalms of forgiveness*, Apprentice House, Baltimore, 2017.
VANGEMEREN, W. A. (Org.), *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento*. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.
- ARNOLD, B. T., "בּוֹא", In: NDITEAT, v. 1, p. 597-600.
- ARNOLD, B. T., "סָתַם", In: NDITEAT, v. 3, p. 303.
- AVERBECK, R. E., "זָבַח", In: NDITEAT, v. 1, p. 1039-1046.
- BAKER, D. W., "נָצַח", In: NDITEAT, v. 3, p. 141-142.
- CARPENTER, E.; GRISANTI, M. A., "נָדִיב", In: NDITEAT, v. 3, p. 33-35.
- CHISHOLM, R. B., "קָרֵב", In: NDITEAT, v. 3, p. 976-977.
- DOMERIS, W. R., "דָּכָא" forma correlata de "דָּכָה", In: NDITEAT, v. 1, p. 918-920.
- ELS, P. J. J. S., "לָקַח": In: NDITEAT, v. 2, p. 812-816.
- FRETHEIM, T. E., "חָנַן", In: NDITEAT, v. 2, p. 201-204.
- HAMILTON, V. P., "שָׁבַר", In: NDITEAT, v. 4, p. 38-40.
- HARMAN, A. M., "סָמַךְ", In: NDITEAT, v. 3, p. 272-274.
- HILL, A. E., "סָתַר", In: NDITEAT, v. 3, p. 303-305.
- HUBBARD Jr., R. L., "יֵשַׁע", In: NDITEAT, v. 2, p. 555-561.
- HUBBARD Jr., R. L., "נָצַל", In: NDITEAT, v. 4, p. 142-150.
- LEEUWEN, R. C. V., "בָּרָא", In: NDITEAT, v. 1, p. 704-711.
- LONGMAN III, T., "רנן", In: NDITEAT, v. 3, p. 1123-1126.
- MERRIL, E. H., "לָמַד", In: NDITEAT, v. 2, p. 800-802.
- MOBERLY, R. W., "אֱמֶת", In: NDITEAT, v. 1, p. 418.
- PAN, C.-W., "הלל", In: NDITEAT, v. 1, p. 1012-1014.
- REIMER, D. J., "צָדַק", In: NDITEAT, v. 3, p. 741-765.
- ROBERT H. O'CONNELL, "נָגַד", In: NDITEAT, v. 3, p. 18-20.
- SCHULTZP, R., "צָדַק", In: NDITEAT, p. 212-219.
- STRONG, J. T., "Sião", In: NDITEAT, v. 4, p. 1220-1227.
- TALLEY, D., "חָפֵץ", In: NDITEAT, v. 2, p. 229-232.
- TERENCE E. F., "רצה", In: NDITEAT, v. 3, p. 1178-1179.
- THOMPSON, J. A.; MARTENS, E. A., "שׁוּב", In: NDITEAT, v. 4, p. 56-59.
- TREBILCO, P., "דָּם", In: NDITEAT, v. 1, p. 938-941.
- VAN DAM, C., "מָחָה", In: NDITEAT, v. 2, p. 912-913.
- VAN LEEUWEN, R. C., "בָּרָא": In: NDITEAT, v. 1, p. 705-711.
- VAN ROOY, H. F. "פָּנָה", In: NDITEAT, v. 3, p. 635-637.
- VERHOEF, P. A., "חָדַשׁ", In: NDITEAT, v. 2, p. 30-37.
- WILSON, G. II, "Sabedoria", In: NDITEAT, v. 4, p. 1152-1160.
WEISER, A. *Os Salmos*. São Paulo: Paulus, 1994.

Capítulo VII

Vinde, exultemos em YHWH!
O Salmo 95 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica

Waldecir Gonzaga[1]
Fábio da Silveira Siqueira[2]

Introdução

O Sl 95(94: LXX) tem lugar de destaque no Saltério, tanto para a tradição judaica, quanto para a cristã. Na tradição judaica, é com ele que se inicia o serviço litúrgico do *Shabbath*, no entardecer da sexta-feira, denominado *Kabalat Shabbath*, ou seja, "a recepção do Sábado". Nos tempos atuais, há grupos do judaísmo que utilizam este salmo inclusive para a Festa dos Tabernáculos, juntamente com os Sl 50 e 81[3]. Depois de recitá-lo, juntamente com o Sl 29, canta-se o hino *Lechah Dodi*[4], "Vem, meu amado!", que expressa aquilo o que vem contido no *Talmud*: o *Shabbat* é a esposa e a rainha de Israel, por isso deve ser recebido com alegria e com ação de graças[5]. Como afirma Mays, o Sl 95 é um verdadeiro "modelo *hinológico*"[6], que contém o convite e a motivação para o louvor, Deus mesmo, o criador e salvador.

Para a tradição cristã, por sua vez, o Sl 95(94) adquire uma relevância particular pelo fato de ser citado em Hb 3,7 – 4,11[7]. Alguns versículos desse salmo são citados e relidos em chave cristã. Também há um "repouso" para os cristãos, um sábado eterno fixado por Deus. A condição para entrar nesse repouso é a obediência à Deus[8], à sua palavra: "Hoje, se lhe ouvirdes a voz" (Sl 95,7c; Hb 3,7)[9].

---

1 Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma. Pós-doutorado pela FAJE, BH, Brasil. Diretor e Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Criador e líder do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: <waldecir@hotmail.com>. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/9171678019364477 e ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-5929-382X

2 Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio e membro do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: <padresiqueira@gmail.com>. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/5937857218924211 e ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-5671-3347

3 TATE, M. E., Psalms 51-100, p. 499.

4 O termo hebraico דוֹד pode significar amado, querido, noivo, amor. ALONSO SCHÖKEL, L., דוֹד, p. 151.

5 TOAFF, A., Kabalat Shabbath, p. 85; HESCHEL, A. J., O Schabat, p. 76-77: "Com toda a sua grandeza, o Schabat não se basta a si mesmo. Sua realidade espiritual clama pela companhia do homem. Há uma grande aspiração no mundo. Os seis dias têm necessidade de espaço; o sétimo dia tem necessidade do homem. Não é bom que o espírito permaneça só, por isso, Israel foi destinado a ser um cônjuge do Schabat".

6 MAYS, J. L., Salmi, p. 338.

7 MAYS, J. L., Salmi, p. 340; MEYNET, R., Le Psautier. Quatriéme livre (Ps 90-106), p. 97.

8 APARICIO, A., Salmos 73-109, 260.

9 FABRIS, R., As Cartas de Paulo, p. 401; MEYNET, R., Le Psautier. Quatriéme livre (Ps 90-106), p. 91.

Além disso, o Sl 95 é conhecido na tradição cristã como o *Salmo Invitatório*, o qual "convida a comunidade a um culto autêntico, servindo perfeitamente para tal finalidade"[10]. Tanto no Ofício Monástico, quanto no Ofício Romano, é por ele que se inicia a primeira oração da Liturgia das Horas que há de ser recitada: Ofício das Leituras (Vigílias) ou Laudes. Segundo a Instrução Geral sobre a Liturgia das Horas, "Com esse invitatório os fiéis são convidados cada dia a cantar os louvores de Deus e a escutar sua voz, e são incentivados a desejar o repouso do Senhor"[11].

Ao comentar o Sl 95,1, Agostinho de Hipona afirma:

> Vinde, exultemos no Senhor. Convida-nos a um grande banquete de alegrias, não no mundo, mas no Senhor. Se não houvesse no mundo uma alegria perversa, distinta da alegria no bom sentido, bastaria dizer: "Vinde, exultemos". Mas, o salmista faz uma curta distinção. Que é exultar bem? Exultar "no Senhor" [לֵיהוָה – v.1a]. Por conseguinte, má exultação é exultar de acordo com o mundo; boa exultação é exultar no Senhor[12].

A liturgia, tanto judaica quanto cristã, é expressão desse "exultar bem" do qual fala Agostinho. Para os cristãos, o Domingo é o Novo Sábado, e cada ação litúrgica é memória/atualização do Mistério da Páscoa do Senhor. Sendo assim, não somente cada Domingo, mas cada dia que se inicia com o louvor divino e com a recitação do invitatório é uma prefiguração do "repouso definitivo" prometido pelo Senhor. O Sl 95 entra como promessa e, também, como advertência: é necessário ter cuidado para não se ficar de fora desse repouso, por isso deve-se "ouvir a voz de Deus", no "hoje" da liturgia (Sl 95,7c), pensando a um novo começo[13].

A partir da Análise Retórica Bíblica Semítica (ARBS)[14], este estudo pretende oferecer uma aproximação ao Sl 95 e contribuir para uma melhor compreensão tanto dos seus aspectos retóricos, quanto teológicos. Depois da tradução do Salmo, justificado pelas notas à tradução, que buscam esclarecer os pontos difíceis do texto, apresenta-se a crítica da forma à luz da ARBS e o comentário teológico do Salmo, dando destaque para a progressão apresentada no decorrer do mesmo: "Vinde!" (v.1a); "Entrai!" (v.6a); "o repouso" (v.11).

---

10 MAYS, J. L., Salmi, p. 340.

11 PAULO VI, PP, Instrução Geral sobre a Liturgia das Horas, p. 34.

12 AGOSTINHO, A., Comentário aos Salmos, p. 1074.

13 WEISER, A., Os Salmos, p. 479.

14 Este texto é parte da parceria nos estudos, discussões e reflexões realizados mensalmente na PUC-Rio, nas atividades do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, constante no CNPq, sob a liderança do Prof. Dr. Waldecir Gonzaga. Para maiores conhecimentos sobre o método, indicamos as obras: MEYNET, R., A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia, p. 391-408; MEYNET, R., I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica, p. 403-436; MEYNET, R., La retorica biblica, p. 431-468; GONZAGA, W. O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Semítica, p. 155-170.

1. Segmentação e tradução do Salmo 95

Vinde, exultemos em YHWH,	1a	לֵכוּ נְרַנְּנָה לַיהוָה
aclamemos o rochedo da nossa salvação!	1b	[15]נָרִיעָה לְצוּר יִשְׁעֵנוּ:
Apresentemo-nos diante dele em ação de graças,	2a	[16]נְקַדְּמָה פָנָיו בְּתוֹדָה
com músicas o aclamemos.	2b	בִּזְמִרוֹת נָרִיעַ לוֹ:
Porque (um) Deus grande é YHWH,	3a	כִּי אֵל גָּדוֹל יְהוָה
e (um) grande rei sobre todos os deuses.	3b	וּמֶלֶךְ גָּדוֹל עַל־כָּל־אֱלֹהִים:
Ele tem em sua mão as profundezas da terra,	4a	אֲשֶׁר בְּיָדוֹ מֶחְקְרֵי־אָרֶץ
e os cumes das montanhas são dele.	4b	וְתוֹעֲפוֹת הָרִים לוֹ:
É dele o mar e ele o fez,	5a	אֲשֶׁר־לוֹ הַיָּם וְהוּא עָשָׂהוּ
e a terra firme suas mãos a modelaram.	5b	וְיַבֶּשֶׁת יָדָיו יָצָרוּ:
Entrai, prostremo-nos e inclinemo-nos,	6a	בֹּאוּ נִשְׁתַּחֲוֶה וְנִכְרָעָה
ajoelhemo-nos diante de YHWH que nos fez.	6b	נִבְרְכָה לִפְנֵי־יְהוָה עֹשֵׂנוּ:
Porque Ele é nosso Deus,	7a	כִּי הוּא אֱלֹהֵינוּ
e nós somos povo de sua pastagem e rebanho de sua mão.	7b	וַאֲנַחְנוּ עַם מַרְעִיתוֹ וְצֹאן יָדוֹ
Ah, se hoje ouvísseis a sua voz!	7c	הַיּוֹם אִם־בְּקֹלוֹ תִשְׁמָעוּ:
Não endureçais vossos corações como em Meriba,	8a	אַל־תַּקְשׁוּ לְבַבְכֶם כִּמְרִיבָה
como no dia de Massa, no deserto,	8b	כְּיוֹם מַסָּה בַּמִּדְבָּר:
quando me puseram à prova vossos pais,	9a	אֲשֶׁר [17]נִסּוּנִי אֲבוֹתֵיכֶם
me examinaram, ainda que tivessem visto minha obra.	9b	בָּחָנוּנִי גַּם־רָאוּ פָעֳלִי:
Quarenta anos desgostei-me daquela geração,	10a	אַרְבָּעִים שָׁנָה אָקוּט בְּדוֹר
e eu disse: 'Povo errante em seu coração,	10b	וָאֹמַר עַם תֹּעֵי לֵבָב הֵם
eles não conheceram meus caminhos!'	10c	וְהֵם לֹא־יָדְעוּ דְרָכָי:
Por isso, jurei na minha ira:	11a	אֲשֶׁר־נִשְׁבַּעְתִּי בְאַפִּי
"Não entrarão no meu repouso!"	11b	אִם־יְבֹאוּן אֶל־מְנוּחָתִי:

2. Notas à tradução e crítica textual

embora o Sl 95 não apresente grandes problemas textuais[18], vale a pena conferir e analisar os pontos de crítica textual remetidos pelo *Aparato Crítico* do Texto Massorético, segundo o Códice Leningradense, seguido para este trabalho, e tecer notas à tradução, buscando melhor entender as opções. A opção neste tópico é indicar a tradução portuguesa ao lado dos termos em hebraico e em grego, para se facilitar conferir possíveis mudanças nas variantes apresentadas nos

15 Nos vv.1, 2 e 6 os verbos que indicam fala (vv.1-2) e movimento (v. 6) na oração são sempre apresentados no *coortativo*. JOÜON, P.; MURAOKA, T., A Grammar of Biblical Hebrew, §114b.
16 Sobre o sentido da raiz קדם ver o comentário ao texto.
17 Note-se em 8b a presença do nome מַסָּה para designar o local onde os israelitas "tentaram, puseram à prova" (נסה) YHWH.
18 MEYNET, R., Le Psautier. Quatriéme livre (Ps 90-106), p. 85-87.

manuscritos à disposição, vendo as implicações teológicas ao se assumir ou não uma variante.

v.1a: Tanto neste segmento quanto no v.6a, a LXX substitui os imperativos das raízes הלך (ir) e בוא (entrar, vir) pelo advérbio δεῦτε (vamos)[19]. A Vulgata traduz as duas formas verbais por "venite"[20]. Meynet, por sua vez, propõe que se traduza הלך em 1a por *allez* (ir) e בוא em 6a por *venez* (vir)[21]. De fato, o sentido comumente atestado para a raiz הלך é "ir, caminhar". Contudo, admite-se que o verbo הָלַךְ acompanhado da preposição לְ pode ter sentido direcional: "ir em direção a alguém", a "alguma coisa" ou a "algum lugar". Segundo Alonso Schökel e Muraoka, seria um caso de *dativus commodi*[22]. Sendo assim e, considerando que logo em seguida o verbo רנן (exultar) está na primeira pessoa do plural, a tradução por "vinde" parece oportuna, tendo em vista que o "ide" sugerido por Meynet (*allez*) poderia passar, em português, a ideia de que a "voz" por trás do salmo não se inclui nesse ir em direção a YHWH, o que seria um equívoco, uma vez que os vv.1-2 apresentam sempre um "nós" que realiza as ações indicadas pelas vozes verbais. Em português, o imperativo distingue a primeira e a terceira pessoas do plural, o que não acontece no hebraico. Em virtude disso, alguma dúvida poderia ser suscitada, pois como os verbos seguintes estão todos na primeira pessoa do plural, a tradução poderia ser, também, "venhamos". Contudo, o conjunto do salmo indica que é melhor o "vinde" que o "venhamos", uma vez que ele se articula num convite feito por alguém para que um determinado grupo se junte a ele, ao que convida, nesse louvor a Deus em seu Templo / Santuário, como local de encontro entre Deus e seu povo, em clima de culto e celebração[23].

v.1b: Harmonizando com o segmento anterior, a preposição לְ introduz o objeto direto da oração, com sentido direcional: YHWH, o "rochedo", é aquele em direção ao qual a assembleia deve dirigir o seu clamor. Tal uso vai se repetir, também, no v.2[24].

v.2b: A LXX e a versão Siríaca trazem a conjunção "e", omitida pelo hebraico, no início desse segmento. Com relação à forma da raiz verbal רוע (aclamar), essa ocorre tanto no v.1b, quanto aqui, no v.2b, no *hiphil yiqtol* na primeira pessoa do plural, sempre no *coortativo*, tanto na forma quanto no significado. Contudo, o ה final constante na forma finita do verbo no v.1b está ausente no v.2b. Somente alguns poucos manuscritos o atestam. É possível, pensar, talvez, que ה final נָרִיעָה (v.1b) seja uma *mater lectionis* que, com o advento do sistema tiberiense,

19 RAHLFS, A.; HANHART, R., Septuaginta, v. II, p. 103-104. Segundo Bailly, "allons" (vamos) ou "voyons" (vejamos) é a melhor tradução para este advérbio quando o mesmo vem acompanhado de um verbo no plural, como acontece no v. 1a: BAILLY, A., δεῦτε, p. 449.

20 WEBER, R.; GRYSON, R. (Ed.), Biblia Sacra Iuxta Vulgata Versionem, p. 890.

21 MEYNET, R., Aujourd'hui si vous écoutiez sa parole! Analyse rhétorique du psaume 95, p. 479-480.

22 Sobre o *dativus commodi* e uso: JOÜON, P.; MURAOKA, T., A Grammar of Biblical Hebrew, 133d; ALONSO SCHÖKEL, L., הָלַךְ, p. 178; KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., הָלַךְ, p. 247.

23 WEISER, A., Os Salmos, p. 480.

24 JOÜON, P.; MURAOKA, T., A Grammar of Biblical Hebrew, §133d.

tenha caído em desuso. A forma do verbo no v.2b poderia ser, talvez, considerada mais recente, mas alguns escribas, talvez por questões estilísticas, quiseram harmonizá-la com a forma contida no v.1b, o que justificaria o ה final presente em alguns poucos manuscritos. Como não há diferença para a compreensão do texto, pois os léxicos atestam as duas formas para o *hiphil yiqtol*, manteve-se o Texto Leningradense[25].

v.4a: Segundo Kraus, o pronome relativo אֲשֶׁר presente nos vv. 4a.5a é um exemplo do que ele chama de uso "hínico" do אֲשֶׁר, onde o salmista utiliza o pronome relativo para explicar o que significa a expressão anterior: "Deus grande" (אֵל גָּדוֹל) e "grande Rei sobre todos os deuses" (מֶלֶךְ גָּדוֹל עַל־כָּל־אֱלֹהִים)[26]. Segundo Aparicio, estes dois motivos por si só justificam entoar um hino a Deus, além de ser o criador de tudo e salvador[27]. Com relação ao termo מֶחְקָר, que significa "profundeza, abismo"[28], o tradutor da LXX parece tê-lo confundido com o termo מֶרְחָק, que significa "distância, longitude"[29] e, por extensão, as fronteiras que limitam uma terra. Em virtude disso, a LXX traduz o termo por πέρας (termo, fim, extremidade, limite)[30]. Os termos são extremamente semelhantes e assonantes. Um único manuscrito hebraico testemunha o termo מֶרְחָק, o que pode ser explicado pela transposição do ר para depois do מ, tirando-o do final da palavra. Duas explicações são plausíveis: ou o tradutor da LXX fez a mesma transposição, ou conheceu uma forma do texto atestada apenas nesse único manuscrito hebraico que atesta מֶרְחָק. O Texto Leningradense parece conservar o termo original, מֶחְקָר, que cria um paralelismo, comum em outras partes do salmo, com o v.4b, onde aparece o termo "cumes" (תּוֹעֲפוֹת)[31].

v.4b: Embora seja utilizada frequentemente para indicar direção, traduzida como "para", a preposição לְ também pode indicar posse, significando algo semelhante ao que é identificado no grego e no latim pelo genitivo. O mesmo uso da preposição pode ser identificado no v.5a[32].

v.6: O verbo בּוֹא, tomado em sentido físico, significa "entrar, introduzir-se, transpor". Ele pode significar, também, "ir ou vir"[33]. Tanto o movimento do salmo (v.1a: Vinde!; v.6a: Entrai!), quando o uso do mesmo verbo no v.11b parecem indicar "entrar" como a melhor tradução[34]. A tradução das raízes verbais do v.6

25 ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.), Biblia Hebraica Stuttgartensia, p. 1177; KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., רוּע, p. 1206.
26 KRAUS, J.-H., Los Salmos: Sal 60-150, p. 366.369; KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., אֲשֶׁר, p. 98 sugere, por exemplo, para o segmento v.5a, a tradução "to whom the sea belongs".
27 APARICIO, A., Salmos 73-109, 261.
28 ALONSO SCHÖKEL, L., מֶחְקָר, p. 368.
29 ALONSO SCHÖKEL, L., מֶרְחָק, p. 402.
30 RAHLFS, A.; HANHART, R., Septuaginta, v. II, p. 104; BAILLY, A., πέρας, p. 1670.
31 ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.), Biblia Hebraica Stuttgartensia, p. 1177.
32 JOÜON, P.; MURAOKA, T., A Grammar of Biblical Hebrew, §130ab.133d.
33 ALONSO SCHÖKEL, L., בּוֹא, p. 90-93.
34 ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos II: 73-150, p. 1197; KRAUS, H-J. Los Salmos: Sal 60-150, p. 365; RAVASI, G., Il Libro dei Salmi, p. 975.981.

(חוה, כרע e ברך) causa certa dificuldade, em virtude do seu sentido aproximado e da dificuldade de se captar a nuance própria de cada uma delas. Stähli propõe a tradução do *hishtaphel* da raiz חוה, considerada durante muito tempo como o *hithpael* da raiz שׁחה, como "prostrar-se", a partir do sentido ugarítico da raiz que significa "inclinar-se, dobrar-se profundamente". Ele admite, contudo, que tal raiz, no *hishtaphel*, pode designar a "adoração e a veneração", sentido que parece ter sido compreendido pela LXX, que traduz essa forma verbal pelo subjuntivo aoristo do verbo προσκυνέω que, embora significando também "prostrar-se", guarda, tal como a raiz חוה, o sentido de "adorar", como se pode depreender dos termos dele derivados, como προσκύνησις, por exemplo. Tal sentido fica mais evidente na tradução da Vulgata: "adoremus"[35].

A tradução por "adorar" ou "render homenagem" é adotada por alguns comentários, tendo em vista que o verbo seguinte, o verbo כָּרַע, também significa "encurvar-se, inclinar-se", podendo significar, também o gesto de ajoelhar-se diante de Deus na oração[36]. Optou-se por traduzir a referida raiz verbal como "prostrar-se" a fim de conservar uma consecução de três verbos que indicam uma "postura corporal" utilizada na oração, assim como nos vv.1-2 aparecem verbos ou expressões que, unidas a verbos (v.2a), indicam a "fala" no contexto da oração: exultar (רנן), aclamar (רוע), estar diante de alguém em ação de graças (+ קדם תּוֹדָה)[37]. No v.6a, a LXX traduz o verbo hebraico "inclinemo-nos" (וְנִכְרָעָה) pela expressão "inclinemo-nos diante dele" (προσπέσωμεν αὐτῷ). O acréscimo do αὐτῷ parece indicar uma assimilação ao contexto, tento em vista que vv.5a.5b.6b, o uso de sufixos e preposições sempre indicam a pessoa de YHWH:

v.5a: O mar é "dele" (לוֹ הַיָּם)

v.5b: As mãos "dele" (יָדָיו)

v.6b: Ajoelhemo-nos "diante de YHWH" (נִבְרְכָה לִפְנֵי־יְהוָה)

Como trata-se de um acréscimo por uma possível assimilação ao contexto, manteve-se o texto conforme o Códice Leningradense e a tradição manuscrita hebraica conhecida até então, bem como a Vulgata[38]. No v.6b considera-se normalmente, pelo menos a partir do *Targum* e, depois, desde Rashi, que se trata da raiz ברך I, com sentido de "ajoelhar-se", sendo seu uso bastante raro na Bíblia Hebraica: Gn 24,11; Sl 95,6 e 2Cr 6,13. Algumas traduções para a língua portuguesa ainda adotam o sentido de "bendizer", entendendo o verbo como sendo uma flexão da raiz ברך II. A LXX apresenta uma leitura diversa, com o subjuntivo aoristo ativo do verbo κλαίω (κλαύσωμεν – choremos) que, na opinião do editor

35 BAILLY, A., προσκυνέω, p. 1670; BAILLY, A., προσκύνησις, p. 1670; RAHLFS, A.; HANHART, R., Septuaginta, v. II, p. 104; WEBER, R.; GRYSON, R., Vulgata, p. 890; STÄHLI, H.-P., חוה, p. 741-744. Sobre a consideração da forma נִשְׁתַּחֲוֶה como *hithpael* da raiz שׁחה: GREEVEN, H.; HERMANN, J., εὔχομαι, εὐχή, προσεύχομαι, προσευχή, pp. 788-789.

36 KRAUS, H-J. Los Salmos: Sal 60-150, p. 367; RAVASI, G., Il Libro dei Salmi, p. 975.

37 ALONSO SCHÖKEL, L., כָּרַע, p. 326; EISING, H.; FABRY, H.-J., כָּרַע, p. 337.

38 RAHLFS, A.; HANHART, R., Septuaginta, v. II, p. 104; ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.), Biblia Hebraica Stuttgartensia, p. 1177; WEBER, R.; GRYSON, R., Vulgata, p. 891.

da BHS, seria fruto de uma confusão da forma נִבְרְכָה, testemunhada no texto massorético, com a forma verbal נִבְכָּה (sem o ר), que seria o *qal yiqtol* do verbo בָּכָה) chorar, derramar lágrimas)[39].

v.7b: O editor da BHS propõe, seguindo um manuscrito hebraico, a Siríaca e o *Targum*, uma inversão de termos, compreendendo esse versículo como "nós somos seu povo e rebanho de sua pastagem". O termo "mão" seria, na verdade, uma flexão do verbo יָדַע (conhecer) a ser conectada com o segmento seguinte. Tal forma de compreensão do versículo se dá pela busca de facilitar-lhe o sentido, além de ser uma acomodação ao que se encontra no Sl 79,13 (וַאֲנַחְנוּ עַמְּךָ וְצֹאן מַרְעִיתֶךָ – "nós [somos] teu povo e rebanho de tua pastagem") e Sl 100,3 (אֲנַחְנוּ עַמּוֹ וְצֹאן מַרְעִיתוֹ – "nós [somos] seu povo e rebanho de sua pastagem"). Seguindo o princípio *lectio difficilior probabilior*[40] parece preferível adotar o texto apresentado no Códice Leningradense. Além disso, a expressão יָדוֹ (sua mão) do v.7b conecta-se bem com a mesma expressão encontrada no v.4a: não somente as "profundezas da terra" estão "na mão" (בְּיָדוֹ) de YHWH, mas também o povo de Israel é o rebanho "de sua mão" (יָדוֹ)[41].

v.9a: A partícula relativa אֲשֶׁר pode ter sentido temporal, equivalendo a "quando"[42]. Embora no Texto Leningradense, o v.8 esteja completamente separado do v.9 pelo *sôf pasûq*, parece plausível unir as duas orações, tanto compreendendo o אֲשֶׁר com sentido temporal, o que vem corroborado pela sucessão das formas verbais em *yiqtol* (v.8) e *qatal* (v.9), o que expressa um "não façais hoje", o que "fizeram no passado", quanto levando em consideração o que afirmam Koehler e Baumgartner, a saber, que a partícula relativa אֲשֶׁר pode unir duas orações independentes, onde a segunda é claramente subordinada à primeira, o que, por razões temáticas, pode-se perceber na leitura conjunta dos vv.8-9[43].

v.9b: A expressão "minha obra" (פָּעֳלִי) nas versões, aparece no plural: a LXX, por exemplo, traduz a expressão como τὰ ἔργα μου (as minhas obras). O singular é atestado na Vulgata e em toda a tradição manuscrita hebraica. Em virtude disso, manteve-se aqui o texto conforme o Códice Leningradense[44].

v.10a: Segundo Alonso Schökel, o uso da preposição בְּ diante do termo דּוֹר (geração), objeto da raiz verbal קוּט (sentir tédio, estar farto, desgostar-se), a qual tem YHWH por sujeito, permite que se traduza a expressão como "estar farto de".

---

39 LISOWSKY, G., Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament, p. 285; ALONSO SCHÖKEL, L., 1בָּרַךְ, p. 119; GRUBER, M. I., Rashi's Commentary on Psalms, p. 597; ALONSO SCHÖKEL, L., Bíblia do Peregrino, p. 1323; ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos II: Salmos 73-150, p. 1197; ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.), Biblia Hebraica Stuttgartensia, p. 1177; RAHLFS, A.; HANHART, R., Septuaginta, v. II, p. 104.
40 GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.
41 ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.), Biblia Hebraica Stuttgartensia, p. 1177; KRAUS, H.-J., Los Salmos 60-150, p. 368; MEYNET, R., Aujourd'hui si vous écoutiez sa parole! Analyse rhétorique du psaume 95, p. 476-477; GIRARD, M., Analyse Structurelle du Psaume 95, p. 183.
42 ALONSO SCHÖKEL, L., אֲשֶׁר, p. 82-83.
43 KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., אֲשֶׁר, p. 98.
44 RAHLFS, A.; HANHART, R., Septuaginta, v. II, p. 104; ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.), Biblia Hebraica Stuttgartensia, p. 1177; WEBER, R.; GRYSON, R., Vulgata, p. 891.

Em virtude disso, e porque a "geração" (דּוֹר) mencionada no v.10a é, sem dúvida, aquela dos "pais", mencionados no v.9a, traduziu-se a inteira expressão por "desgostei-me daquela geração". Esse parece ter sido, também, o entendimento da LXX, que traduz a expressão בְּדוֹר (em geração) por τῇ γενεᾷ ἐκείνῃ (naquela geração). O editor da BHS, todavia, supõe que a LXX se baseie numa forma manuscrita do texto hebraico que traria não a expressão בְּדוֹר (em geração), simplesmente, mas a expressão בַּדּוֹר הַהוּא (naquela geração). Como visto acima, contudo, não é necessário pressupor a existência do termo הוּא (pronome demonstrativo – aquele) numa forma manuscrita do texto anterior ao Códice Leningradense[45].

v.10b: A LXX e a Vulgata parecem ter lido neste segmento o termo עַד (sempre) ao invés do termo עַם (povo), tendo em vista que a LXX traduz o termo pelo advérbio ἀεί (sempre) e a Vulgata por "semper". Apenas um manuscrito hebraico testemunha a forma עַד. O termo עַם, todavia, parece encaixar-se bem no salmo, tendo em vista que aparece no v.7b para caracterizar Israel como o "povo (עַם) de sua pastagem". Em virtude disso, manteve-se o Texto Leningradense.

v.11a: A tradução pela expressão "por isso" foi escolhida pelo fato do termo אֲשֶׁר adquirir, em algumas passagens, o sentido de uma conjunção que indica "consequência" (Gn 11,7; Ez 36,27; Ml 3,19). Em virtude da dureza de coração do povo no deserto (vv.8-10), eles não entraram no "repouso divino", ou seja, na posse da terra[46].

v.11b: Segundo Alonso Schökel, embora o sentido básico da conjunção אִם seja o condicional "se, no caso de", ela pode ser utilizada em fórmulas de juramento, como a encontrada no v.11. A fórmula do juramento seguiria o modelo: juro que + se fiz isso + Deus me castigue; juro que + se não fiz isso + Deus me castigue. A formulação do juramento ganha, pois, um sentido invertido: o "se fiz isso" significa que, de fato, "não fiz" e vice-versa. Em virtude disso, a elipse no modo de se expressar gera, em hebraico, fórmulas positivas, mas com sentido negativo, como no v.11b: Deus jura que eles não entrarão no repouso, embora a negação não esteja explícita na frase[47].

3. Crítica da Forma e Estrutura à luz da ARBS

Alguns autores apresentam uma divisão tripartida para o Sl 95: vv.1-5; 6-7b; 7c-11[48]. Um certo número de autores, no entanto, divide o salmo em duas partes

45 RAHLFS, A.; HANHART, R., Septuaginta, v. II, p. 104; ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.), Biblia Hebraica Stuttgartensia, p. 1177.

46 KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., אָשַׁר, p. 99.

47 ALONSO SCHÖKEL, L., אִם , p. 60-61; ROSS, A. P., A Commentary on the Psalms, p. 124.

48 DAVIES, G. H., Psalm 95, p. 183-185; PRINSLOO, W. S., Psalm 95: If Only You Will Listen to His Voice!, p. 406. Prinsloo compreende v.7c como um elemento de ligação entre as três partes do salmo e admite que a primeira (vv.1-5) e a segunda partes (vv.6-7b) são muito próximas. Meynet também apresenta uma divisão tripartida do salmo, considerando a primeira parte os vv.1-7b, subdivididos em duas subseções (vv.1-5; 6-7b). A segunda parte, considerada o centro do salmo, seria o segmento v.7c, segundo a segmentação utilizada neste artigo, tendo em vista que Meynet subdivide o v.7 não em três, mas em quatro partes. A terceira e última parte

– vv.1-7b; 7c-11 – ainda que reconhecendo que a primeira parte pode ser dividida em duas subseções: vv.1-5; 6-7b[49]. A crítica da forma à luz da ARBS ajuda a fundamentar tal forma de se conceber a divisão do salmo.

Os vv.1-5 são introduzidos pelo imperativo da raiz הלך, seguida de quatro verbos no *coortativo* (vv.1a-2b), formando a primeira seção da primeira parte do salmo e se constituindo num primeiro convite ao louvor divino. Logo após a raiz verbal que indica movimento – הלך – aparecem duas raízes ligadas ao campo semântico da fala e ao vocabulário cultual:רנן (v.1a) e רוע (v.1b.2b.). A raiz קדם não indica movimento e nem pertence ao campo semântico da fala, diferindo, nesse sentido, das demais raízes verbais presentes nos vv.1-2. Seu sentido primeiro é "estar em frente a / estar diante de"[50]. Contudo, a união de קדם com o termo תּוֹדָה, sobretudo se תּוֹדָה for compreendida aqui como "cântico de ação de graças"[51], faz com que a expressão em seu conjunto se una ao campo semântico da fala e da proclamação das grandezas de YHWH, como as raízesרנן e רוע. Nos próximos seis segmentos (vv.3a-5b) é dada a motivação para o louvor, introduzida pela preposição כִּי no v.3a. A partícula אֲשֶׁר presente nos vv. 4a e 5a, conforme indicado nas notas à tradução, torna explícita a afirmação contida no v.3, ou seja, o que faz de YHWH um "Deus grande" e "um rei grande sobre todos os deuses". O motivo para o louvor, nesta primeira seção, é indicado por uma série de orações nominais e encerrado por duas orações em *qatal* (v.5ab), onde são colocados no final da frase os verbos relacionados aos dois relatos da criação: עָשָׂה (Gn 1,1–2,3) e יָצָר (Gn 2,4-25)[52].

Os vv.6a-7b constituem a segunda seção da primeira parte do salmo, também introduzida por um imperativo, mas agora com a raiz בוא, um outro verbo de movimento como o que abre o salmo no v.1a. De modo similar ao que acontece na primeira parte do salmo, seguem-se formas volitivas em *coortativo*, tornando explícito o convite inicial para se entrar e se prostrar "diante" de YHWH (v.6b). O salmista utiliza, nesta segunda seção, raízes verbais que indicam as "posições do corpo" a serem adotadas na oração: כרע ,חוה e ברך I[53]. Introduzidos também

do salmo seria formada pelos vv.8-11. A parte central, formada de um único segmento (v.7c) funcionaria como a expressão do desejo de que o povo ouvisse a voz de Deus, antes que a mesma se faça sentir no próprio corpo do salmo (vv.8-11). MEYNET, R., Aujourd'hui si vous écoutiez sa parole! Analyse rhétorique du psaume 95, p. 478.482; MEYNET, R., Le Psautier. Quatriéme livre (Ps 90-106), p. 87.

49 RAVASI, G., Il Libro dei Salmi, p. 981-982; GIRARD, M., Analyse Structurelle du Psaume 95, p. 182-183; MONTI, L., I Salmi: preghiera e vita, p. 1071-1072; KRAUS, J.-H., Los Salmos 60-150, p. 367; TUCKER, W. D., Psalm 95: Text, Context, and Intertext, p. 537.

50 KRONHOLM, T., קדם, p. 511.

51 O termo pode designar a "ação de graças em si", ou seja, uma atitude interior ou mesmo verbalizada de louvor, ou "o sacrifício de ação de graças". ALONSO SCHÖKEL, L., תּוֹדָה, p. 698. Isso será explorado mais detalhadamente no comentário ao salmo.

52 Embora alguns dividam os dois relatos de modo diverso, considerando a fórmula da t*ôledôt* de Gn 2,4a como o encerramento do primeiro relato da criação, segue-se aqui a divisão dos dois relatos proposta por Giuntoli e seguida por autores mais recentes. GIUNTOLI, F., Genesi 1-11, p. 88.

53 Além dos verbetes nos mais diferentes léxicos, o estudo de Ap-Thomas a respeito dos termos relacionados à oração pode ajudar a aprofundar o sentido do v.6 do salmo. AP-THOMAS, D. R., Notes on some Terms Relating to Prayer, pp. 228-230.

pela partícula כִּי, como acontece no v.3a, os segmentos no v.7ab apresentam a motivação para o louvor divino. Enquanto nos vv.3-5 são evocados motivos da criação, nos segmentos v.7ab é evocada a particular relação de YHWH com seu povo, com uma imagem pastoral e com a apresentação de YHWH como o único אֱלֹהִים, tendo em vista que o termo, ainda que plural, possa ser tomado agora em sentido singular para indicar YHWH e não os "deuses", sobre os quais YHWH apresenta-se como "Grande Rei" (v.3b), visto ser o Senhor de todo o Universo[54].

Os vv.7c-11b constituem a segunda parte do salmo. Embora na divisão do Códice Leningradense o v.7c esteja unido ao v.7b, este parece constituir uma aclamação à parte, que se conecta com o episódio de Massa e Meriba[55] (Ex 17,1-7; Nm 20,1-13; 81,8) recordado no restante do salmo (vv.8-11). O salmista prepara a assembleia para aquilo o que o próprio YHWH vai lhes dizer: recorda-se o passado com o intuito de se orientar a comunidade orante no presente, mas já mirando o futuro[56]. A partícula אֲשֶׁר, utilizada com várias nuances no decorrer do salmo, aparece no v.11a apontando para a conclusão do salmo: a consequência do não ouvir a voz de YHWH é o não entrar em seu repouso.

De forma esquemática, a estrutura do salmo poderia ser assim apresentada:

Primeira parte: convite para o louvor divino (vv.1-7b)
Primeira seção: primeiro convite ao louvor (vv.1–5)
לְכוּ – Imperativo (v.1aα) – "***Vinde***"

– *Elaboração do convite com formas em yiqtol (coortativo)*

v.1aβ	Exultemos em YHWH	(verbo + complemento) – *piel yiq* רנן
v.1b	Aclamemos o rochedo de nossa salvação	(verbo + complemento) – *hif yiq* רוע
v.2a	Entremos na presença dele com louvor	(verbo + complemento) – *piel yiq* קדם
v.2b	Com músicas o aclamemos	(complemento + verbo) – *hif yiq* רוע

– *Motivação para o louvor*

Introdução com a conjunção כִּי – v.3aα (אֵל / יהוה)

v.3a	Deus grande (אֵל גָּדוֹל) é YHWH (יהוה)	(Oração nominal)
v.3b	Rei Grande (מֶלֶךְ גָּדוֹל) sobre todos os deuses (אֱלֹהִים)	(Oração nominal)

54 MAYS, J. L., Salmi, p. 338.
55 WEISER, A., Os Salmos, p. 480; APARICIO, A., Salmos 73-109, 264; MAYS, J. L., Salmi, p. 339; MEYNET, R., Le Psautier. Quatriéme livre (Ps 90-106), p. 95.
56 APARICIO, A., Salmos 73-109, 260.

Paralelismo entre:

Deus Grande // Rei Grande

Deus (אֵל) *x deuses* (אֱלֹהִים)

Deus grande (v.3aα) – a		Rei Grande	(v.3bα) – a’
YHWH	(v.3aβ) – b	todos os deuses	(v.3bβ) – b’

– *Explicitação da grandeza de YHWH*

אֲשֶׁר – v.4aα – seguido de um “quiasmo”

– tem em sua ***mão*** (a) as profundezas da terra (b) – v.4a

– os cumes das montanhas (b’) são dele (a’) – v.4b

אֲשֶׁר – v.5aα – seguido de um “paralelismo”

– é dele o mar (a) – ele o fez (b) – עָשָׂה *qal qatal* 3ms (v.5a)

– a terra firme (a’) – as ***mãos*** dele (יָדָיו) modelaram (b’) – יָצַר *qal qatal* 3ms (v.5b)

v.4a: *em sua **mão**... as profundezas da terra*

v.4b: *os cumes das montanhas... são **dele***

v.5a: *é **dele** o mar... ele o fez*

v.5b: *a terra firme... as **mãos dele** modelaram*

Segunda seção: segundo convite ao louvor (vv.6–7b)

בֹּאוּ – Imperativo (6aα) – “***Entrai***” (progressão em relação a 1aα)

– *Elaboração do convite com formas em yiqtol (coortativo)*

v.6aβ	Prostremo–nos	(verbo) – *hish yiq* חוה
v.6aγ	Inclinemo–nos	(verbo) – *qal yiq* כָּרַע
v.6bα	Ajoelhemo–nos	(verbo) – *qal yiq* ברך

v.6bβ – *diante de YHWH que nos fez*

– *Motivação para o louvor*

Introdução com a conjunção כִּי – v.7aα

v.7aβ – Ele *é* – *nosso DEUS*

v.7b – Nós *somos* – *povo de sua pastagem*

– *rebanho de sua **mão*** (יָדוֹ)

Segunda parte: exortação para se ouvir a voz de Deus (vv.7c–11)

v.*7c – A exortação em si (hoje...)*

v.8a–10c – Memória do passado: Massa e Meriba

v.8a – Não endureçais / vossos corações / como em Meriba

v.8b – como no dia de Massa / no deserto

v.9aα – אֲשֶׁר – com sentido temporal (ref. a Meribá e ao "dia de Massá")
v.9aβ – me puseram à prova vossos pais
v.9bα – me examinaram
v.9bβ – (ainda que) tivessem visto – minha obra
} *qatal*

v.10a – Quarenta anos desgostei–me daquela geração
v.10bα – E eu disse (*wayyiqtol*)

v.10bβ – Povo errante em seu coração
10c – Eles não conheceram meus caminhos

Mesmo campo semântico:

- Andar errante;
- Caminho.

v.11 – Consequências do "não ouvir"
v.11a – Introdução do juramento
"Por isso (אֲשֶׁר)*, jurei na minha ira"*
v.11b – Juramento:
"Não entrarão no meu repouso"

4. O Sentido Teológico do Salmo

Conforme apresentado acima, o Sl 95(94), terceiro na sucessão dos salmos que exaltam a realeza de YHWH[57], que compreende os Sl 93-99, apresenta uma estrutura bipartida (vv.1-7b e vv.7c-11), onde a primeira parte pode ser dividida em suas subseções (vv.1-5 e vv.6-7b). É a partir dessa estrutura que o sentido teológico do salmo pode ser melhor percebido: ele se apresenta numa estrutura em progressão, que parte de um primeiro convite ao louvor divino (vv.1-5); seguido de um segundo convite e da entrada no lugar sagrado (vv.6-7b). Estando, provavelmente, já no recinto do Templo, a assembleia acolhe o convite a ouvir a voz de Deus e escuta essa voz que se manifesta exortando-a a não fazer conforme fizeram os pais, no deserto, particularmente no episódio de Massa e Meriba[58] (Ex 17,1-7; Nm 20,1-13). Segundo Ross[59], na sua forma final, o salmo se apresenta como um hino de louvor, mas com um elemento didático na conclusão: o culto performado no Templo deve ser um reflexo da atitude interior do crente, que abre-se para ouvir a voz de Deus no "hoje" da liturgia. Seu *Sitz im Leben* é o

57 ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos II: 73-150, p. 1199; APARICIO, A., Salmos 73-109, 260.
58 APARICIO, A., Salmos 73-109, 260; TATE, M. E., Psalms 51-100, p. 502.
59 ROSS, A., A Commentary on the Psalms, p. 114; a mesma ideia é defendida por WEISER, A., Os Salmos, p. 479.

culto, sendo utilizado, conforme Ravasi, na liturgia de ingresso no Templo[60]. Segundo Tate, este salmo reflete a ideia de "um festival litúrgico"[61], de uma grande liturgia, especialmente em sua primeira parte (vv.1-7c), um júbilo que faz memória do passado, a partir da experiência do deserto (vv.7d-11), convidando o povo a não repetir a desobediência cometida pelos pais, em Massa e Meriba.

4.1. O duplo convite ao louvor (vv.1-7a)

Um duplo convite ao louvor divino marca a primeira parte do salmo. Sete formas verbais se sucedem nos vv.1-2.6, indicando, primeiro, ações ligadas ao campo semântico da "fala" (vv.1-2) e, em seguida, "gestos cultuais" (v.6), no esquema 4 + 3:

vv.1-2	***v.6***
רנן (1a)	חוה (6aβ)
רוע (1b)	כרע (6aγ)
קדם + תּוֹדָה (2a)	ברך (6b)
רוע (2b)	

4.1.1. Vinde, exultemos em YHWH (vv.1-5)

O primeiro convite ao louvor divino é introduzido pelo imperativo do verbo הָלַך, "de movimento"[62], utilizado em alguns textos para indicar o seguimento de YHWH: Dt 13,5 e 1Rs 14,8. Segundo Ravasi, os textos bíblicos que remetem o leitor à época do deserto enfatizam a ideia de se "caminhar atrás" (אַחֲרֵי + הָלַך) do Senhor. Contudo, uma vez tendo se estabelecido na terra, Israel sabe que o Senhor está em seu meio. De modo particular, é no Templo que se pode perceber tal presença. Em virtude disso, o verbo הָלַך torna-se muito apropriado para abrir o salmo que se constitui num convite a louvar a Deus em seu Templo[63] e numa exortação a ouvir sua voz, indicando um "movimento litúrgico" que vai crescendo com os demais verbos presentes no início dos vv.2.6 (exultar e entrar)[64].

60 RAVASI, G., Il Libro dei Salmi, p. 980. Os autores divergem com relação à datação do salmo. Para Ravasi, o salmo é pós-exílico. Kraus, todavia, o coloca no período final da monarquia. RAVASI, G., Il Libro dei Salmi, p. 979; KRAUS, J.-H., Los Salmos: Sal 60-150, p. 368; TATE, M. E., Psalms 51-100, p. 498; MEYNET, R., Le Psautier. Quatriéme livre (Ps 90-106), p. 100.

61 TATE, M. E., Psalms 51-100, p. 503; MEYNET, R., Le Psautier. Quatriéme livre (Ps 90-106), p. 91.

62 MEYNET, R., Le Psautier. Quatriéme livre (Ps 90-106), p. 90.

63 A expressão "diante dele" (פָּנָיו) de 2a poderia ser compreendida no sentido de se "estar diante de YHWH no Templo", considerado uma espécie de "trono terreno". Segundo Van der Woude, "La expresión *qdm* piel *penê Yhwh,* 'ponerse frente al rostro de Dios' (Sal 89,15; 95,2), está atestiguada sólo dos veces. Surgió del uso profano en el que *qdm* piel puede significar también 'ponerse enfrente' (em sentido positivo y negativo, aunque allí *qdm* piel unido a *pānîm* aparece sólo em sentido negativo, Sal 17,13). La expresión, que no tiene correspondência en el ámbito extraisraelita, significa: ponerse frente al Dios-rey, que está sentado em su trono (puede referirse al trono celeste [Sl 89,15] o al trono terreno de Yahvé [Sal 95,2]). El concepto *pānîm* significa aqui, sin duda, 'persona'." VAN DER WOUDE, A. S., פָּנִים, p. 578.

64 TATE, M. E., Psalms 51-100, p. 501.

Dois verbos de fala, típicos do âmbito cultual, predominam nos vv.1-2 (רָנַן e רוּע). O termo רָנַן significa "exultar, gritar" e, das suas 53 ocorrências na BH[65], 25 são no saltério[66]. Também fora do saltério ele aparece em textos poéticos de caráter sálmico, como Is 12,6 e Sf 3,14, o que confirma sua pertença e seu uso prevalente no ambiente cultual. Segundo Ficker, o chamado ao louvor indicado por רָנַן funda-se numa atuação de YHWH. Em se tratando do Sl 95, essa "atuação" é dúplice: a criação, evocada nos vv.3-5, e a aliança, evocada no v.7ab (v.7a: Ele é nosso Deus; v.7b: Nós somos povo de sua pastagem)[67].

A raiz קדם não se liga ao campo semântico da fala. No *piel*, ela significa "estar em frente a" ou "estar diante". Na BH, ela pode ser tomada tanto em sentido negativo, YHWH que confronta seus oponentes, como no Sl 17,13, quanto em sentido positivo, o povo que se apresenta diante de YHWH. Kronholm afirma que, no Sl 95(94),2, a expressão composta por פנים + קדם pode referir-se à aproximação cultual que o crente faz diante de YHWH[68]. É o termo תּוֹדָה que conecta a expressão com o campo semântico da fala, tornando-a harmônica com o conjunto dos vv.1-2.

Como se pode perceber na tabela a seguir, a raiz verbal רוע do v.1b repete-se no v.2b, e a ênfase na expressão (בִּזְמִרוֹת) parece esclarecer o sentido do termo תּוֹדָה. Derivado da raiz hebraica ידה II, que significa "reconhecer, proclamar, celebrar, exaltar"[69], o substantivo תּוֹדָה pode ter vários sentidos dentro da BH. Mayer afirma uma dupla possibilidade de significado para o termo תּוֹדָה: sacrifício ou cântico de ação de graças[70]. Segundo seu parecer, o sacrifício de ação de graças estava intimamente ligado com a oração ou canto de ação de graças, mas o contrário não era necessariamente verdadeiro. Um cântico de תּוֹדָה poderia estar desvinculado do sacrifício. As duas possibilidades de leitura se aplicam ao Sl 95,2. Como se está no Templo, ou se está para entrar nele, não é impossível admitir que תּוֹדָה signifique aqui uma junção de palavra e sacrifício. Contudo, o segmento no v.2b, que repete a raiz verbal רוע, dá ênfase à "música", e parece querer ressaltar mais o cântico de תּוֹדָה, que o aspecto propriamente sacrificial[71]:

v.1aβ	Exultemos em YHWH	(verbo + complemento) – *piel yiq* רנן
v.1b	Aclamemos o rochedo de nossa salvação	(verbo + complemento) – *hif yiq* רוע
v.2a	Entremos na presença dele com louvor	(verbo + complemento) – *piel yiq* קדם
v.2b	Com músicas o aclamemos	(complemento + verbo) – *hif yiq* רוע

65 BH = Bíblia Hebraica.
66 LISOWSKY, G., Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament, p. 1340.
67 FICKER, R., רנן, p. 983-984.987; WEISER, A., Os Salmos, p. 479.
68 KRONHOLM, קדם, p. 514; KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., קדם, p. 1068.
69 ALONSO SCHÖKEL, L., ידה, p. 267-268.
70 MAYER, G.; BERGMAN, J.; VON SODEN, W., ידה, p. 437-438: "Without thanksgiving song there can be no thanksgiving offering. On the other hand, we hear of thanksgiving songs being sung without an associated sacrifice. A *tôdâ* can in fact take the place of sacrifice." WESTERMANN, C., ידה, p. 938-939.
71 DAVIES, G. H., Psalm 95, p. 188-190: segundo Davies, embora o sacrifício de *tôdâ* não possa ser excluído, o contexto parece ser de uma ação de graças vocal, uma confissão de quem é YHWH.

Nesse sentido, entender-se-ia a repetição da רוע com uma dupla finalidade: manter a estrutura 4 + 3 dos vv.1-2.6, respectivamente, e explicar o sentido do termo תּוֹדָה, o que justificaria a inversão para a forma "complemento + verbo", diferente do que normalmente se encontra nos segmentos anteriores (verbo + complemento).

No início desse primeiro convite ao louvor divino aparece o tema "YHWH rochedo"[72], recorrente nos salmos[73]. O termo ajuda a construir a imagem de YHWH como o Deus protetor[74], o que se pode depreender do uso que dele se faz no Sl 18,3 que coloca em paralelo o termo צוּר (rochedo), com o termo מָגֵן (escudo), a expressão קֶרֶן־יִשְׁעִי (normalmente traduzido como "força salvadora")[75] e o termo מִשְׂגָּב (refúgio)[76]. Somente no Sl 95,1b e no Sl 89,27 o termo צוּר vem conectado ao termo "salvação" (יְשׁוּעָה). Contudo, enquanto no Sl 89,27 a expressão é utilizada no singular, para referir-se à relação de Davi com YHWH – צוּר יְשׁוּעָתִי – no Sl 95,1 a expressão refere-se ao povo no seu conjunto e sua percepção de quem é YHWH: YHWH é "o rochedo da nossa salvação".

Segundo Enns, o uso do termo já prepara a parte final do salmo, com a referência ao episódio de Massa e Meriba, uma vez que o termo é utilizado em Ex 17,6[77]. No texto paralelo de Nm 20,1-13, o termo utilizado é סֶלַע, também utilizado nos salmos para referir-se a YHWH como "rochedo" (Sl 31,4; 42,10). No Sl 18,3 ele aparece como sinônimo de יְהוָה סַלְעִי ... צוּר:אֵלִי צוּרִי.

A motivação para o louvor divino vem introduzida pela conjunção כִּי, com sentido explicativo. Nota-se a esmerada construção retórica da estrutura dos vv.3-5, onde os recursos retóricos do paralelismo e do quiasmo se sucedem:

v.3: paralelismo
v.4: quiasmo
v.5: paralelismo

O paralelismo do v.3 é construído conforme se percebe em sua estrutura:

Deus (אֵל) grande (v.3aα) – a	Rei Grande (v.3bα) – a'
YHWH (v.3aβ) – b	todos os deuses (v.3bβ) – b'

Deve-se notar como, na primeira parte do salmo, o autor sagrado hora chama o Deus de Israel ora יהוה, ora de אֵל ora אֱלֹהִים:

v.1a: יהוה
v.3a: יהוה / אֵל
vv.6b.7a: אֱלֹהִים / יהוה

72 APARICIO, A., Salmos 73-109, 262.
73 Por exemplo, Sl 18,3.32; 19,15; 28,1; 31,3; 62,3.7.8; 71,3; 73,26.
74 MAYS, J. L., Salmi, p. 339.
75 Literalmente "chifre da minha salvação".
76 ALONSO SCHÖKEL, L., שָׂגַב, p. 636; da raiz שגב, que significa "ser alto, inacessível"; ALONSO SCHÖKEL, L., מִשְׂגָּב, p. 405.
77 ENNS, P. E., Creation and Re-Creation, p. 256-257.

Nos convites para o louvor divino, Deus é chamado de יהוה (v.1a.6a). Na primeira justificativa para o louvor divino (v.3a), Deus é chamado tanto de אֵל, quanto de יהוה, talvez porque aqui o termo plural אֱלֹהִים é aplicado também para referir-se aos "deuses" (v.3b). Na segunda justificativa ou motivação para o louvor divino, Deus vem chamado apenas de אֱלֹהִים (v.7a), mas o início da frase deixa claro que este é o mesmo יהוה evocado no segmento anterior.

Para Ravasi, a afirmação do v.3b, que apresenta a grandeza de אֵל /יהוהsobre os outros אֱלֹהִים, bem como a abertura que esse versículo faz para o que vai ser explicitado nos vv.4-5 – o reinado universal e cósmico de YHWH – são indícios de sua datação pós-exílica[78]. Segundo Ross, o duplo uso do adjetivo גָּדוֹל serviria, nesse contexto, não somente para afirmar a soberania de YHWH, mas também para confirmar a fé monoteísta de Israel que já teria se desenvolvido. Seu reinado sobre a criação e, consequentemente, sobre aquelas realidades divinizadas pelos povos circunvizinhos, demonstram que Ele é, de fato, o único Deus[79]. Vale notar que Ravasi compreende da mesma forma a afirmação do v.7a, traduzindo-o da seguinte forma: "Ele [somente] é nosso Deus"[80].

Considera-se que a designação de YHWH como rei é relativamente rara na BH, sendo completamente ausente nos livros sapienciais e extremamente rara nos profetas antigos[81]. Ela é muito cara, contudo, não somente ao salmo que é objeto deste estudo, mas também ao Sl 47,3.9 e ao Sl 96,4[82]. A designação de YHWH como rei também é rara nos profetas pré-exílicos (Sf 3,15), sendo mais comum nos profetas pós-exílicos (Zc 14,16.17; Ml 1,14). Há quem defenda que a reserva dos profetas a este título possa ser o efeito de sua reserva à união da realeza divina com a realeza terrena, bem como o culto a Molok, do mesmo modo como o culto a Baal teria criado reserva ao uso desse título para YHWH[83].

A afirmação da realeza de YHWH sobre todos os deuses, contida no v.3b, se assemelha às afirmações paralelas contidas nos Sl 96,4 e 97,7[84]. Nesses salmos, todavia, os deuses (אֱלֹהִים) são comparados ao vazio (אֱלִילִים: Sl 96,5; 97,7.9)[85], o

78 RAVASI, G., Il Libro dei Salmi, p. 979.981. Childs, ainda que sem precisar uma data específica, considera o Sl 95 como sendo parte dos estratos redacionais tardios do saltério. Ele constrói tal afirmação com base na sua concepção de que, tardiamente, as correntes sapienciais e proféticas confluíram com a tradição hínica de Israel. A advertência contida nos vv.7c-11, que aparece como resposta ao hino dos vv.1-7b, é compreendida por ele como fruto de uma tal confluência em época tardia. CHILDS, B. S., Teología Bíblica del Antiguo y del Nuevo Testamento, p. 212.

79 ROSS, A., Commentary on the Psalms, p. 117-118.

80 RAVASI, G., Il Libro dei Salmi, p. 981.

81 SOGGIN, J. A., מָלַךְ, p. 1246-1247; NEL, J. P., מלך, p. 959.

82 SIQUEIRA, F. S., A crítica profética ao culto do Segundo Templo, p. 115-116.

83 SOGGIN, J. A., מָלַךְ, p. 1247.

84 ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos II: 73-150, p. 1202; KRAUS, J.-H., Los Salmos: Sal 60-150, p. 369.

85 O termo אֱלִיל, que ocorre majoritariamente no plural (אֱלִי[ם]), é um termo tipicamente isaiano. Das 21x ocorrências registradas na BH, 10 são no Proto-Isaías. Pode ser traduzido como "fraco, insignificante, inútil, vazio". Segundo Preuss, o termo é utilizado para contrastar a grandeza e o poder de YHWH com a fraqueza e a vacuidade dos ídolos. PREUSS, H. D., אֱלִיל, p. 258.287; LISOWSKY, G., Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament, p. 101.

que não chega a acontecer no Sl 95,3b[86]. O autor sagrado atém-se em afirmar que YHWH é maior que todos os deuses e que esses lhe estão sujeitos. Nos versículos seguintes o sentido desse "reinado" de YHWH será melhor explicitado: Ele é o criador de todas as coisas. Nesse sentido, o Sl 95 aproxima-se do Sl 96,5b, onde também se apela ao ato criador de YHWH para tornar explícita sua grandeza (וַיהוָה שָׁמַיִם עָשָׂה).

Ao paralelismo do v.3, sucede um quiasmo no v.4:

v.4a: "em sua mão" – בְּיָדוֹ – (a)	v.4a: "profundezas da terra" – מֶחְקְרֵי־אָרֶץ – (b)
v.4b: "cumes das montanhas" – תוֹעֲפוֹת הָרִים (b')	v.4b: "dele" – לוֹ – (a')

Nessa primeira parte, a motivação para o louvor devido a YHWH vem da sua ação como Criador. Seguindo a mentalidade bíblica, segundo a qual nada escapa ao poder de YHWH, nem as profundezas e nem as alturas (Am 9,2; Sl 139,8), o salmista explicita o senhorio de YHWH sobre todas as coisas. Primeiro o salmo faz o orante olhar o aspecto vertical desse domínio, com os termos contrapostos "profundezas e cumes". O orante deve elevar seu olhar das profundezas até as alturas e perceber nisso o reinado de YHWH. Kraus vê nesse binômio uma estreita relação à menção dos אֱלֹהִים no v.3b: YHWH é senhor daquele âmbito onde, na concepção dos povos circunvizinhos, habitam as divindades da morte (מֶחְקְרֵי־אָרֶץ) e da vida (תוֹעֲפוֹת הָרִים)[87].

O v.5 é a conclusão dessa primeira subseção da primeira parte do Sl 95. Um segundo אֲשֶׁר introduz o que é comumente compreendido como a explicitação dos títulos reais atribuídos a YHWH no v.3. Como afirmado mais acima, aqui encontra-se um paralelismo entre as expressões "mar" e "terra firme" e os verbos "fazer" e "modelar":

v.5a:הַיָּם (o mar) – (a)	v.5a: הוּא עָשָׂהוּ (Ele o fez) – (b)
v.5b: יַבָּשֶׁת (terra firme/seca) – (a')	v.5b: יָדָיו יָצָרוּ (suas mãos a modelaram) – (b')

O uso das raízes verbais עשה e יצר conecta o salmo com as tradições do Gênesis, tanto ao primeiro, quanto ao segundo relato da criação[88]. Se no v.4 o salmista convida o orante a movimentar seu olhar das profundezas até as alturas, enfatizando a verticalidade do olhar para se perceber o senhorio de Deus manifesto na obra da criação, no v.5 o olhar do orante deve se movimentar de modo

86 ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos II: 73-150, p. 1202.
87 KRAUS, J.-H., Los Salmos: Sal 60-150, p. 369.
88 O verbo עָשָׂה predomina no primeiro relato da criação, embora apareça também no segundo (Gn 2,4.18). O verbo יָצַר, por sua vez, é típico do segundo relato da criação (Gn 2,7.8.19).

horizontal, percebendo à sua frente o mar e a terra seca, feitos por YHWH, como mais uma expressão visível do seu domínio e senhorio absoluto[89]. O uso do termo "mão" (יָד) nos vv.4a.5b emoldura esse conjunto e parece reforçar a ideia de que os versículos querem ser uma explicitação da afirmação feita pelo salmista no v.3: 4a – בְּיָדוֹ; 5b – יָדָיו[90].

Nesse primeiro convite ao louvor divino, a grandeza de YHWH (v.3a) e o seu reinado (v.3b) se manifestam no seu poder criador. O salmista, assim como acontece no primeiro relato da criação (Gn 1,1–2,3), apresenta primeiro a criação do mundo, o que fica evidente pelo uso das expressões "profundezas da terra" (v.4a); "cumes das montanhas" (v.4b); "mar" (v.5a); "terra seca" (v.5b). O vértice da obra da criação é o homem, e este aparecerá no v.6b, não no sentido individual, mas coletivo: ajoelhemo-nos diante de "YHWH que nos fez" (לִפְנֵי־יְהוָה עֹשֵׂנוּ). Chama atenção que o salmo, também nos remetendo ao primeiro da criação, culmine no "repouso". O autor sagrado não utiliza no v.11b o verbo שָׁבַת, que é utilizado em Gn 2,2, mas a ideia do repouso está ali presente no termo מְנוּחָה, utilizado algumas vezes para indicar a terra de Israel, como lugar de repouso para o povo (Dt 12,9), ou o Templo, como o lugar de repouso de YHWH (Sl 132,14; Is 66,1). Tal relação do "repouso" apresentado no Sl 95 com o "repouso" do primeiro relato da criação ajuda a compreender sua utilização na liturgia do *Shabbat*, uma vez que esse, segundo Ex 20,10-11, é um repouso para memória (זכר) e celebração (קדש) do repouso divino depois da criação:זָכוֹר אֶת־יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ (Ex 20,8).

4.1.2. A entrada no Templo (vv 6-7b)

O segundo convite ao louvor divino começa, à exemplo, do que ocorre no v.1a, com um imperativo. O verbo בוֹא é um verbo de movimento cuja tradução depende do contexto onde ele está inserido. Segundo Alonso Schökel, quando utilizado em sentido físico para referir-se ao ato de se ultrapassar um limiar chegando a um recinto fechado, ele pode ser traduzido como "entrar"[91]. Essa parece ser uma tradução satisfatória para o termo no contexto do Sl 95(94), uma vez que o salmista parece não somente querer repetir um convite já feito ao louvor divino, mas demonstrar uma progressão: "Vinde…" (v.1a); "Entrai…" (v.6a)[92]. Segundo Aparicio, para este salmo, "o verbo 'entrar' tem função estruturante"[93]. O "entrai" conecta-se com o final do salmo, com a perspectiva da "não-entrada" no repouso divino, caso não se ouça a sua voz. Percebe-se, assim, a unidade temática e linguística do salmo, que caminha sempre numa progressão que visa colocar o

89 MASSOUH, S., Psalm 95, p. 85.
90 Sobre o simbolismo da mão no ato criador, tanto no Antigo Oriente Próximo quanto em Israel, ver ACKROYD, P. R.; BERGMAN, J.; VON SODEN, W., יָד, p. 395.420.
91 ALONSO SCHÖKEL, L., בוֹא, p. 90.
92 ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos II: 73-150, p. 1201; KRAUS, H-J., Los Salmos: Sal 60-150, p. 367; DAVIES, G. H., Psalm 95, p. 191.
93 APARICIO, A., Salmos 73-109, 261.

orante diante de uma decisão: "ouvir" ou "não ouvir" a voz de YHWH; "entrar" ou "não entrar" no seu "repouso".

A estrutura dos vv.6-7b apresenta-se, como já visto, bastante simétrica com a dos vv.1-5. Assim como nos vv.1-2 aparecem quatro verbos no *coortativo*, agora o esquema 4 + 3 é completado por três verbos, também no *coortativo*, que indicam posições do corpo a serem adotadas durante a oração: כָּרַע, חוה e ברך[94]. A proximidade de sentido desses verbos foi já apresentada acima, nas notas à tradução (item 2). Contudo, algumas considerações sobre a semântica desses verbos podem ser, ainda, acrescentadas. Até algumas décadas atrás, não havia registro nos léxicos da raiz חוה. Koehler e Baumgartner, contudo, distinguem três significados para tal raiz verbal. A forma presente no Sl 95,6a é considerada o *hishtaphel* da raiz חוה II: "prostrar-se diante de"[95].

Greeven e Herrmann embora afirmem, que a forma נִשְׁתַּחֲוֶה seja o *hithpael* da raiz שׁחה e não o *hishtaphel* da raiz חוה II, eles trazem importantes considerações sobre essa forma verbal e seu uso no Sl 95. Para eles, trata-se da mais importante forma verbal pertencente ao campo semântico da oração, indicando não somente o aspecto físico do "prostrar-se ou inclinar-se respeitosamente"[96], mas, também, a atitude propriamente interior do orante. Os autores fundamentam tal explicação servindo-se, principalmente, de versículos onde a raiz aparece ao lado de outras (como קדד e נפל) que já indicam o gesto de prostrar-se[97].

Se a forma verbal נִשְׁתַּחֲוֶה indica a atitude interior do orante, ela já antecipa o que YHWH dirá do povo que, no deserto, não ouviu sua voz (v.10b)[98]: "Povo errante em seu coração". Os termos לֵב/לֵבָב, normalmente traduzidos como "coração", podem indicar, dentre outras coisas, a interioridade do homem, o lugar onde se manifestam os seus diversos sentimentos[99]. Israel é chamado a ouvir YHWH e a amá-lo "com todo o coração" (בְּכָל־לְבָבְךָ). Percebe-se, pois, a profunda contradição entre o que Deus espera do seu povo e o que o seu povo fez na história. Quem canta o Sl 95, deve estar consciente que é necessário viver o hoje sem repetir o erro das gerações que não acolheram esse chamado radical e fundamental de Deus a "ouvir" sua voz e que, por isso distanciaram-se dele, praticando a iniquidade[100] e não aderindo à sua vontade e à sua lei[101].

94 Ravasi compara esse versículo do Sl 95 com textos ugaríticos, que também costumam, segundo sua afirmação, apresentar na forma de uma tríade os verbos cultuais que exprimem a adoração. RAVASI, G., Il libro dei Salmi, p. 988.
95 KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., חוה II, p. 295.
96 APARICIO, A., Salmos 73-109, 263.
97 GREEVEN, H.; HERRMANN, J., εὔχομαι, εὐχή, προσεύχομαι, προσευχή, p. 788-789. Os autores citam como exemplo os textos de Ex 34,8; 1Sm 24,9; 1Sm 28,14; Js 5,14; Jó 1,20 e outros. STÄHLI, H.-P., חוה, p. 743.
98 APARICIO, A., Salmos 73-109, 25.
99 STOLZ, F., לב, p. 1178-1179.
100 ODEN, T.C.; EDWARDS, M. J. (eds.), Salmos 51-150, p. 271.
101 MEYNET, R., Le Psautier. Quatriéme livre (Ps 90-106), p. 92.

Ap-Thomas afirma que, embora também possa ser utilizada na BH para indicar o gesto de homenagem de um inferior para com um superior (Gn 23,12; Gn 49,8), a raiz חוה refere-se, normalmente, ao âmbito cultual e à relação do homem com Deus: Gn 22,5 e Ex 34,9 (YHWH); Dt 11,16 e Dt 17,3 (outros deuses). O mesmo autor assevera que o gesto indicado por esta raiz verbal pode ser comparado ao que o rei Jeú aparece fazendo diante de Salmanassar III, no Obelisco Negro: dobrado sobre seus joelhos, alguém coloca suas mãos no chão à frente dos próprios joelhos e, em seguida, toca o chão primeiro com o nariz e, depois, com a testa, posicionando-a entre as mãos[102]. Seria esperado que, considerando a sucessão de movimentos do orante, inclinar-se (v.6aγ) e ajoelhar-se (v.6b), o verbo com sentido de "prostrar-se" viesse por último. Todavia, considerando o que já fora afirmado a respeito do seu sentido não somente físico, mas, também, como indicativo da atitude interior do orante, compreende-se o porquê de o salmista tê-lo colocado logo no início[103].

O verbo כָּרַע é considerado como uma derivação do termo כֶּרַע, que indica a parte inferior da perna, sendo, por isso, normalmente traduzido como "ajoelhar-se"[104]. Contudo, também se admite o sentido de "inclinar-se", gesto que indica a atitude de subserviência do orante[105], o que parece mais conveniente ao Sl 95, tendo em vista que a raiz verbal utilizada a seguir, é a raiz ברך. Embora alguns autores ainda considerem que se trata da raiz ברך II[106], com o sentido de abençoar ou bendizer[107], outros consideram que seja trate-se da raiz ברך I[108], com o sentido de ajoelhar-se ou prostrar-se[109], o que parece coadunar-se mais com o salmo e com uso de raízes que indicam, em seu conjunto, os gestos que devem ser realizados diante de Deus na oração[110].

Não somente o imperativo inicial e o uso dos verbos em *coortativo* exprimem a semelhança entre os vv.1-5 e 6-7d. No v.6b, o uso da expressão לִפְנֵי־יְהוָה alinha o segundo convite ao louvor divino com o primeiro, tendo em vista que no v.2a aparece

102 AP-THOMAS, D. R., Notes on Some Terms relating to Prayer, p. 229.

103 Segundo Eising e Fabry, a colocação da raiz חוה em primeiro lugar tem como objetivo descrever de modo amplo o ato que irá ser depois explicitado nas raízes verbais utilizadas a seguir. EISING, H.; FABRY, H.-J., כָּרַע, p. 338.

104 KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., כָּרַע, p. 499-500; KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., כֶּרַע, p. 500; EISING, H.; FABRY, H.-J., כָּרַע, p. 337.

105 EISING, H.; FABRY, H.-J., כָּרַע, p. 337.339.

106 ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos II: 73-150, p. 1197-1198.

107 KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., ברך II, p. 159.

108 MASSOUH, S., Psalm 95, p. 85; MONTI, L., I Salmi: preghiere e vita, p. 1069; HARMANN, A., Salmos, p. 340; KRAUS, H-J., Los Salmos: Sal 60-150, p. 364. Ravasi considera que o uso seguido das raízes כרע e ברך na expressão וְנִכְרָעָה נִבְרְכָה, onde os verbos estão flexionados e aparecem justapostos sem nenhuma conjunção, seja uma endíades, que poderia ser traduzida como "prostremo-nos de joelhos". Os massoretas, contudo, parecem ter compreendido de modo diverso, uma vez que no final da forma verbal וְנִכְרָעָה aparece um *'atnāḥ*, indicando que se compreendeu, ali, uma pausa na oração. RAVASI, G., Il libro dei Salmi, p. 987.

109 KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., ברך I, p. 159.

110 Segundo Davies, os três verbos apresentam um resumo do gestual do orante. Prostrado, ele pode ouvir a Deus. De joelhos, contudo, ele pode não somente ouvir, mas também ver o que se processa no culto. Além de ser um gesto de humildade, permite que o orante esteja envolvido com seus sentidos, o "ver e o ouvir", e poderia ser acrescentado, também, o "falar" (vv.1-2, com verbos de fala) no decorrer da ação cultual. DAVIES, G. H., Psalm 95, p. 191.

a expressão פָּנָיו. O nome divino está subentendido pelo sufixo que acompanha tal expressão no v.2a, uma vez que o nome próprio de Deus já fora recordado na abertura do salmo (v.1a). Além das expressões assonantes לִפְנֵי (v.6b) e פָּנָיו (v.2a), também o uso do verbo "fazer" (עָשָׂה) conecta os vv.6-7b com a parte inicial do salmo, produzindo uma assonância entre os vv.5a e 6b: deve-se prestar a YHWH o culto que lhe é devido, não somente porque é o Criador do mundo, mas também porque Ele é o Criador do homem. O Deus que "fez" (עָשָׂהוּ) o mar, também "nos fez" (עֹשֵׂנוּ).

O v.7ab traz a motivação para o louvor, cujo convite foi feito no v.6. Tal motivação, à exemplo do que ocorre nos vv.3-5, vem introduzida pela conjunção כִּי e compõe-se de duas orações nominais (vv.7ab). A motivação não é tão desenvolvida quanto a encontrada nos vv.3-5, tendo em vista que não parece necessário ou não se quis explicitar, o sentido da expressão "Ele é nosso Deus" (v.7a), como ocorreu nos vv.4-5 com as expressões "Deus Grande" e "Grande Rei sobre todos os deuses". Um primeiro elemento que se poderia destacar é o modo como o salmista refere-se a Deus no v.7a: אֱלֹהֵינוּ. Nos imperativos, Deus vem chamado de יהוה (vv.1a. 6b). Em 3a, o salmista utiliza o substantivo אֵל, mas mostrando que se trata de יהוה: "Deus grande é YHWH" (אֵל גָּדוֹל יהוה). No v.7a, por sua vez, quase que complementando a informação do v.3b, que afirma a grandeza de יהוה e o seu reinado sobre todos os אֱלֹהִים, o salmista utiliza este termo plural, tal como acontece no plural majestático de Gn 1,1, para reforçar a ideia de que existe apenas um Deus, um אֱלֹהִים, que é יהוה, aquele a quem convém o louvor.

Nos segmentos v.7ab o salmista vale-se do paralelismo e coloca ênfase nos pronomes pessoais, demonstrando assim quem é יהוה e quem é o seu povo:

v.7aα:הוּא (a)	v.7aβ: אֱלֹהֵינוּ (b)
v.7bα: אֲנַחְנוּ(a')	7 v.bβγ: עַם מַרְעִיתוֹ וְצֹאן יָדוֹ (b')

Ravasi vê um paralelismo entre os vv.3-5 e 7ab. No v.3 e no v.7a aparece o que ele chama de uma "profissão de fé". Em seguida, enquanto nos vv.4-5 recorda-se uma "ação cósmica" de YHWH – a criação – no v.7b recorda-se uma "ação histórica" de YHWH – ter tornado Israel seu povo e seu rebanho[111]:

v.3 – profissão de fé: a realeza de YHWH וּמֶלֶךְ גָּדוֹל עַל־כָּל־אֱלֹהִים (3b)	v.7a – profissão de fé: Ele é "nosso Deus" הוּא אֱלֹהֵינוּ (7a)
vv.4-5 – ação cósmica de YHWH	v.7b – ação histórica de YHWH
v.4: profundezas da terra / cumes das montanhas v.5: mar / terra seca	v.7bβ: seu povo v.7bγ: seu rebanho

111 RAVASI, G., Il libro dei Salmi, p. 982.

Comparando os segmentos v.7ab com Dt 27,9 e Jr 31,33, há quem veja aqui uma referência à fórmula da Aliança[112], igualmente presente em outros textos bíblicos, a exemplo de Ex 6,7; Lv 26,12-13; Ez 34,30-31. De fato, existem algumas semelhanças de vocabulário entre o Sl 95,7ab, Dt 27,9 e Jr 31,33. Particularmente com relação a Dt 27,9, a ideia do "hoje" (הַיּוֹם) se conecta com o que virá logo a seguir no Sl 95,7c: o convite a se ouvir "hoje" (הַיּוֹם) a voz de YHWH.

O salmo apresenta, em três momentos, a imagem de Deus que o salmista deseja inculcar: YHWH é um Deus grande, que reina sobre todos os deuses (v.3); YHWH é Criador do mundo (vv.4-5) e do homem (v.6b); YHWH é pastor (v.7b). A terceira imagem, a imagem de YHWH como pastor, conecta-se à primeira, aquela que apresenta YHWH como um "grande Rei". Se, na concepção israelita, o rei é o pastor do povo, mais ainda YHWH, rei sobre todos os deuses, é, também ele, pastor do seu povo, o qual ele conduz com a sua própria mão[113]. A formulação contida no v.7b é comum ao saltério mas, também, inovadora, em virtude da sua construção. Enquanto o Sl 95,7b afirma que Israel é "o rebanho de sua mão (וְצֹאן יָדוֹ)", o Sl 74,1 e o Sl 79,13, por exemplo, afirmam que Israel é o "rebanho da tua pastagem" (צֹאן מַרְעִיתֶךָ). Quanto à expressão "povo de sua pastagem", ela também é única no saltério, e em outros, Israel é dito "seu povo" (עַמּוֹ – Sl 94,14) ou "teu povo" (עַמְּךָ – Sl 106,4), sem tal qualificativo.

É em virtude dessa originalidade no modo de formular a ideia de YHWH como pastor, que alguns autores pretendem reconstruir, através de conjecturas, o que teria sido originalmente a formulação do salmo[114]. Contudo, na sua forma final, o salmo apresenta-se muito bem estruturado com a expressão יָדוֹ colocada no final do segmento v.7b. O termo יָד, que ocorre três vezes no salmo, serve como elemento de conexão e coesão entre o que fora chamado mais acima de "ação cósmica" (vv.4-5) e "ação histórica" (v.7b) de YHWH. Além da tríplice ocorrência, o que na perspectiva bíblica geralmente transmite um sentido de plenitude, demonstrando que tudo está nas mãos de YHWH – a criação e o homem – o termo יָד, como se pode perceber, "caminha" dentro dos segmentos do salmo, estando primeiro no início (v.4a), depois no meio (v.5b) e, enfim, no termo de um versículo (v.7b):

בְּיָדוֹ מֶחְקְרֵי־אָרֶץ – v.4a
וְיַבֶּשֶׁת יָדָיו יָצָרוּ – v.5b
(וְצֹאן יָדוֹ (וַאֲנַחְנוּ – v.7b

112 RAVASI, G., Il libro dei Salmi, p. 988; KRAUS, H-J., Los Salmos: Sal 60-150, p. 370-371; MEYNET, R., Le Psautier. Quatriéme livre (Ps 90-106), p. 96.
113 MARE, W. H., King and Kingship, p. 44; KRAUS, H-J., Los Salmos: Sal 60-150, p. 370.
114 KRAUS, H-J., Los Salmos: Sal 60-150, p. 366; ELLIGER, K.; RUDOLPH, W., Biblia Hebraica Stuttgartensia, p. 1177. Rudolph e Elliger sustentam a alteração do texto para עַמּוֹ וְצֹאן מַרְעִיתוֹ apoiados na versão siríaca e num único manuscrito hebraico da coleção de Kennicott.

Deve-se destacar, ainda, que os segmentos v.7ab exprimem o senso de pertença que deve permear o sentimento do israelita que se aproxima para o culto: "Ele é nosso Deus... nós somos seu povo"[115]. Além disso, alguns autores veem, particularmente na afirmação do v.6b ("YHWH que nos fez") e na imagem pastoril do v.7b, uma referência ao êxodo, o tempo no qual YHWH "fez" de Israel o seu povo e o conduziu como um pastor[116]. Tal referência serviria de conexão entre a primeira e a segunda parte do salmo, do mesmo modo que a designação de YHWH como "rochedo" prepara, por assim dizer, a referência ao episódio de Massa e Meriba que será recordado nos vv.8-10[117].

4.2. Ouvir "hoje" a voz de YHWH (vv.7c-11)

A segunda parte do salmo é uma exortação a se ouvir a voz de Deus. O v.7c conecta as duas partes do salmo. Ao falar de Deus na terceira pessoa, ele se conecta com os vv.1-7b; contudo, ao exortar que se ouça a voz de Deus, ele prepara o orante para ouvir essa voz, pois os vv.8-11 se apresentam como um oráculo de YHWH em primeira pessoa. Deve-se notar que as expressões 7) יָדוֹb) e 7) בְּקֹלוֹc) também criam essa comunicação entre as duas partes do salmo: o povo, rebanho "de sua mão" (יָדוֹ), deve acolher "a sua voz" (בְּקֹלוֹ)[118].

Considera-se que os vv.7c-11 sejam um verdadeiro oráculo transmitido por um profeta cultual, um levita ou mesmo um sacerdote[119], haja vista suas características de "liturgia profética"[120]. As dimensões temporais dos vv.7c-11 são dignas de nota. Os vv.7c-8 trazem o *yiqtol*, com sentido presença, exprimindo primeiro o desejo de que a voz de YHWH seja ouvida e que os corações não se fechem diante dessa voz. Nos vv.8b-11a predomina a forma *qatal*, particularmente onde se faz memória do passado (vv.8-10) com a menção do episódio de Massa e Meriba. O *yiqtol* retorna no fim, mas agora com sentido futuro, pois trata-se do juramento de YHWH, um futuro que representa uma dupla sorte: a daqueles que não entraram na terra prometida; e o futuro do orante, que também pode não entrar no "repouso divino" caso não ouça sua voz.

O v.7c abre-se com o termo "hoje" (הַיּוֹם), que conecta o Sl 95 com as tradições do Deuteronômio, particularmente porque junto a esse "hoje" está o verbo "ouvir" (שָׁמַע), assim como ocorre em Dt 5,1; 28,1[121]. Esse "hoje" do salmo é o "hoje" do culto, que torna o evento salvífico presente à comunidade orante[122].

115 GERSTENBERGER, E. S., Psalms and Lamentations, p. 183.
116 KRAUS, H-J., Los Salmos: Sal 60-150, p. 369-370; ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos II: 73-150, p. 1202.
117 TATE, M. E., Psalms 51-100, p. 502.
118 KRAUS, H-J., Los Salmos: Sal 60-150, p. 370.
119 DAVIES, G. H., Psalm 95, p. 192; RAVASI, G., Il libro dei Salmi, p. 990.
120 APARICIO, A., Salmos 73-109, 260; a mesma ideia é defendida por TATE, M. E., Psalms 51-100, p. 498-499.
121 SMYTH, D. B., Psalm 95: the 'Today' Clause, p. 291-292; TATE, M. E., Psalms 51-100, p. 500.
122 Nesse sentido, esse "hoje" do salmo aproxima-se do "hoje" que o Cristo proclamou na sinagoga de Nazaré em Lc 4,21. KRAUS, H-J., Los Salmos: Sal 60-150, p. 370; RAVASI, G., Il libro dei Salmi, p. 990.

Aquele que adentra o Templo para o culto, deve estar disposto, em primeiro lugar, à acolher a voz de Deus, para não incorrer no risco da falsa segurança religiosa, de um culto meramente exterior, que não inclui a acolhida da palavra de YHWH no mais profundo de si mesmo (no "coração": 8a.10b)[123]. Antes de reconhecer YHWH no interior do Templo e na ação cultual que aí se desenvolverá, o orante deve reconhecê-lo na força da sua palavra, a fim de que não preste a Deus um culto vazio (Is 29,13). Não se trata, todavia, de um simples ouvir, numa atitude de passividade. Seguindo a perspectiva do livro do Deuteronômio, com o qual o Sl 95 parece conectar-se em algumas de suas partes, o ouvir deve vir acompanhado do "guardar", do "pôr em prática" a palavra ouvida. Em Dt 28,1 ao verbo "ouvir" (שָׁמַע) segue-se o verbo "guardar" (שָׁמַר) e o verbo "fazer/pôr em prática" (עָשָׂה). O apelo a ouvir a voz de Deus, aproxima o Sl 95 do Sl 81[124], além de outros motivos que serão evocados ao longo da segunda parte do Sl 95: o apelo a ouvir a voz de Deus (Sl 95,7c//Sl 81,9.14); a evocação do acontecimento nas águas de Meriba (Sl 95,8a//Sl 81,8); o coração endurecido, obstinado (Sl 95,8a.10b//Sl 81,13); o andar ou não no caminho de YHWH (Sl 95,10c//Sl 81,13.14).

Os vv.8-10 constituem a memória do passado. As Escrituras exortam continuamente a se olhar o passado com o intuito de se viver melhor a relação com Deus no presente, em vista de um futuro de comunhão com ele (Jr 6,16). Esse parece ser o movimento contido nessa segunda parte do salmo. Logo em seguida à exortação a se ouvir a voz de Deus, exortação essa formulada como expressão de um desejo, segue-se a memória de um emblemático episódio que fez com que até mesmo Moisés e Aarão fossem deixados de fora da terra prometida. O episódio é narrado em Ex 17,1-7 e em Nm 20,1-13. Há quem conecte o salmo com a narrativa de Ex 17,1-7, em virtude da menção do termo מַסָּה, ausente tanto no paralelo de Números quanto no que consta em Deuteronômio, e da raiz verbal נסה utilizada no v.9a, da qual deriva o nome מַסָּה. Contudo, o pano de fundo tanto do Deuteronômio, quanto do Sl 95 parece ser o texto de Nm 20,1-13, uma vez que o episódio narrado em Êxodo fala da contenda, mas não apresenta um juramento divino afirmando que Moisés, Aarão ou os israelitas não entrarão na terra por causa disso. Todavia, tanto em Nm 20,12 (לֹא תָבִיאוּ), quando em Dt 32,52 (לֹא תָבוֹא), recorda-se que Moisés e Aarão não entraram na terra em virtude de tal episódio. Note-se o uso do verbo בוא em Nm 20,12 (*hiphil yiqtol* – "fazer entrar"), em Dt 32,52 (*qal yiqtol*), e no Sl 95,11b (*qal yiqtol*).

O pronome relativo אֲשֶׁר, com valor temporal, referindo-se ao episódio de Massa e Meriba, introduz o v.9, onde uma série de verbos em *qatal* apresenta a atitude do povo diante de YHWH: "me examinaram", "me puseram à prova", ainda que "tivessem visto" a "minha obra".

123 O termo לֵבָב enquanto expressão da interioridade do homem aparece nos vv.8.10.
124 MEYNET, R., Le Psautier. Quatriéme livre (Ps 90-106), p. 97.

A tradição acerca do episódio de Massa e Meriba aparece não somente no Sl 95,8, mas, também, no Sl 81,8 e no Sl 106,32. Também neste aspecto, os Sl 95 e 81 se aproximam. Tanto no Sl 95,9b, quanto no Sl 81,8, o episódio de Massa e Meriba é apresentado como uma forma de se "examinar, provar" alguém (בחן). Contudo, enquanto no Sl 81,8 afirma-se que tal episódio foi um modo pelo qual Deus "provou/examinou" a fé do povo de Israel (אֶבְחָנְךָ עַל־מֵי מְרִיבָה), no Sl 95,9b o mesmo episódio é recordado como sendo uma "prova" à qual o povo quis submeter YHWH. A acusação é grave, tendo em vista que YHWH realizou aos olhos daquele povo "a sua obra".

O termo פֹּעַל pode referir-se na BH tanto às ações humanas quanto às ações divinas. O termo pode referir-se às ações de Deus na história da salvação, como ocorre no Sl 77,12-13 ou a algum evento pontual, como parece ser o caso do Sl 44,2-3, que se refere ao assentamento do povo na terra. Cogita-se que "a obra" evocada no Sl 95,9 seja a própria ação divina que fez com que do rochedo brotasse água para matar a sede do povo em Massa e Meriba[125]. Seria possível, talvez, pensar também no próprio êxodo, como experiência fundante para o povo de Israel. Seja como for, o ponto alto do v.9, que é também o segmento central dessa memória do episódio de Massa e Meriba, deflagra a incapacidade do povo de reconhecer o Deus que age em seu meio. Assim o v.9 conecta-se ao v.10, que culmina no "não reconhecimento" do caminho de YHWH por parte do povo. Note-se como o apelo do v.8a tem como objetivo fazer com o que o orante atual do salmo não caia no mesmo erro daqueles que, nos dias de Massa e Meriba, fecharam-se à voz de Deus (v.10a):

v.8a:	*Não endureçais*	(אַל־תַּקְשׁוּ)	os *vossos corações*!
v.10c:	Eles *não conheceram*	(לֹא־יָדְעוּ)	*meus caminhos*!

Não somente as expressões acima deixam patente o paralelismo entre o início e o fim desta memória do passado, mas também o uso do termo "coração" (לֵבָב). Se no v.8a, há uma exortação a não "endurecer o coração", no v.10b, o povo é apresentado como um povo de "coração errante". O verbo תָּעָה, com o sentido de "vagar, errar, extraviar-se"[126], é utilizado no v.10b em sentido metafórico, como acontece em Pr 7,25, para indicar a atitude do homem que não segue o caminho reto, o caminho expresso pela vontade de YHWH e, por isso, se perde.

A segunda parte do salmo é concluída pelo juramento divino, que pode ser entendido em dois níveis: aquele que se realizou para a geração do êxodo, que não ouviu a sua voz; aquele que pode atingir o orante, caso não acolha a exortação com a qual inicia-se esta segunda parte do Sl 95, o v.7c, com o apelo a não endurecer o coração diante da voz de Deus. Dois são os termos-chave para se

125 ILLMAN, K.-J., פָּעַל, p. 41.
126 ALONSO SCHÖKEL, L., תָּעָה, p. 706.

compreender essa segunda parte do salmo: o "ouvir" (שׁמע – v.7c) e o "repouso" (מְנוּחָה – v.11b). Pela fórmula final do juramento, pode-se compreender que, se por um lado quem "não ouve" não entrará no repouso divino, por outro, quem "ouve", gozará de tal repouso. Deve-se investigar, contudo, qual o sentido do termo מְנוּחָה no contexto do Sl 95,11b. Como se trata de um juramento de YHWH, a fórmula completa poderia ser entendida no sentido de que, se eles entrassem na terra, mesmo não tendo ouvido a voz de YHWH, então YHWH não seria o "Deus Grande". Como, de fato, Ele é o "Deus Grande" segundo afirma o salmista no v.3a, o juramento significa que, de modo algum, aquela geração desobediente poderia entrar na terra[127].

O termo מְנוּחָה é utilizado na BH com várias acepções. Ele pode designar a terra da promessa, entendida como lugar de repouso (Dt 12,9; 1Rs 8,56; Is 32,18); em 2Cr 28,2, o Templo é chamado בֵּית מְנוּחָה, assim no Sl 132,8.14, o termo מְנוּחָה também refere-se ao Templo; o Sl 23,2 evoca a imagem das מֵי מְנֻחוֹת (literalmente, "águas de repouso"), e parece referir-se, no paralelismo com as "verdes pastagens", a uma situação de tranquilidade, onde o salmista evoca as bênçãos de Deus que o conduz em segurança; tal situação de "tranquilidade" também é evocada pelo uso do termo em 1Cr 22,9[128].

No Sl 95, parece esses sentidos, de certo modo, confluem. Em referência ao povo que não entrou no repouso dado por YHWH em virtude da sua desobediência, o termo referir-se-ia à terra. Para aqueles que estão diante do Templo, o "repouso" pode ser entendido como o próprio Templo, no qual não deveria adentrar quem não está disposto a "ouvir" a voz de YHWH, sob o risco de se prestar um culto vazio e meramente exterior, tantas vezes condenado pelos profetas (Jr 7). Também a ideia de "tranquilidade" evocada pelo Sl 23,2 não parece estar de todo fora do contexto do Sl 95, tendo em vista que, segundo Kraus, o "descanso" ao qual o salmista se refere é "o descanso de YHWH", um "bem salvífico que não é material, mas sim pessoal, e que se encontra enraizado e centrado em Deus mesmo"[129]. Por fim, a interpretação do "repouso" como algo futuro, como algo a ser adquirido por aquele que guarda e põe em prática a palavra de Deus, é a que encontra-se em Hb 3,7–4,11, que parte justamente da segunda parte do Sl 95 (vv.7c-11b) para falar do "repouso" que Deus tem reservado para o seu povo e no qual ele deve entrar, para "descansar", "intimamente unido com Deus"[130]. Compreende-se, assim, o porquê do Sl 95 ser lido na liturgia do *Shabbat* (judaico) e no invitatório do Ofício Divino (cristão)[131]. Cada *Shabbat* é uma antecipação desse "repouso divino" que está preparado para o povo, bem como a celebração

127 Vide nota 47.
128 MONTI, L., I Salmi: preghiera e vita, p. 1075; TUCKER, W. D., Psalm 95: Text, Context, and Intertext, p. 540; ENNS, P. E., Creation and Re-Creation, p. 269.
129 KRAUS, H-J., Los Salmos: Sal 60-150, p. 371; confira igualmente APARICIO, A., Salmos 73-109, 261.
130 ODEN, T.C.; EDWARDS, M. J. (eds.), Salmos 51-150, p. 272.
131 MEYNET, R., Le Psautier. Quatriéme livre (Ps 90-106), p. 85.

da liturgia, que começa particularmente nas comunidades monásticas pela recitação do Sl 95, é um antegozo da liturgia celeste, como bem afirmou o Concílio Vaticano II[132] e, portanto, uma antecipação do repouso divino preparado para o povo de Deus.

Assim como as negações dos vv.8a.10c criam uma moldura para a memória do episódio de Massa e Meriba, exemplo do que significa "não ouvir" a voz de Deus, a abertura das orações nos v.7c.11b com a conjunção אִם cria uma moldura para a segunda parte do salmo:

הַיּוֹם אִם־בְּקֹלוֹ תִשְׁמָעוּ׃ – 7 c
אִם־יְבֹאוּן אֶל־מְנוּחָתִי׃ – 11 b

No v.7c, a sentença é positiva e começa pelo "hoje" (הַיּוֹם), com o intuito de se demonstrar que há sempre um "hoje", particularmente aquele operado pelo culto, para quem deseja aproximar-se de Deus e ouvir a sua voz. No v.11b, a formulação é positiva, embora o sentido seja negativo. Através do seu juramento, Deus adverte o orante do salmo para que compreenda que o culto não é mero rito, mas pressupõe a escuta da Palavra que, por sua vez, se atualiza no rito, onde as ações salvíficas de Deus tornam-se presentes no hoje da celebração e penetram o orante com toda sua força[133].

Considerações finais

Esta aproximação do Sl 95(94), à luz da ARBS, demonstrou o quanto este método pode contribuir e, de fato, contribui, para a compreensão mais profunda do texto sagrado. Particularmente com relação ao Sl 95(94), a aplicação do método ajudou, em primeiro lugar, a compreender sua estrutura: o salmo é dividido em duas partes (vv.1a-7b e vv.7c-11b), onde a primeira parte consta de um duplo convite ao louvor divino, marcado pela justificativa desse louvor (vv.1a-5b e vv.6a-7b); e a segunda parte, por sua vez, traz uma exortação em tom profético para que se ouça, no "hoje" do culto, a voz de Deus, a fim de se entrar em seu repouso. Esse duplo convite ao louvor e à escuta fez com que, desde muito cedo, esse salmo fosse acolhido tanto por judeus quanto por cristãos em suas liturgias de ingresso: abertura do serviço de *Kabalat Shabbath*, na liturgia judaica; e como *Salmo Invitatório*, na liturgia cristã. Além da compreensão da estrutura do salmo, a aplicação do método auxiliou na tradução do mesmo, dirimindo dúvidas a respeito da tradução de vocábulos difíceis, como os encontrados no v.6 para indicar os gestos a serem adotados diante do Senhor nessa "liturgia de ingresso".

O Sl 95(94) apresenta uma estrutura bastante simétrica, com versículos sempre divididos em dois segmentos, à exceção do v.7, que se divide em três

132 SC 8.
133 A explicação da fórmula do juramento está nas "notas à tradução" (item 3).

segmentos e que funciona como uma espécie de gancho entre as duas partes desta peça literária, e do v.10, parte da "memória do passado" que, dentro da exortação a ouvir a voz de Deus (vv.7c-11b) ilustra o porquê de toda uma geração ter morrido no deserto, ficando privada do "repouso" que Deus desejava lhes conceder.

Pode-se perceber uma progressão dentro do salmo: primeiro soa o convite "Vinde!" (v.1a) e, depois, o "Entrai" (v.6a). Em seguida, a exortação a se ouvir a voz de Deus aparece como condição essencial para esse "entrar" na presença de Deus, seja em nível temporal, no culto do Templo, seja em nível supratemporal, tendo em vista que o culto passa a ser paulatinamente, para Israel, uma profecia do tempo vindouro e do repouso eterno preparado para aqueles que amam a Deus. Tal progressão, se comparada com o primeiro relato da criação (Gn 1,1–2,3), aparece também nos motivos pelos quais se deve louvar a Deus e na mesma ideia de repouso que ecoa ao final do salmo.

A primeira motivação para o louvor divino, introduzida pela partícula כִּי, está nos vv.3-5. A grandeza de YHWH e o seu reinado sobre todos os deuses, manifesta-se pelo seu poder Criador: tudo é dele, as profundezas da terra (v.4a) e os cumes das montanhas (v.4b), o mar (v.5a) e a terra seca (v.5b). Ele as fez, suas mãos modelaram todas essas coisas. O segundo convite ao louvor divino, passa da criação do cosmos para a criação do homem (v.6): deve-se louvar YHWH porque Ele fez o homem – o que "fez" (עָשָׂהוּ) o cosmos é o mesmo que "nos fez" (עֹשֵׂנוּ), assim como em Gn 1,26-27 o homem aparece no vértice da criação. Em seguida, na segunda motivação para o louvor, também introduzida pela partícula כִּי (v.7ab), vem recordado o pacto, a aliança, o momento em que YHWH entra na história do povo de Israel e faz deles "o povo de sua pastagem" (v.7b). Por fim, o repouso do qual se fala no v.11 pode ser compreendido também como uma imagem do repouso do sétimo dia da criação. A própria tradição judaica o compreendeu assim, utilizando o Sl 95(94) no início da liturgia do *Shabbat*, que não é senão memória do sétimo dia, segundo Ex 20,8-11.

O Sl 95(94) poderia, talvez, ser resumido em dois elementos fundamentais: o louvor e a escuta, tudo isso em vista da entrada no "repouso divino". Não basta o louvor, pois o culto, sem a obediência, seria um culto vazio, onde a fé e a vida estariam desvinculadas. Ademais, a escuta da Palavra sem que essa se fizesse viva e atuante no culto, privaria os filhos de Israel e, também, todos os que celebram o Cristo, de entrar em contato com as maravilhas que as mesmas Escrituras anunciam, uma vez que é no culto que a Palavra se torna evento e atinge a assembleia em toda a sua potência.

A celebração do louvor divino leva à escuta da Palavra, e a escuta das maravilhas de Deus operadas ao longo da história da salvação, conduz de novo o homem para a celebração dos seus mistérios. Tal escuta, contudo, nada tem de uma atitude meramente passiva. Trata-se de um escutar para pôr em prática (Lv 20,22; Dt 6,4.17; 19,8-9). Essa é a condição para se entrar no "repouso divino".

Quem escuta a Palavra de Deus e a põe em prática; quem se apresenta diante d'Ele no culto com o intuito de escutá-lo para pôr em prática seus estatutos e normas, esse pode manter acesa a esperança de entrar no repouso definitivo, e de ouvir, no último dia, não a palavra severa, mas a boa palavra: "Vinde, benditos de meu Pai, recebei por herança o Reino preparado para vós desde a fundação do mundo" (Mt 25,34).

Referências bibliográficas

ACKROYD, P. R.; BERGMAN, J.; VON SODEN, W. יָד. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). *Theological Dictionary of the Old Testament.* Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 1986. p. 393-420. v. V.

AGOSTINHO, S. *Comentário aos Salmos* (*Enarrationes in Psalmos*) Salmos 51-100. Coleção Patrística, 9/2. São Paulo: Paulus, 1997. v. 2.

ALONSO SCHÖKEL, L. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, São Paulo: Paulus, 1997.

ALONSO SCHÖKEL, L. *Salmos II (Salmos 73-150), tradução, introdução e comentário.* São Paulo: Paulus, 1998.

ALONSO SCHÖKEL, L. BÍBLIA do Peregrino. São Paulo: Paulus, 2002.

APARICIO, A. *Salmos 73-109.* Comentario a la nueva Biblia de Jerusalén Bilbao: Desclée de Brouwer, 2008.

AP-THOMAS, D. R. Notes on some Terms Relating to Prayer. *Vetus Testamentum,* v. 6, n. 3, p. 224-241, jul. 1956.

BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette, 2000. p. 1670.

CHILDS, B. S. *Teología Bíblica del Antiguo y del Nuevo Testamento.* Salamanca: Ediciones Sígueme, 2011.

DAVIES, G. H. Psalm 95. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft,* v. 85, n. 2, p. 183-195, jan. 1973.

EISING, H.; FABRY, H.-J. כָּרַע. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). *Theological Dictionary of the Old Testament.* Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 1995. p. 336-339. v. VII.

ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia.* 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

ENNS, P. E. Creation and Recreation: Psalm 95 and its Interpretation in Hebrews 3:1 – 4:13. *The Westminster Theological Journal,* v. 55, n. 2, p. 255-280, 1993.

FABRIS, R. *As Cartas de Paulo.* São Paulo: Loyola, 1992. v. III.

FICKER, R. רנן. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Eds.). *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978. p. 983-989. v. II.

GERSTENBERGER, E. S. *Psalms, Part 2 and Lamentations.* Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing, 2001.

GIRARD, M. Analyse Structurelle du Psaume 95. *Science et Esprit,* v. 33, n. 2, p. 179-189, 1981.

GIUNTOLI, F. *Genesi 1-11:* Introduzione, traduzione e commento. Milano: San Paolo, 2013.

GONZAGA, W. A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia. In: FERNANDES, L. A.; MAZZAROLO, I.; LIMA, M. L. C. (orgs.). *Exegese, teologia e pastoral: relações, tensões e desafios*. Santo André (SP): Academia Cristã do Rio de Janeiro; Rio de Janeiro: PUC – RIO, 2015, p. 201-235.

GONZAGA, W. O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Semítica. *ReBiblica*, v. 1, n. 2, p. 155-170, jul.-dez. 2018.

GREEVEN, H.; HERMANN, J. εὔχομαι, εὐχή, προσεύχομαι, προσευχή. In: KITTEL, G. (Ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2006. p. 775-806. v. II.

GRUBER, M. I. *Rashi's Commentary on Psalms.* Leiden: Brill, 2004.

HARMANN, A. *Salmos.* São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2011.

HESCHEL, A. J. *O Schabat.* São Paulo: Perspectiva, 2004.

ILLMAN, K.-J. פָּעַל. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). *Theological Dictionary of the Old Testament.* Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 2003. p. 38-44. v. XII.

JOÜON, P.; MURAOKA, T. *A Grammar of Biblical Hebrew.* Roma: Gregorian & Biblical Press, 2009.

KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament.* Leiden: Brill, 2001. v. I.

KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament.* Leiden: Brill, 2001. v. II

KRAUS, H-J. *Los Salmos*. Sal 60-150. v. II. Salamanca: Síguime, 1995.

KRONHOLM, T. קָדַם. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). *Theological Dictionary of the Old Testament.* Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 2003. p. 511-515 v. XII.

LISOWSKY, G. *Konkordanz zum Hebräischen Altes Testament.* Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

MARE, W. H. King and Kingship. In: FREEDMAN, D. N. (Ed.). *The Anchor Bible Dictionary.* New York: Doubleday, 1992. p. 40-49. v. IV.

MASSOUH, S. Psalm 95. *Trinity Journal,* v. 4, p. 84-88, 1983.

MAYER, G.; BERGMAN, J.; VON SODEN, W. ידה. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). *Theological Dictionary of the Old Testament.* Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 1986. p. 427-443. v. V.

MAYS, J. L. *Salmi*. Torino: Claudiana, 2010.

MEYNET, R. A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia. *Brotéria* 137, p. 391-408, 1993.

MEYNET, R. I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica, *Gregorianum,* v. 77, n.3, p. 403-436, 1996.

MEYNET, R. Aujourd'hui si vous écoutiez sa parole! Analyse rhétorique du psaume 95. *Revue Théologique de Louvain,* n. 47, p. 475-494, 2016.

MEYNET, R. La retorica biblica. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 65, p. 431-468, mai./ago.2020.

MEYNET, *R. Le Psautier. Quatriéme livre (Ps 90-106).* Leuven-Paris-Bristol, CT: Peeters, 2020.

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

NEL, P. J. מלך. In: VANGEMEREN, W. A. *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento.* São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2011. p. 955-963. v. II.

ODEN, T.C.; EDWARDS, M. J. (eds.). Salmos 51-150. La Biblia Comentada por los Padres de la Iglesia. Antiguo Testamento, 9, Madrid: Ciudad Nueva, 2017.

PAULO VI, PP. *Instrução Geral sobre a Liturgia das Horas.* 3.ed. São Paulo: Paulus, 2004.

PREUSS, H. D. אֱלִיל. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). *Theological Dictionary of the Old Testament.* Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 1974. p. 285-287. v. I.

PRINSLOO, W. S. Psalm 95: If Only You Will Listen to His Voice! In: CARROLL, M. D.; CLINES, D. J. A.; DAVIES, Ph. R. (Eds.). *The Bible in Human Society:* Essays in Honour of John Rogerson. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995. p. 393-410.

RAHLFS, A.; HANHART, R. (Eds.). *Septuaginta.* Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 2006.

RAVASI, G. *Libro dei Salmi (51-100):* Commento e Attualizzazione. Bologna: Dehoniane, 1985. v. II.

ROSS, A. P. *A Commentary on the Psalms.* Grand Rapids, MI: Kregel, 2016. v. III.

SIQUEIRA, F. S. *A crítica profética ao culto do Segundo Templo.* Rio de Janeiro: Letra Capital, 2021.

SMYTH, D. B. Psalm 95: the 'Today' Clause. *The Downside Review,* v. 128, n. 453, p. 284-294, oct. 2010.

SOGGIN, J. A. מֶלֶךְ. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Eds.). *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978. p. 1237-1252. v. I.

STÄHLI, H.-P. חוה. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Eds.). *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978. p. 740-744. v. I.

STOLZ, F. לֵב. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Eds.). *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978. p. 1176-1185. v. I.

TATE, M. E. *Psalms 51-100*, Word Biblical Comentary, v. 20. Dallas; Texas: Word Books; Publisher, 1990.

TOAFF, A. *Kabalat Shabbath:* Inni per accogliere il sabato. In: BIANCHI, E. et al. *Il Sabato:* nella Tradizione Ebraica. Brescia: Morcelliana, 1991. p. 85-91.

TUCKER, W. D. Psalm 95: Text, Context, and Intertext. *Biblica,* v. 81, n. 4, p. 533-541, 2000.

VAN DER WOUDE, A. S. פָּנִים. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Eds.). *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985. p. 548-582. v. II.

WEBER, R.; GRYSON, R. (Ed.). *Biblia Sacra Iuxta Vulgata Versionem.* 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

WEISER, A. *Os Salmos*. São Paulo: Paulus, 1994.

WESTERMANN, C. ידה. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Eds.). *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978. p. 931-942. v. I.

Capítulo VIII

O Rei-Sacerdote: O Salmo 110 sob a perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica

Waldecir Gonzaga[1]
Ygor Almeida de Carvalho Silva[2]

Introdução

Desde o início da história do cristianismo, o Sl 110 (109: LXX) tem sido explorado exaustivamente pelos intérpretes bíblicos, cuja maioria enxerga nele um salmo messiânico, apontando, na cosmovisão cristã, para Jesus Cristo. Os apóstolos, os Padres da Igreja, os teólogos escolásticos, os reformadores, e não poucos exegetas modernos e contemporâneos chegaram a esta mesma conclusão, ainda que algumas aplicações de natureza mais dogmática ou pastoral variem.

Não é de se admirar que o Sl 110 seja o texto do AT mais citado no NT[3], inclusive no *corpus paulinum*[4]. E uma interpretação messiânica do Sl 110 não se limita apenas aos círculos cristãos: mesmo entre os judeus houve esta concepção, como pode ser conferido pelo florilégio da caverna 4 de Qumran. Os documentos coletados, catalogados e analisados pelas buscas arqueológicas, revelam que aquela comunidade que viveu nas proximidades do Mar Morto entre os séculos III a.C. e I d.C., possuía grande interesse nesse salmo e o entendia como uma profecia acerca do Messias vindouro, que seria um Rei e Sacerdote[5].

Na liturgia católica das horas, o Sl 110, o *Dixit Dominus* da Vulgata Latina, encontra-se no contexto das Vésperas[6]. Por causa disto, de todo o Saltério, sua letra é a que mais tem recebido melodias de compositores religiosos[7]. Ali o salmista "derramou, em poucas palavras, um verdadeiro 'dilúvio de literatura'"[8]. Segundo

---

1 Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma, Itália. Pós-doutorado sobre o Cânon Bíblico, pela FAJE, Belo Horizonte, Brasil. Diretor e Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Criador e líder do Grupo de Pesquisa de Análise Retórica Bíblica Semítica, constante no Diretório do CNPq. E-mail: <waldecir@hotmail.com e waldecir@puc-rio.br>. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/9171678019364477 e ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-5929-382X

2 Bacharel em Teologia e especialista na área pastoral pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo. Mestre em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. E-mail: <ygor.adv@hotmail.com e ygor.almeida@adventistas.org>. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/9348984474379155 e ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-3405-0394

3 ZENGER, E., Psalm 110, p. 155; PERSUAD, A. J. E., Praying the Language of Enmity in the Psalter, p. 25.

4 DEL PÁRAMO, S., Las citas de los Salmos en S. Pablo, p. 231; GONZAGA, W.; SILVEIRA, R. G., *O uso de citações e alusões de salmos nos escritos paulinos*, p. 256.

5 ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 119; KRAUS, H.-J., Los Salmos, v. 2, p. 521.

6 RAVASI, G., Il Libro del Salmi, p. 257; APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 107-150, p. 56.

7 RAVASI, G., Il Libro del Salmi, p. 257-258.

8 RAVASI, G., Il Libro del Salmi, p. 258.

Ravasi, o "salmo em si, seu texto, seu tema, sua interpretação geral, seus detalhes, a figura do rei protagonista, a introdução a Melquisedec, seu messianismo imposto ou real, são todos capítulos de um interesse exegético ilimitado."[9]

O Sl 110 faz parte do quinto livro do Saltério (Sl 107-150)[10]. Em termos de gênero, este salmo pertence à categoria dos hinos ou salmos de louvor[11], figurando no gênero específico dos salmos reais, juntamente com os Sl 2; 18; 20; 21; 45; 72; 89; 101; 132; 144; 145[12].

Muitos são os debates entre os acadêmicos com respeito à autoria e, principalmente, quanto à datação da composição do Sl 110. As três posições mais conhecidas são:

A) Uma datação que aponta para o período Macabeu-Asmoneu, e lê o Sl 110 com o horizonte de 1Mc 14,41, como uma legitimação do chefe nacional e sumo sacerdote Simão (143-135 a.C.), ou até mesmo associa o salmo à sua investidura em 140 a.C[13]. Os que defendem esta posição veem uma relação entre o Sl 110 e Eclo 50, que canta com entusiasmo as realizações de Simão, inclusive suas obras de construção. Durante o período dos Asmoneus, este sumo sacerdote governou com amplos poderes, nomeando, inclusive, seu filho como chefe do exército (1Mc 13–14)[14]. Acontece que a ideia de uma monarquia real judaica não está presente em 1Mc 14,41 – Simão é empossado como um tipo de chefe de governo e líder religioso nacional, mas não como um rei[15]. O Sl 110 fica muito amplo para este sumo sacerdote[16]. "O espírito bélico do salmo adapta-se bem as gestas dos Macabeus; mas, se temos que julgar pelo texto hebraico do Eclesiástico, o estilo do salmo está a muita distância."[17] Não obstante, a declaração do Sl 110,4 "não atribui realeza a um sacerdote, mas sacerdócio a um rei"[18]. Além disso, não é lógico atribuir uma origem macabeia a um cântico que faz menção a Davi, pois os Macabeus, além de não pertencerem à linhagem de Davi, a desprezavam, e isto se constituía num dos argumentos principais para aqueles que os consideravam como governantes ilegítimos (SlSal 17,4-6;

9 RAVASI, G., Il Libro del Salmi, p. 259.
10 WEISER, A., Os Salmos, p. 11.
11 WEISER, A., Os Salmos, p. 33, 41; STADELMANN, L. I. J., Os Salmos da Bíblia, p. 17.
12 GUNKEL, H., Introducción a Los Salmos, p. 112, 161, 174-177, 179; DAHOOD, M., Psalms III, p. xxxviii; ZENGER, E., Psalm 110, p. 146; ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos II, p. 1352-1353; KRAUS, H.-J., Los Salmos, v. 2, p. 509; WEISER, A., Os Salmos, p. 33, 41; STADELMANN, L. I. J., Os Salmos da Bíblia, p. 17; APARICIO RODRÍGUEZ, A. A., Salmos 107-150, p. 48; PERSUAD, A. J. E., Praying the Language of Enmity in the Psalter, p. 25; ARAÚJO, G. S., O Sacerdote-Rei do Salmo 110, p. 96; CHAMPLIN, R. N., Salmos, p. 2412; DE VAUX, R., Instituições de Israel no Antigo Testamento, p. 138, 143; ROUTLEDGE, R., Psalm 110, Melchizedek and David, p. 1.
13 ZENGER, E., Psalm 110, p. 146.
14 ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos II, p. 1354.
15 JEFFERSON, H. G., Is Psalm 110 Canaanite?, p. 152.
16 ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos II, p. 1354.
17 ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos II, p. 1355.
18 GUNKEL, H., Introducción a Los Salmos, p. 188.

18,5-8)[19]. E, finalmente, a forma livre como Deus é denominado no salmo não se encaixa no judaísmo do séc. II a.C[20]. Por estas razões, hoje em dia, esta proposição já está quase superada ou olvidada[21].

B) Outra posição, aceita por parte dos estudiosos da atualidade, é a que avalia o Sl 110 como um texto programático da primeira expectativa pós-exílica de uma restauração de Israel em que os motivos da teologia real pré-exílica são retomados e associados ao tema do sacerdócio. Para eles, o Sl 110 expressa uma esperança messiânica pós-exílica[22]. Estes teólogos discordam dos mais conservadores, ponderando que o discurso atribuído a Davi no Sl 110 é um tanto diferente daquele que se costuma ler nos saltérios davídicos 3-41 e 51-72. Difere um pouco também dos textos dos Sl 101 e 103 (atribuídos a Davi) e dos próprios dois (Sl 108 e 109) que o antecedem nessa trilogia davídica (Sl 108-110). No Sl 110, a fala se distingue daquele modelo de oração do rei, com referências à sua história de vida, como constam nos dois livros de Samuel e no primeiro livro dos Reis. Não se vê, no Sl 110, o rei que apresenta o seu programa de governo e interpreta o mundo e sua história[23]. O Davi do Sl 110 profetiza a vitória do seu povo e um Rei que se assentaria no trono de Deus.

C) No entanto, um número considerável de especialistas discorda das duas primeiras datações, pós-exílicas. Para eles, o período de composição do Sl 110 deve ser o mais antigo da monarquia pré-exílica[24]. Nesta pesquisa adota-se esta posição, pelos seguintes motivos: a) Enquanto que os outros salmos apresentam, em média, um *background* 46% ugarítico e cananeu, os Sl 29; 93; 110 contêm paralelos com o ugarítico e o cananeu em 71% do seu texto[25]; b) seria mais im-

---

19 GUNKEL, H., Introducción a Los Salmos, p. 188; JEFFERSON, H. G., Is Psalm 110 Canaanite?, p. 152. Uma vez que os Asmoneus afirmavam pertencer à linhagem de Levi, seria desnecessário, improvável e até mesmo contraproducente para eles produzirem um texto que tratasse de um sacerdócio real da descendência de Davi (ROUTLEDGE, R., Psalm 110, Melchizedek and David, p. 3-4).

20 HARDY JR., E. R., The Date of the Psalm 110, p. 385, 387; JEFFERSON, H. G., Is Psalm 110 Canaanite?, p. 152.

21 KRAUS, H.-J., Los Salmos, v. 2, p. 510.

22 ZENGER, E., Psalm 110, p. 146, 149, 155.

23 ZENGER, E., Psalm 110, p. 150.

24 ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 114; KRAUS, H.-J., Los Salmos, v. 2, p. 511; NICHOL, F. D., Salmos, p. 987; STADELMANN, L. I. J., Os Salmos da Bíblia, p. 544; RAVASI, G., Il Libro del Salmi, p. 264; EMADI, M. H., The Royal Priest, p. 110-111; HARDY JR., E. R., The Date of the Psalm 110, p. 385; DAVIS, B. C., Is The Psalm 110 a Messianic Psalm?, p. 160-161; JEFFERSON, H. G., Is Psalm 110 Canaanite?, p. 152-153, 156; BOOIJ, T., Psalm CX, p. 405-407; COPPENS, J., La Portée Messianique du Psaume CX, p. 17-18; ARAÚJO, G. S., O Sacerdote-Rei do Salmo 110, p. 97-98; SCHWANTES, M., O Rei-Messias em Jerusalém, p. 26.

25 RAVASI, G., Il Libro del Salmi, p. 265; NICHOL, F. D., Salmos, p. 987. Jefferson e Coppens concordam com Ravasi e Nichol sobre a porcentagem ugarítica e cananeia dos Sl 29; 93; 110; mas, em seu cálculo, em média, os demais salmos carregam 51% do ugarítico e cananeu, em vez dos 46% de Ravasi e Nichol (JEFFERSON, H. G., Is Psalm 110 Canaanite?, p. 153; COPPENS, J., La Portée Messianique du Psaume CX, p. 17). Elementos ugaríticos no Sl 110: o uso do verbo מָחַץ ("esmagar", v.6c); a imagem dos inimigos servindo como um estrado para os pés do Rei (v.1d); o lugar do monarca à direita da divindade (v.1c); além das figuras que também aparecem na mitologia ugarítica: שָׁחַר ("alvorecer", v.3b) e רָסָם ("orvalho", v.3b) (COPPENS, J., La Portée Messianique du Psaume CX, p. 17). Além disso, os textos classificados pela crítica histórica da Bíblia como mais antigos revelam mais contato com a literatura ugarítica, como: o Cântico de Débora, a literatura profética inicial e as bênçãos patriarcais (COPPENS, J., La Portée Messianique du Psaume CX, p. 18).

provável o salmo ser situado numa época posterior à monarquia pré-exílica, porque dificilmente um escriba do exílio ou pós-exílio faria referência a um tema tradicional da Jerusalém pré-israelita (Melquisedeque – v.4)[26]; c) o Sl 110 aborda temas que envolviam o rei de Israel e, após a divisão do reino, o rei de Judá, no abraço das massas populares – eles expressam muito da alta teologia da monarquia judaica[27].

Chamam a atenção ainda alguns outros dados adicionais. Como bem lembra Kidner, "nenhum outro salmo tem sua autoria tão enfaticamente confirmada noutras partes da Escritura"[28] como o Sl 110, inclusive nos lábios de Jesus e de Pedro, usando-a eles como base de sua argumentação (Mt 22,43-45; Mc 12,36-37; Lc 20,42-44; At 2,34-35). Em realidade, este entendimento já era antigo, desde a caracterização redacional dos blocos dos salmos davídicos (Sl 3–41; 51–72; 108–110), em seus títulos ou introduções, como "as orações de Davi, filho de Jessé" (Sl 72,20)[29]. Vale ressaltar que, embora a expressão לְדָוִד ("de Davi" – passível de outros significados e da possibilidade de ter sido acrescentada posteriormente[30]) não prove necessariamente a autoria davídica, a menção a Davi revela claramente que o Sl 110 foi intencionado para ser lido à luz da história e das tradições concernentes à vida de Davi[31]. Além disso, não há fundamentação suficiente para se descartar a autoria davídica[32]. Mais ainda, a tradição sempre foi mais favorável à autoria davídica ou o teve sempre em atribuição a Davi.

A metodologia adotada para este ensaio é: a) introdução; b) Análise Retórica Bíblica Semítica do Sl 110; c) comentário exegético; d) o uso do Sl 110 no NT e na Patrística; e) considerações finais. Com isso, espera-se colher um pouco da beleza deste poema, escrito em poucas palavras na língua hebraica[33].

1. Análise Retórica Bíblica Semítica do Sl 110

A presente pesquisa faz uma exegese do Sl 110, lançando mão do Método da Análise Retórica Bíblica Semítica[34], conforme desenvolvido por Roland Mey-

26 KRAUS, H.-J., Los Salmos, v. 2, p. 511.
27 ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 118.
28 KIDNER, D., Salmos 73-150, p. 407.
29 ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 119.
30 CHAMPLIN, R. N., Salmos, p. 2412.
31 EMADI, M. H., The Royal Priest, p. 110. Ver também DAVIS, B. C., Is The Psalm 110 a Messianic Psalm?, p. 161.
32 ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 114; CHAMPLIN, R. N., Salmos, p. 2412.
33 MONTI, L., Salmi: preghiera e vita, p. 1242; MEYNET, R., Le Psautier: cinquième livre (Ps 107-150), p. 61.
34 Este texto é parte da parceria nos estudos, discussões e reflexões realizados mensalmente na PUC-Rio, nas atividades do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, constante no CNPq, sob a liderança do Prof. Dr. Waldecir Gonzaga.

net[35]. Este método possibilita ao texto bíblico "ser melhor visto em sua tessitura, com sua temática, aspectos linguísticos e teológicos"[36]. Como outros métodos, ele serve como uma chave que oferece condições para se interpretar os textos sagrados, tanto do AT quanto do NT. Seu uso é um ganho para se fazer um estudo da estrutura do texto[37]. Uma "Análise Retórica pode nos ajudar a melhor compreender a lógica seguida pelo salmista"[38]. É um método que pode ser aplicado a versículos individualmente, a trechos, perícopes e a livros inteiros, como fez Gonzaga, ao aplicar a Análise Retórica Bíblica Semítica à Carta de Paulo aos Gálatas[39].

Dois critérios marcantes da Análise Retórica são: as figuras de composição e os frutos do método. As figuras de composição são: a) o membro – unidade mínima da organização retórica, que vem a ser um sintagma que compreende de dois a cinco termos numa unidade sintática[40]; b) o segmento – unidade imediatamente superior, composta de um a três membros (segmentos unimembro, bimembro ou trimembro)[41]; c) o trecho – formado de um até quatro segmentos[42]; d) a parte – compõe-se de um a três membros[43]; e) a perícope ou passagem – que é a primeira unidade separável, autônoma e mínima de leitura, constante de uma ou duas partes (exemplo: uma parábola, uma narrativa de milagre etc.)[44].

Os frutos da aplicação do Método da Análise Retórica Bíblica Semítica para a exegese escriturística são: a) delimitação das unidades literárias ou textuais, b) auxílio na interpretação da passagem e das unidades superiores, c) proporção de maior coerência à tradução, d) ajuda na tomada de decisões da crítica textual[45].

O principal objetivo da Análise Retórica é fazer com que o texto bíblico seja melhor entendido em sua profundidade[46]. A Retórica Bíblica é latente em diversas

35 Para maiores conhecimentos sobre o método, indica-se conferir alguns artigos do próprio autor, sobre o emprego do método, suas figuras e frutos na aplicação da análise de textos bíblicos: MEYNET, R., I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica, p. 403-436; MEYNET, R., La retorica biblica, p. 431-468.

36 GONZAGA, W.; FURGHESTTI, J. M., Exegese do Salmo 72 à Luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 332.

37 GONZAGA, W.; GONÇALVES, E. F., O Salmo 148 Analisado à Luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 8.

38 VIEGAS, S. A.; GONZAGA, W., Salmo 121: YHWH está sempre a me guardar! Por isso vou cantar!, p. 214.

39 GONZAGA, W. A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 9-41.

40 MEYNET, R., Rhetorical Analysis, p. 201.

41 O segmento bimembro (duas linhas) normalmente conta com simetria paralela ou paralelismo (Lc 6,28-30.37-38b) (MEYNET, R., Rhetorical Analysis, p. 202-203), ou com simetria cruzada, também chamada quiasmo (Dt 33,9; Sl 126,5; Ct 6,3; Lc 19,38; 23,35) (MEYNET, R., Rhetorical Analysis, p. 204-205). O segmento trimembro (três linhas: Ex 20,4; Pv 3,33; Sl 96,1-2; Am 2,15; Lc 1,32-33) pode ter relação entre si ou não. Pode ser do tipo abc, abb', aa'b, abc-a'b'c', abc-c'b'a' ou aa'-bb'-cc' (MEYNET, R., Rhetorical Analysis, p. 224-228).

42 MEYNET, R., Rhetorical Analysis, p. 229-231.

43 MEYNET, R., Rhetorical Analysis, p. 246-258.

44 MEYNET, R., Rhetorical Analysis, p. 259-270. Sobre as figuras de composição da Retórica Bíblica, ver também: MEYNET, R., La Retorica Biblica, p. 434-438; GONZAGA, W.; BELÉM, D. F., Salmo 24, p. 396.

45 MEYNET, R., Rhetorical Analysis, p. 316-350; GONZAGA, W.; FURGHESTTI, J. M., Exegese do Salmo 72 à Luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 332.

46 MEYNET, R., La Retorica Biblica, p. 448.

passagens, como o Sl 150[47], as Bem-Aventuranças (Mt 5,1-12) e o Pai Nosso (Mt 6,9-13). O Método da Análise Retórica é útil, não apenas para o estudo destes textos curtos, como também de perícopes maiores, como os "cânticos dos degraus" (Sl 120-134) e as "parábolas da misericórdia" (Lc 15)[48].

2.1. Segmentação e tradução com notas filológicas do Sl 110

A segmentação e a tradução de qualquer texto bíblico constituem-se em um desafio muito grande, pois trata-se de traduzir a Palavra de Deus, a partir de seu texto na língua original para uma outra língua moderna, que, no caso, é a língua portuguesa. Constitui-se em um verdadeiro exercício de percorrer os caminhos já trilhados pelo salmista, o qual registrou seu diálogo com Deus e que deixou sua experiência registrada no texto sagrado, o qual contém a revelação divina, sempre perene para todas as gerações. A fim de ajudar neste processo tão bonito de busca de fidelidade ao texto sagrado, muitas vezes, além das notas de crítica textual, é preciso recorrer a notas filológicas, deixando o diálogo sempre aberto a outras possibilidades de tradução. Elas revelam a beleza e a unidade temática do texto sagrado, com suas possibilidades, a depender inclusive da realidade de cada língua e comunidade de fé. Neste caso, todo o vocabulário empregado para a construção da poesia do Sl 110 revela a confiança do salmista nas mãos de Deus, como também acontece em outros salmos e textos bíblicos, seja do AT seja do NT. O próprio exercício para se segmentar e traduzir um texto bíblico, ajuda na crítica textual, na análise dos verbos e dos seus movimentos, nos campos semânticos e nos elementos retóricos, na estrutura do salmo, bem como em sua compreensão bíblico-teológico-pastoral.

Salmo de[49] Davi.	1a	לְדָוִד מִזְמוֹר
Oráculo[50] de YHWH ao meu Senhor:	1b	נְאֻם יְהוָה לַאדֹנִי

47 Um estudo sobre o emprego do Método da Análise Retórica Bíblica Semítica ao texto do Sl 150 foi realizado, em 2018, por GONZAGA, W., O Salmo 150 à Luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 155-170.

48 GONZAGA, W., O Salmo 150 à Luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 159-160.

49 Outras traduções possíveis da preposição לְ, além de "de", são: "para", "a", "concernente a", "em relação com", "com referência a", "pertencente a", "por causa de", "em favor de" (GESENIUS, W., A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, p. 510-518; DAVIDSON, B., The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon, p. 399). Ou seja, a expressão לְדָוִד מִזְמוֹר poderia ser traduzida também como "Salmo para Davi", "Salmo concernente a Davi", "Salmo pertencente a Davi" etc. Contudo, neste artigo optou-se por seguir Gesenius, Davidson, Stadelmann e Skinner, segundo os quais a expressão לְדָוִד מִזְמוֹר significa "Salmo de Davi" (GESENIUS, W., A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, p. 513; DAVIDSON, B., The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon, p. 399; STADELMANN, L. I. J., Os Salmos da Bíblia, p. 535, 537; SKINNER, J. L., The Historical Superscriptions of Davidic Psalms, p. 235-241). Semelhantemente, Dahood e Emadi versam a mesma fórmula como "Um Salmo de Davi" (DAHOOD, M., Psalms III, p. 112; EMADI, M. H., The Royal Priest, p. 97). Outros exemplos da preposição לְ com o valor equivalente ao genitivo na Bíblia Hebraica: 1Sm 16,18 (בֵּן לְיִשַׁי – "um filho de Jessé"); Sl 3,9 (לַיהוָה הַיְשׁוּעָה – "De YHWH é a salvação").

50 O substantivo masculino singular construto נְאֻם pode ser traduzido por "um oráculo de" ou "um pronunciamento de" (GESENIUS, W., A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, p. 610; DAVIDSON, B., The

“Senta-te à minha direita,	1c	שֵׁב לִימִינִי
até que eu ponha os teus inimigos (como) um estrado dos teus pés.”	1d	עַד־אָשִׁית אֹיְבֶיךָ הֲדֹם לְרַגְלֶיךָ:
O cetro de tua majestade enviará YHWH desde Sião,	2a	מַטֵּה־עֻזְּךָ יִשְׁלַח יְהוָה מִצִּיּוֹן
(logo) domina[51] entre[52] os teus inimigos.	2b	רְדֵה בְּקֶרֶב אֹיְבֶיךָ:
Teu povo será (como) ofertas voluntárias[53] no dia do teu poder, com ornamentos de santidade;	3a	עַמְּךָ נְדָבֹת בְּיוֹם חֵילֶךָ בֶּהַדְרֵי־קֹדֶשׁ
desde o ventre materno, desde o alvorecer[54], há em ti o orvalho da tua juventude.	3b	מֵרֶחֶם מִשְׁחַר לְךָ טַל יַלְדֻתֶיךָ:
Jurou YHWH	4a	נִשְׁבַּע יְהוָה
e não se arrependerá:	4b	וְלֹא יִנָּחֵם
“Tu és sacerdote para sempre, segundo a ordem de Melquisedec.”	4c	אַתָּה־כֹהֵן לְעוֹלָם עַל־דִּבְרָתִי מַלְכִּי־צֶדֶק:
O meu SENHOR está à tua direita,	5a	אֲדֹנָי עַל־יְמִינְךָ
(Ele) esmaga, no dia da sua ira, os reis.	5b	מָחַץ בְּיוֹם־אַפּוֹ מְלָכִים:
Julgue (Ele) entre as nações:	6a	יָדִין בַּגּוֹיִם
amontoa cadáveres,	6b	מָלֵא גְוִיּוֹת
esmaga o cabeça[55] da terra abundante[56].	6c	מָחַץ רֹאשׁ עַל־אֶרֶץ רַבָּה:
De uma torrente no caminho (Ele) beberá,	7a	מִנַּחַל בַּדֶּרֶךְ יִשְׁתֶּה
por isso[57] levantará a cabeça.	7b	עַל־כֵּן יָרִים רֹאשׁ:

Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon, p. 529; KRAUS, H.-J., Los Salmos, p. 512).

51 Além de “governar”, o verbo רדה também pode significar “pisar”, como em Jl 4,13 (HOLLADAY, W. L., Léxico Hebraico e Aramaico do Antigo Testamento, p. 474).

52 De acordo com Alonso Schöckel, quando o substantivo masculino singular קֶרֶב é precedido pela preposição בְּ, pode ser traduzido, dentre outras possibilidades, como “no meio de”, “em meio a”, “entre” ou até mesmo “no peito” (ALONSO SCHÖKEL, Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 591).

53 Tradução literal do substantivo feminino plural absoluto נְדָבֹת (ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 421). Esta tradução poder ser vista também em: MACLAREN, A., The Psalms, v. 3, p. 183, 187-188; KIDNER, D., Salmos 73-150, p. 409-410; FRANCISCO, E. F., Antigo Testamento Interlinear Hebraico-Português, v. 4, p. 167.

54 A palavra מִשְׁחָר é um *hápax legomenon* no AT. É formada pela união da preposição מִן (“desde”) com o substantivo masculino singular absoluto שַׁחַר, que significa “o alvorecer”, “aurora”, “manhã”, “estrela da manhã” (GESENIUS, W., A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, p. 1007; DAVIDSON, B., The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon, p. 709). Dentro desta conjuntura, a expressão מֵרֶחֶם מִשְׁחָר não poderia figurar como uma cadeia construta, e מִשְׁחָר (“desde o alvorecer”) tem a função sintática de adjunto adverbial de tempo, assim como מֵרֶחֶם (“desde o ventre materno”). Uma expressão após a outra seria para enfatizar a ideia de antiguidade.

55 O Rabino Shlomo Yitzhaki (1510-1571), conhecido como Rashi, também interpreta a expressão רֹאשׁ עַל־אֶרֶץ como se referindo ao chefe de alguma nação – “Ele esmagou o cabeça de um grande país” – e cita a construção parecida de Hab 3,13 – “o cabeça da casa perversa” (GRUBER, M. I. [Ed.], Rashi’s Commentary on Psalms, p. 647).

56 MACLAREN, A., The Psalms, v. 3, p. 183, 191-192; EMADI, M. H., The Royal Priest, p. 97.

57 De acordo com Alonso Schökel, a junção da preposição עַל com a partícula adverbial כֵּן resulta no sentido de “por isso” ou “por que” (ALONSO SCHÖKEL, כֵּן, p. 319).

2.2. Crítica Textual

Por se tratar de um capítulo de livro, com seu espaço limitado, a crítica textual não é feita sobre todas as variantes, mas sobre aquelas que poderiam realmente provocar uma diferença significativa no texto, e que contam com um número razoável de manuscritos de peso. Para esta crítica textual, lança-se mão do aparato crítico da Bíblia Hebraica Stuttgartensia (BHS). Procura-se respeitar os critérios externos e internos da crítica textual do AT.

Critérios externos: a) as fontes textuais têm pesos diferentes, b) o Texto Hebraico (TH) tem a preferência na maioria dos casos, c) o texto escolhido precisa estar amplamente atestado e d) os manuscritos (Mss.) mais antigos tendem a ser os de maior peso[58]. Critérios internos: a) a leitura mais difícil deve ser preferida, b) igualmente a leitura mais breve deve ser preferida, c) a mesma fórmula em textos paralelos pode evidenciar tentativa de harmonização e d) alterações podem ser percebidas quando feitas para se interpretar um texto[59]. Ademais, é sumamente importante ter presente que "os manuscritos devem ser pesados, não contados"[60].

2.2.1. רְדֵה (v.2b)

A Septuaginta (LXX) e o Targum trazem um *waw* consecutivo no início da raiz verbal רדה (וּר), e a Versão Siríaca o apresenta como um *weyiqtol* (וְיִרְדֶּה). As formas levemente mais longas e mais fáceis destas versões indicam, provavelmente, que se tratam de interpolações posteriores, com função explicativa, a fim de se demonstrar que o verbo aqui expressa uma consequência: "O cetro de tua majestade enviará YHWH desde Sião, (*logo*) *domina* / *dominarás* entre os teus inimigos".

2.2.2. עַמְּךָ נְדָבֹת (v.3a)

A LXX versa da seguinte maneira: μετὰ σοῦ ἡ ἀρχὴ ("contigo estará o principado"). Segundo o aparato crítico da BHS, isto seria a indicação de uma outra forma do texto hebraico, נָדַב ת עִמָּךְ ("contigo estará o principado").

A decisão não é tão simples, pois a variante tem que ver com os sinais vocálicos, e não com as consoantes. Todavia, do ponto de vista dos critérios externos, ela carece de qualquer testemunha em hebraico, e não está presente nas outras versões. Do ponto de vista interno, esta leitura também é a mais fácil e, portanto, a menos provável. Após um exame detalhado desta variante, considerando as

58 TOV, E. Textual Criticism of The Hebrew Bible, p. 298-302.
59 TOV, E. Textual Criticism of The Hebrew Bible, p. 298-310. Para a correta identificação dos sinais do aparato crítico, recorreu-se a FRANCISCO, E. F., Manual da Bíblia Hebraica, p. 1-41.
60 GONZAGA, W., "A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia", p. 222.

outras possibilidades, Ravasi prefere se manter fiel ao TH[61]. Allen também opta pelo TH, justificando que sua leitura é uma continuidade do viés militar do v.2[62]. Emadi concorda com Allen, e acrescenta que em Jz 5,2 a voluntariedade do povo de Israel para a guerra também é descrita pela raiz נדב[63]. Por estas razões, mantemos a leitura da BHS: "Teu povo será (como) ofertas voluntárias."

2.2.3. בְּהַרְרֵי־ (v.3a)

De acordo com o aparato crítico da BHS, provavelmente o termo בְּהַדְרֵי־ ("com ornamentos de") foi fixado para ser lido com os fragmentos dos códices hebraicos da Guenizá da sinagoga Ben Ezra, no Cairo (sécs. V-IX). Muitos Mss. hebraicos medievais, a versão grega de Símaco e a tradução latina que Jerônimo fez dos Salmos em hebraico trazem בְּהַרְרֵי ("nos montes da"). Barthélemy e Kraus entendem que esta segunda grafia é a correta[64].

Como há choque entre fontes hebraicas e ambas as leituras são difíceis, a escolha, neste caso, é complexa. Allen também adota a forma בְּהַרְרֵי־קֹדֶשׁ ("nos montes da santidade"), observando que: a) o plural de הֶדָרָה não é encontrado em nenhum outro lugar do AT; b) a forma similar הַר־קָדְשִׁי ("monte da minha santidade") consta no salmo real 2,6; e c) a expressão idêntica, "nos montes da santidade", aparece no cântico a Sião, Sl 87,1[65].

Esta leitura é a mais atraente, porque o Sl 110 tem vários paralelos com o Sl 2[66], chegando a ser chamado de "gêmeo" por seus muitos aspectos em comum[67]. Entretanto, conquanto esta leitura seja atraente, a maior parte da evidência manuscrita sustenta o Texto Massorético consonântico[68], e isto inclui: o restante da tradição hebraica, das versões gregas e os Targumim.

Em realidade, a expressão "ornamentos de santidade" parece evocar as "vestes de santidade" (בִּגְדֵי־קֹדֶשׁ) sacerdotais de Aarão (Ex 28,2). Conquanto a palavra usada seja diferente, a ideia pode ter ligação com a função sacerdotal do Rei, mencionada no v.4[69]. O próprio substantivo feminino construto no singular הַדְרַת ("ornamento de"), ligado ao substantivo masculino singular absoluto קֹדֶשׁ ("santidade"), aparece associado ao louvor a Deus em 1Cr 16,29; Sl 29,2; 96,9. Em 2Cr 20,21, os levitas vestem o הַדְרַת־קֹדֶשׁ ("ornamento de santidade") num contexto litúrgico-militar.

61 RAVASI, G., Il Libro del Salmi, p. 255, 267-270.
62 ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 110.
63 EMADI, M. H., The Royal Priest, p. 134-135.
64 BARTHÉLEMY, D., Critique Textuelle de l'Ancien Testament, Tome IV. Psaumes, p. 736; KRAUS, H.-J., Los Salmos, v. 2, p. 507.
65 ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 110.
66 MAYS, J. L., Salmi, p. 386; MEYNET, R., Le Psautier: cinquième livre (Ps 107-150), p. 64.
67 MONTI, L., Salmi: preghiera e vita, p. 1242.
68 EMADI, M. H., The Royal Priest, p. 136.
69 DAVIS, B. C., Is Palm 110 a Messianic Psalm?, p. 165.

Assim, confirmamos o texto da BHS: בֶּהַדְרֵי־קֹדֶשׁ ("com ornamentos de santidade"). No entanto, esta decisão reconhece as suas limitações, não pretende ser conclusiva, e mantém-se humildemente aberta à outra possibilidade.

2.2.4. מִשְׁחָר (v.3b)

Tanto o TH de Orígenes, quanto a LXX, como a versão grega de Teodocião e a Siríaca, indicam a grafia מִשַּׁחַר (em grego: πρὸ ἑωσφόρου ["antes da aurora"]). O sentido é parecido. Como a única testemunha hebraica que dá suporte a esta segunda leitura não é de muito peso, mantemos מִשְׁחָר ("desde o alvorecer").

O aparato crítico da BHS sinaliza que a escrita original provavelmente seria somente שַׁחַר ("o alvorecer"), e que a inserção da preposição מִן ("desde") seria um erro de ditografia do escriba, que teria confundido esta palavra com a anterior e repetiu o מִן de מֵרֶחֶם ("desde o ventre materno"). O curioso é que o mesmo aparato não apresenta qualquer manuscrito que traga a forma sem a preposição[70]. Por isso mantemos na tradução o valor do substantivo preposicionado: "desde o alvorecer".

2.2.5. לְךָ טַל (v.3b)

Esta construção não consta na LXX, que encerra a frase com a expressão ἐξεγέννησά σε ("eu te gerei"). Barthélemy sugere que a LXX suprimiu לְךָ טַל ("em ti há a fecundidade da") para facilitar a leitura[71]. De acordo com o aparato crítico da BHS e com Kraus, se incluirmos לְךָ טַל , seria melhor ler כְּטַל ("como o orvalho")[72]. Porém, tendo presente que Kraus concorda com a finalização "eu te gerei"[73], fica a dúvida: Qual o significado da expressão "eu te gerei como o orvalho?" Além disso, voltamos à mesma questão da variante anterior: Qual manuscrito traz esta forma? Não há qualquer referência. Daí mantermos a leitura "em ti há a fecundidade da [tua juventude]".

2.2.6. יַלְדֻתֶיךָ (v.3b)

Muitos Mss. hebraicos medievais, o TH de Orígenes, a LXX e a Versão Siríaca trazem a forma יְלִדְתִּיךָ ("eu te gerei"). A estrutura consonantal é a mesma, mas a vocalização é diferente, pois assim é o *qal qatal* 1ª pessoa comum plural

70 Coppens explica que o prefixo preposicional é encontrado tanto em Mss. hebraicos quanto gregos. Por isso, torna-se complicado dizer que esta partícula tenha sido adicionada ao texto a partir de um grupo de consoantes mais antigo e mais ou menos semelhante, corrompido durante a transmissão do texto (COPPENS, J., La Portée Messianique du Psaume CX, p. 10).

71 BARTHÉLEMY, D., Critique Textuelle de l'Ancien Testament, Tome IV. Psaumes, p. 736.

72 KRAUS, H.-J., Los Salmos, v. 2, p. 507. Coppens concorda também que a leitura mais adequada seria כְּטַל. De acordo com ele, o ל foi introduzido pelos massoretas deliberadamente para privar a expressão de seu significado primitivo (COPPENS, J., La Portée Messianique du Psaume CX, p. 13).

73 KRAUS, H.-J., Los Salmos, v. 2, p. 507.

do verbo ילד ("gerar"). Devido ao fato de a diferença na escrita limitar-se apenas à sinalização vocálica, e às diversas e pesadas testemunhas que existem a favor desta segunda leitura, a escolha torna-se complicada.

Mas, vale registrar que há outras duas ocorrências do substantivo feminino יַלְדוּת ("juventude") que reaparece, de forma inequívoca, em Ecl 11,9-10. Allen observa que o contexto não favorece muito a leitura de um verbo em primeira pessoa ali. YHWH fala em primeira pessoa nos vv.1 e 4, e sendo precedido por um enunciado. No v.2 fala-se de YHWH em 3ª pessoa[74]. Daí vem a dúvida: Como o v.3 seria um discurso em 1ª pessoa de YHWH, se este verso não traz um enunciado que demonstre isso, e se o contexto imediatamente anterior acabara de falar de YHWH em 3ª pessoa? Além disso, a expressão "eu te gerei" parece uma tentativa de harmonizar a fala de YHWH para o Rei-Messias do Sl 2,7 com o texto do Sl 110,3[75]. Por estes aspectos internos de encaixe no contexto imediato e de aparente tentativa de harmonização com o salmo real 2, preservamos a leitura da BHS: "tua juventude". Porém, há ainda espaço para amplo debate e ulteriores estudos sobre este ponto.

É interessante notar ainda que, em todas as menções ao "enunciado da adoção", que são feitas no NT, nenhuma delas recorre ao Sl 110,3, mas sempre ao Sl 2,7[76]. Isto é um indício de que o texto hebraico original do v.3 não fala no assunto de geração.

2.2.7. אֲדֹנָי (v.5a)

Os fragmentos dos códices hebraicos da Guenizá da Sinagoga Ben Ezra, no Cairo (sécs. V-IX), juntamente com muitos Mss. hebraicos medievais, versam o Tetragrama Sagrado (יהוה – YHWH) no lugar de אֲדֹנָי ("meu SENHOR"). Isto revela que parte da tradição judaica interpretava o "meu Senhor" ali como sendo o próprio YHWH. Do ponto de vista dos critérios internos, YHWH seria mais fácil por definir logo quem é o sujeito, e se harmoniza com o v.1. Por isso, parece mesmo ser uma leitura interpretativa. Daí, ficamos com a fórmula "meu Senhor", da BHS.

Todos estes e outros problemas de crítica textual deste salmo, especialmente as incongruências entre o TH e a LXX, reforçam o argumento apresentado na introdução quanto à antiguidade do texto, pois tantas e tamanhas confusões são muito mais prováveis de acontecer num texto mais antigo do que num mais recente[77].

3. Questões referentes à Sintaxe

74 ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 110-111.
75 ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 111. É importante ressaltar que no Sl 2,7 o verbo γεννάω ("gerar") está no perfeito (γεγέννηκά), e no Sl 110,3 ele está no aoristo (ἐξεγέννησά).
76 KRAUS, H.-J., Los Salmos, v. 2, p. 521.
77 HARDY JR., E. R., The Date of the Psalm 110, p. 386-387.

Para que o estudo da estrutura retórica de uma perícope seja consistente, é necessário que seja feita uma análise sintática correta. E isto é muito pertinente ao Sl 110, pois sua tradução é desafiadora; e um dos seus desafios, além das questões filológicas e de crítica textual, é justamente a sintaxe de algumas orações.

3.1. "(logo) domina entre os teus inimigos." (v.2b)

Na sintaxe hebraica, o imperativo "domina" (רְדֵה) aqui expressa uma certa consequência[78], como deixado explícito na LXX, no Targum e na Versão Siríaca – vistos na crítica textual – e conforme foi preservado por esta tradução. Neste caso, o valor da oração ficou sendo o de uma subordinada adverbial consecutiva. Outra possibilidade, dentro da mesma diretriz gramatical, seria traduzir a oração com sentido de finalidade[79] ou ainda de futuro[80]. Exemplo de tradução com valor final: "para que tu domines entre os teus inimigos" [81]. Com valor futuro: "dominarás entre os teus inimigos".

3.2. "Julgue (Ele) entre as nações" (v.6)

Na tradução do v.6 seguiu-se a conclusão da pesquisa de Niccacci, segundo a qual, geralmente, quando o verbo no *yiqtol* vem em primeiro lugar na oração, ele tem um valor volitivo[82]. Daí o verbo יָדִין ser assim traduzido: "Julgue (Ele)..."

3.3. Quem é o sujeito / quem são os sujeitos dos vv.5-7?

O sujeito de cada oração das três frases aqui é אֲדֹנָי ("meu SENHOR" – substantivo no plural de majestade), expressão muitas vezes aplicada a Deus nas Escrituras Hebraicas[83]. Acontece que, no v.1, o Rei-Sacerdote é chamado de אֲדֹנִי ("meu Senhor" – no singular). Daí surge a pergunta: Quem é o אֲדֹנָי? – YHWH ou o Rei-Sacerdote?

A solução para o problema é muito difícil e diversas são as opiniões. Aqui há grande debate entre os estudiosos. Rodríguez, Coppens e Allen entendem que o אֲדֹנָי, que pratica as ações nos vv.5-7, é o Rei-Sacerdote dos vv.1-4[84].

---

78 JUÖN, P.; MURAOKA, T., A Grammar of Biblical Hebrew, p. 355-356; ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 110. Ver Gn 42,18; Ex 14,16; Nm 4,19; 2Rs 5,13; 18,31; Is 45,22; Jr 6,16.

79 RAVASI, G., Il Libro del Salmi, p. 267. Ver Sl 128,5.

80 JUÖN, P.; MURAOKA, T., A Grammar of Biblical Hebrew, p. 350. Ver 2Rs 19,29.

81 ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 109.

82 NICCACCI, A., The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose, p. 76-78. Ver Ex 5,9.21; 12,8-10; 20,3-5.7-9.13-17; Dt 5,7-9.11-13.17-21; Js 1,16-17; Rt 1,8.9; 2,12; 1Sm 24,13; 2Sm 3,38. Outra evidência apontada por Niccacci para isto é o fato de que o valor de futuro no início de uma frase, na maioria das ocasiões, em vez de ser ocupado por um *weyyiqtol*, é ocupado por um *weqatal* (Ex 7,28), justamente porque o *weyyiqtol* no início teria um valor volitivo (NICCACCI, A., The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose, p. 78).

83 Gn 15,2.8; 18,27 etc.

84 APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 107-150, p. 54-56; COPPENS, J., La Portée Messianique du Psaume CX, p. 8; ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 117. Allen justifica sua posição pela proximidade do vocábulo אֲדֹנִי (v.1) com o vocábulo אֲדֹנָי (v.5), e o fato de o nome claramente usado para Deus no texto ser יהוה (vv.1.2.4)

Dahood afirma que o sujeito do verbo מָחַץ ("Ele esmaga", v.5b) seria YHWH[85]. MacLaren, Weiser, Kraus e Persuad entendem que YHWH é o sujeito dos vv.5-6, e que no v.7 o sujeito é o Rei[86]. Kidner é da opinião que o sujeito dos vv.5-7 é tanto YHWH quanto o seu Rei, ficando este último em primeiro plano no v.7[87].

Champlin, Harman e Emadi defendem que o אֲדֹנָי do v.5a é Deus, e que o sujeito das orações dos vv.5b-7b é o Rei-Messias[88]. Alonso Schökel e Carniti não descartam outras possibilidades, mas afirmam que a sintaxe pede que YHWH continue a ser o sujeito nos vv.5-6[89]. Ravasi trabalha com estas duas últimas possibilidades. Ele acredita tanto ser possível que o sujeito do v.5a seja YHWH, e que o dos vv.5b-7b seja o Rei[90]; quanto acredita ser possível que o sujeito de todas as orações dos vv.5-6 seja YHWH, ao qual seria atribuído diretamente todo o sucesso militar do seu general terreno[91]. Stadelmann também é da opinião de que o sujeito dos vv.5-6 seja o SENHOR, no caso, יהוה, dos vv.1b.4a; e que o sujeito do v.7 seria indeterminado, que ele versa como "Aquele que bebe da torrente"[92].

Nos vv.2-4, a 2ª pessoa do singular se refere ao Rei-Sacerdote, o que indica que a 2ª pessoa do singular do v.5a continua sendo o Rei-Sacerdote. Além disso, não é consistente sintaticamente conjecturar que o "Ele" dos vv.5-6 seria YHWH, e que o "Ele" do v.7 seria o Rei-Sacerdote, sem qualquer base no texto para isto. Pela sintaxe e por parte da tradição judaica, conforme já conferido na crítica textual, é coerente interpretar que o sujeito de todas as orações dos vv.5-7 seja YHWH, como fizeram Booij e Zenger[93].

Esta proximidade entre o Rei-Sacerdote e YHWH, a ponto de os dois quase se confundirem nesta poesia, bem como o uso da mesma forma consonantal אדני para ambos, serve para indicar a identificação e a intimidade que existe entre eles[94].

4. Proposta de uma estrutura do Salmo 110 à luz da ARBS

O exercício para se segmentar e traduzir, realizado anteriormente, com as notas filológicas e o estudo referente à sintaxe, ajuda a perceber os movimentos

(ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 117).

85 DAHOOD, M., Psalms III, p. 118.

86 MACLAREN, A., The Psalms, v. 3, p. 191-192; WEISER, A., Os Salmos, p. 539; KRAUS, H.-J., Los Salmos, v. 2, p. 517-519; PERSUAD, A. J. E., Praying the Language of Enmity in the Psalter, p. 30-31.

87 KIDNER, D., Salmos 73-150, p. 411-412.

88 CHAMPLIN, R. N., Salmos, p. 2413; HARMAN, A., Salmos, p. 382; EMADI, M. H., The Royal Priest, p. 156-157.

89 ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos II, p. 1358.

90 RAVASI, G., Il Libro del Salmi, p. 271.

91 RAVASI, G., Il Libro del Salmi, p. 271-273. Não parece ser crível, mesmo pela sintaxe da poesia hebraica bíblica, como alega Ravasi (RAVASI, G., Il Libro del Salmi, p. 271), conjecturar que o salmista poderia dar um salto do "Tu" para o "Ele", do v.5a para o v.5b, referindo-se à mesma pessoa, mediante o uso de um recurso estilístico. O escritor não traz qualquer exemplo dos Salmos, e nem qualquer referência de uma gramática hebraica ou ao menos de um manual de poesia hebraica bíblica para justificar a sua explicação.

92 STADELMANN, L. I. J., Os Salmos da Bíblia, p. 536-537, 543-544.

93 BOOIJ, T., Psalm CX, p. 403-405; ZENGER, E., Psalm 110, p. 153.

94 ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 117.

e os elementos retóricos na estrutura do Sl 110, trazido do hebraico (língua de saída) para o português (língua de chegada). Este é um trabalho que pode ser feito tanto no texto hebraico, como na tradução para o português. O fato de apresentar uma proposta de estrutura na língua portuguesa, como o fazemos aqui, facilita a leitura e compreensão inclusive aos não leitores do hebraico. A estrutura do Sl 110, aqui, é feita a partir dos princípios do Método da Análise Retórica Bíblica Semítica, de Meynet[95], pautando-se igualmente na presença da dupla ocorrência do oráculo divino: "Oráculo de YHWH" (v.1) e "Jurou YHWH" (v.4), que introduzem o discurso do salmista, como o faz também na literatura profética[96]. Segundo Meynet, podemos dividi-lo entre os vv. 1-3 e 4-7[97]:

v.1 Salmo	de Davi.	
ORÁCULO	de ***YHWH*** "Senta-te até que eu ponha (como) um estrado	ao meu ***Senhor***: à minha DIREITA, os teus ***inimigos*** dos teus *PÉS*."
v.2 O cetro enviará (logo) domina	de tua majestade ***YHWH*** ***entre*** os	 ***desde*** Sião, ***teus inimigos***.
v.3 O teu povo com ornamentos ***desde*** o alvorecer,	será (como) ofertas voluntárias de santidade; há em ti a fecundidade	NO DIA do teu poder, ***desde*** o ventre materno, da tua juventude.
v.4 JUROU "Tu segundo	***YHWH*** és SACERDOTE para sempre, a ordem	e não se arrependerá: de MELQUISEDEC."
v.5 O meu SENHOR (Ele) ***esmaga***, v.6 ***Julgue*** (Ele) (Ele) ***amontoa*** ***esmaga*** v.7 ***De*** uma torrente ***por isso***	está NO DIA da sua ira, ***entre*** ***cadáveres***, o *CABEÇA* no caminho levantará	à tua DIREITA, ***os reis***. ***as nações***, ***da terra abundante***. (Ele) beberá, a *CABEÇA*.

Tabela 1 – Análise Retórica do Sl 110 traduzido para o português

95 MEYNET, R., Trattato di Retorica Biblica (2008); MEYNET, R., Le Psautier: cinquième livre (Ps 107-150), p. 57-67.
96 MAYS, J. L., Salmi, p. 386.
97 MEYNET, R., Le Psautier: cinquième livre (Ps 107-150), p. 58-62.

Como já exposto, compreende-se que o Sl 110 está dividido em duas partes principais: vv.1-3 e vv.4-7[98], cada uma delas compostas por setenta e quatro sílabas[99], cada uma iniciada pelo seu oráculo divino (v.1 e v.4)[100] e contendo o Tetragrama Sagrado: YHWH[101]. Baseando-se nas análises sintática e retórica, este estudo sugere a seguinte estrutura para o texto:

I. YHWH ENTRONIZA O REI (vv.1-4)
   1. Um oráculo de YHWH (v.1)
      A. YHWH chama o Rei para se assentar à sua direita (v.1abc)
      B. YHWH promete ao Rei que porá os seus inimigos como um estrado dos seus pés (v.1d)
   2. YHWH confere ao Rei um direito de soberania (v.2)
      A. Envia para ele o cetro desde Sião (v.2a)
      B. Logo, o Rei pode dominar entre os seus inimigos (v.2b)
      3. A glória do Rei (v.3)
      A. Seu povo será como ofertas voluntárias diante da guerra (v.3a)
      B. Desde o princípio, o Rei possui a fecundidade da sua juventude (v.3b)

II. YHWH CONQUISTA A VITÓRIA PARA O REI (vv.4-7)
   1. A ordenação do Rei ao sacerdócio (v.4)
      A. YHWH faz um juramento irrevogável (v.4ab)
      B. YHWH ordena o Rei como Sacerdote segundo a ordem de Melquisedec (v.4c)
   2. YHWH guerreia a favor do Rei-Sacerdote (vv.5-6)
      A. YHWH se põe à direita do Rei-Sacerdote (v.5a)
      B. YHWH esmaga, no dia da sua ira, os reis (v.5b)
      C. YHWH julga entre as nações (v.6a)
      D. YHWH extermina a muitos na guerra (v.6b)
      E. YHWH esmaga o chefe de uma nação inimiga (v.6c)
   3. YHWH triunfa na guerra (v.7)

Mediante a Análise Retórica do Sl 110, alguns detalhes interessantes saltam aos olhos. O primeiro deles é o uso das preposições[102]. A preposição לְ ("para", "a", "de", "por") é predominante na primeira parte do salmo (vv.1.3a), constando cinco vezes na primeira parte e uma vez na segunda (v.4c). A partir da segunda

98 ZENGER, E., Psalm 110, p. 149; RAVASI, G., Il Libro del Salmi, p. 271-273; HARMAN, A., Salmos, p. 381.
99 DAHOOD, M., Psalms III, p. 113; EMADI, M. H., The Royal Priest, p. 101.
100 ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 111; WEISER, A., Os Salmos, p. 536-537; ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos II, p. 1358; APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 107-150, p. 50; ARAÚJO, G. S., O Sacerdote-Rei do Salmo 110, p. 97; HARMAN, A., Salmos, p. 381.
101 MAYS, J. L., Salmi, p. 386.
102 Infelizmente, não foi possível traduzir as mesmas preposições que se repetiam de forma idêntica, porque a leitura se tornaria incompreensível à língua de chegada.

metade do v.4 entra em cena uma preposição que até então não fora usada, עַל ("sobre", "contra", "junto a", "segundo", "conforme"), e ela se repete quatro vezes até o final (vv.4c.5a.6a.7b). A preposição בְּ ("em", "entre", "dentro", "com") aparece distribuída de forma igualitária no texto, constando três vezes na primeira parte (2b.3a[duas vezes]) e três vezes na segunda (5ab.6b).

Outro ponto é o Tetragrama Sagrado (YHWH), que aparece duas vezes na primeira parte do Salmo (1b.2a) e uma vez na segunda (v.4a). Na segunda parte (v.5a), surge o nome no plural de majestade אֲדֹנָי ("meu SENHOR"), cuja forma singular אֲדֹנִי ("meu Senhor") figurou logo no início da primeira parte (v.1b), imediatamente após o cabeçalho.

A noção de dominar os inimigos é muito viva no texto, tanto na primeira parte quanto na segunda. Isto pode ser percebido pelas ações que são praticadas no mesmo: a) YHWH porá os inimigos do Rei-Sacerdote como um estrado dos seus pés (v.1d); b) após YHWH enviar o seu cetro de majestade, o Rei-Sacerdote deverá dominar entre os seus inimigos (v.2b); e c) YHWH esmaga os reis adversários (vv.5b.6c).

Meynet chama a atenção para o fato de que o Sl 110 termina claramente com dois paralelos compostos por três membros cada um (vv.5b-6c // 6c-7b)[103]. Ele ressalta que há dois oráculos simétricos no texto, destacando-se em particular a correspondência entre os seus membros extremos[104]:

(Ele) esmaga, no dia da sua ira, os reis.	5b	מָחַץ בְּיוֹם־אַפּוֹ מְלָכִים:
Julgue (Ele) entre as nações,	6a	יָדִין בַּגּוֹיִם
amontoa cadáveres,	6b	מָלֵא גְוִיּוֹת
esmaga o cabeça da terra abundante.	6c	מָחַץ רֹאשׁ עַל־אֶרֶץ רַבָּה:
De uma torrente no caminho (Ele) bebe,	7a	מִנַּחַל בַּדֶּרֶךְ יִשְׁתֶּה
por isso levanta a cabeça.	7b	עַל־כֵּן יָרִים רֹאשׁ:

Tabela 2 – Dois paralelos de três membros entre os vv.5b-7b

Há um claro trocadilho com a palavra "cabeça" neste final do texto: YHWH esmaga o "cabeça" da terra abundante, numa demonstração de destruição total, e após a sua vitória, no caminho, bebe água da torrente e levanta a sua própria "cabeça", numa demonstração de triunfo total. Aliás, o Sl 110 carrega um teor escatológico (vv.1d.2.3a.5b.6.7), que, segundo Gunkel, é comum dos salmos reais de entronização[105]. Na verdade, no Livro de Salmos, e especialmente nestes salmos reais de entronização, YHWH figura como o régio Soberano de toda a Terra[106].

103 MEYNET, R., Le Psautier: cinquième livre (Ps 107-150), p. 57, 60.
104 MEYNET, R., Le Psautier: cinquième livre (Ps 107-150), p. 57.
105 GUNKEL, H., Introducción a Los Salmos, p. 115-116; MAYS, J. L., Salmi, p. 387. Ver Sl 2,8-9; 47,10; 96,13; 97,3-8; 98,9; 101,7-8.
106 GUNKEL, H., Introducción a Los Salmos, p. 115. Ver Sl 9,6-9.12.13; 47,3.4.6.9; 93,1.2; 96,10; 97,1.2; 98,1-8; 99,1.2.4.

Como já verificado no subtópico anterior, da Análise Sintática, e tornado ainda mais claro pela Análise Retórica, no Sl 110 a 2ª pessoa do singular sempre se refere ao Rei-Sacerdote. E, finalmente, o aspecto mais importante: a Análise Retórica da estrutura do texto torna evidente que YHWH é o grande protagonista do Sl 110. Ele é quem entroniza o Rei, enfrenta e derrota os inimigos deste, ordena-o ao sacerdócio, coloca-se ao seu lado e triunfa no final. Porém, é digno de nota que a imagem do Rei-Sacerdote não está obliterada no texto. Antes, ele é o corregente de YHWH, também derrota os inimigos com o poder que lhe foi conferido por YHWH, tem a devoção do seu povo e recebe um sacerdócio eterno.

5. Comentário Exegético do Sl 110

Este comentário está baseado na própria estrutura proposta no tópico anterior, fruto da Análise Retórica Bíblica Semítica. Ele se divide nos temas que se acham dispostos nessa estrutura. Cada subtópico da estrutura é explorado exegeticamente aqui como um tema do texto.

Ao contrário do que pensam muitos pesquisadores, no Sl 110 não se observa vestígio algum de uma "entronização de YHWH", de poemas que seriam cantados por ocasião do ano novo hebreu, como se observa nos Sl 47 e 93, e empregados no ato da entronização do rei em Jerusalém. Segundo Krauss, possivelmente segue-se um caminho equivocado quando se pretende ler, no Sl 110, o processo da entronização de YHWH[107].

O Sl 110, provavelmente, era entoado na cerimônia de entronização do rei (em nossa cultura chamamos "coroação"), no templo e/ou no palácio em Jerusalém[108]; ainda que o salmo não descreva todo o rito[109]. Acontece que os temas ali mencionados, tais como a armadura de Saul, eram perceptivelmente maiores que o recipiente,

> especialmente conforme a monarquia davídica ia usando-os e desgastando-os. Sem dúvida, cada rei recebia estes temas pela fé, e os legava ao seu sucessor na esperança de que a promessa divina do v.1 eventualmente se tornaria verdadeira. Com o eclipse da monarquia davídica, o salmo sobreviveu como expressão da fé no derradeiro cumprimento de Deus dos propósitos centrados no rei para Israel, e como uma contrapartida cúltica aos oráculos da monarquia

107 KRAUS, H.-J., Los Salmos, v. 2, p. 511.

108 ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 118; KRAUS, H.-J., Los Salmos, v. 2, p. 510; WEISER, A., Os Salmos, p. 537; APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 107-150, p. 48. Alonso Schökel e Carniti ressalvam cirurgicamente que esta "é uma suposição plausível, mas que não pode aduzir provas documentais." (ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos II, p. 1353). Ver também APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 107-150, p. 48. Nas Escrituras há dois relatos de entronização bastante detalhados, um relativo a Salomão (1Rs 1,32-48) e outro a Joás (2Rs 11,12-20). O ritual é tão semelhante nos dois casos que, provavelmente, "deve representar um costume geral, pelo menos no Reino de Judá. A cerimônia acontece em dois atos, o primeiro deles no santuário e o segundo no palácio real" (DE VAUX, R., Instituições de Israel no Antigo Testamento, p. 129).

109 KRAUS, H.-J., Los Salmos, v. 2, p. 512.

> nos livros proféticos. Como os outros salmos reais, ele se tornou, no Saltério canônico pós-exílico, uma testemunha da restauração da dinastia, garantida por Deus "para sempre", e assim uma testemunha da esperança messiânica de Israel[110].

O Sl 110 deve ter se tornado público em ocasiões e festas importantes, assim também como em conexão com algum serviço cúltico[111]. Na entronização do rei, o Sl 110 devia ser cantado pelo povo, com o profeta da corte ou talvez até o sumo sacerdote entoando as duas introduções (v.1b.4a)[112]; o mesmo devia ser feito na antiga liturgia do culto, com o dirigente do serviço de adoração, entoando estas introduções[113].

5.1. Um oráculo de YHWH (v.1)

A expressão "Oráculo de YHWH ao meu Senhor" (v.1b), provavelmente representa o pronunciamento de um profeta da corte ou de um profeta cúltico, que transmite as palavras divinas ao "seu senhor"[114]. Esta fraseologia pode ser atestada na profecia neo-assíria, quando um oráculo era proferido[115]. O "meu Senhor" seria o sucessor ao trono por ocasião da entronização[116].

MacLaren chama a atenção para o fato de que a expressão "meu Senhor" é um título respeitoso que costumeiramente se usava para se falar a um superior, mas não para se falar dele[117]. O autor conclui que, o emprego desta expressão, aqui, evidentemente implica em que o salmista considerava este personagem como seu rei[118]. "Ambos os mundos de imagens – o rei-sacerdote sentado no trono divino no santuário e a sujeição dos inimigos pelo rei na força de Deus – são

110 ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 118. De Vaux também explica que, nenhum daqueles reis que se sucederam no trono, correspondeu plenamente ao ideal apresentado pelo Sl 110. Mas no momento de sua entronização, a cada renovação da aliança davídica, se expressava a mesma esperança, com fé que um dia ela se concretizaria (DE VAUX, R., Instituições de Israel no Antigo Testamento, p. 138).

111 ZENGER, E., Psalm 110, p. 147; MACLAREN, A., The Psalms, v. 3, p. 185.

112 RAVASI, G., Il Libro del Salmi, p. 278; KRAUS, H.-J., Los Salmos, v. 2, p. 510; WEISER, A., Os Salmos, p. 536; APARICIO RODRÍGUEZ, A. A., Salmos 107-150, p. 49-50.

113 ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos II, p. 1356; APARICIO RODRÍGUEZ, A. A., Salmos 107-150, p. 49.

114 ZENGER, E., Psalm 110, p. 150; RAVASI, G., Il Libro del Salmi, p. 278; ROUTLEDGE, R., Psalm 110, Melchizedek and David, p. 1. A fórmula profética נְאֻם יְהוָה ("Oráculo de YHWH) pode ser vista, por exemplo, em Is 3,15; 14,22-23; 17,3.6; 19,4; 56,8; Zc 12,1; figurando, na maioria dos casos, no início da sentença. Harman argumenta que a expressão נְאֻם יְהוָה, apesar de ser rara nos Salmos, é muito comum entre os Profetas; podendo ser encontrada 175 vezes em Jeremias, 85 vezes em Ezequiel, 24 vezes em Isaías e 21 vezes em Amós (HARMAN, A., Salmos, p. 381).

115 ZENGER, E., Psalm 110, p. 150.

116 STADELMANN, L. I. J., Os Salmos da Bíblia, p. 537. O judaísmo rabínico medieval irá interpretar a expressão "meu Senhor" como uma referência a Abraão, pois assim ele é chamado pelos filhos de Het em Gn 23,6.11.15 (GRUBER, M. I. [Ed.], Rashi's Commentary on Psalms, p. 645).

117 MACLAREN, A., The Psalms, v. 3, p. 185.

118 MACLAREN, A., The Psalms, v. 3, p. 185.

encontrados juntos na arquitetura de um templo egípcio"[119]. Este edifício é o grande templo de Ramsés II (1279-1213 a.C.), em Abu Simbel. Em seu interior existe um nicho com o desenho destas quatro divindades assentadas, da direita para a esquerda, nesta ordem: Rá, Ramsés II, Amon e Ptah. Portanto, o Faraó Ramsés II está à direita do deus-sol Rá[120]. Também foi descoberto, em ugarítico, uma frase que descreve o assento à direita de Baal como uma posição privilegiada[121].

No AT, sentar-se à direita denotava ocupar uma posição de poder, autoridade, favor, honra ou até intimidade (Sl 45,10; 80,18 1Rs 2,19; Zc 3,1)[122]. Esta metáfora indicava que o governo do rei era autorizado por Deus, pensando ao rei davídico, eleito e ungido por YHWH[123]. O monarca terreno era reconhecido como um representante de YHWH, e o seu ofício como acontecendo em função da vontade divina[124]. Segundo a tradição do AT, o trono de Deus se acha no santuário (Is 6), mais especificamente, sobre a arca da aliança (1Sm 4,4; Jr 3,16-17). Portanto, o lugar à destra de YHWH é uma posição muito especial de dignidade – este rei de Israel pode se assentar à direita de Deus![125] "Esse singularíssimo posto de honra que ocupa o monarca entronizado, chegará a ser expresso mais tarde com as palavras de que o rei escolhido 'sentou-se no trono do reino de Yahweh sobre Israel'"[126] (1Cr 28,5; 29,23; 2Cr 9,8)[127].

Pode-se imaginar como que este linguajar pode ter impactado os cantores judeus em seu monoteísmo rígido[128], principalmente depois do exílio. Porém, isto não indicava, como em outras culturas do Antigo Oriente Próximo, que o rei era divino, pois esta concepção monárquica não se encontra em Israel[129]. "O soberano hebreu [...] é chamado a participar do programa divino, apesar da diferença do seu papel em relação ao de Deus"[130].

> Tanto em Israel como nos outros povos da antiguidade que tinham regimes monárquicos, o primeiro princípio da religião do estado era a relação especial

119 ZENGER, E., Psalm 110, p. 148.
120 ZENGER, E., Psalm 110, p. 149.
121 JEFFERSON, H. G., Is Psalm 110 Canaanite?, p. 154.
122 ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 115; ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos II, p. 1356; CHAMPLIN, R. N., Salmos, p. 2412; HARMAN, A., Salmos, p. 381; EMADI, M. H., The Royal Priest, p. 125; ARAÚJO, G. S., O Sacerdote-Rei do Salmo 110, p. 99; SCHWANTES, M., O Rei-Messias em Jerusalém, p. 27. Como no caso de Betsabeia, sentar-se à direita do soberano significava ter o seu ouvido (1Rs 2,19-22).
123 MAYS, J. L., Salmi, p. 387.
124 WEISER, A., Os Salmos, p. 536.
125 KRAUS, H.-J., Los Salmos, v. 2, p. 513.
126 KRAUS, H.-J., Los Salmos, v. 2, p. 513.
127 Em Sb 9,4 a sabedoria também se encontra no trono com Deus. De Vaux esclarece que o trono do rei se chamava de "o trono de YHWH" (1Cr 28,5; 29,23; 2Cr 9,8), porque YHWH era considerado como o verdadeiro Rei de Israel. Esse trono de YHWH tem como bases a justiça e o direito (Sl 89,15; 97,2); semelhantemente, o trono do rei também deveria ser fundado solidamente sobre a justiça e o direito (Sl 72,1-2; Pr 16,12; 25,5; 29,14; Is 9,6) (DE VAUX, R., Instituições de Israel no Antigo Testamento, p. 134).
128 MACLAREN, A., The Psalms, v. 3, p. 185.
129 APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 107-150, p. 51; SUTTON, L., The Dawn of the Dawns, p. 4.
130 RAVASI, G., Il Libro del Salmi, p. 279.

> do soberano com o Deus do povo. A corte cuida desta relação a fim de que a divindade proteja a grandeza do soberano, submetida a tantas ameaças[131].

Todavia, assentar-se no trono de YHWH implicava não meramente numa honra especial ou eleição, mas, como a iconografia egípcia, sumério-acadiana e neo-assíria confirmam, implicava numa verdadeira co-entronização do rei, que significava uma participação no exercício do próprio governo real da divindade[132]. A imagem de YHWH assentado em seu trono, nas Escrituras Sagradas, denota o exercício do seu governo universal, cósmico e real, bem como a sua posição como supremo Juiz (2Cr 18,18-22; Sl 93; 99; Is 6; Dn 7:9-14; Ap 4-5; 21-22)[133]. É a posição privilegiada de estar assentado à direita de YHWH que garante ao rei o cumprimento das promessas de vitória dos vv.1d-3a, bem como a realização da visão magnífica dos vv.5-7[134].

No AT, pôr o inimigo como um estrado para os pés era sinônimo de subjugá-lo completamente[135], bem como ilustração do reto exercício da justiça (Gn 3,15; Js 10,24-25; 1Rs 5,17; Sl 18,38-39; Is 51,22-23). A vitória sobre os inimigos é frequentemente prometida nos salmos reais (Sl 2,9; 21,9-10; 45,6)[136]. A ideia de Deus pôr os inimigos sob seus pés é aplicada a Davi em 1Rs 5,17[137]. A expressão "teus inimigos" (v.2b) pode ser uma referência às nações ímpias, aos reis e ao "cabeça da terra abundante" (vv.5b-6)[138].

É uma tradição comum, no Antigo Oriente Próximo, que ao rei, no dia de sua ascensão ao trono, se lhe prometesse a vitória e a derrota dos seus inimigos[139]. Além disso, pôr o inimigo como estrado dos pés era uma expressão corriqueira naquela região, para mostrar como os inimigos deveriam ser tratados. Tal qual para os israelitas, para eles, pôr os inimigos como um estrado dos pés também retratava completa sujeição[140].

> Descobertas arqueológicas do Antigo Oriente Próximo ilustram amplamente esta imagem literária. Do palácio de Senaquerib (705-681 a.C.) em Nínive vem um relevo mostrando Senaquerib, rei da Assíria, assentando em seu trono, enquanto o espólio da cidade de Laquis, próxima à Jerusalém na Palestina, passa diante dele. Há uma inscrição cuneiforme acima dele. No lado visível do trono, doze cativos estão gravados em três registros; dois registros sustentam

131 GUNKEL, H., Introducción a Los Salmos, p. 178.
132 ZENGER, E., Psalm 110, p. 150; KRAUS, H.-J., Los Salmos, v. 2, p. 513-514.
133 ZENGER, E., Psalm 110, p. 150.
134 COPPENS, J., La Portée Messianique du Psaume CX, p. 14.
135 MEYNET, R., Le Psautier: cinquième livre (Ps 107-150), p. 63.
136 ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 115.
137 ZENGER, E., Psalm 110, p. 151.
138 ARAÚJO, G. S., O Sacerdote-Rei do Salmo 110, p. 100; PERSUAD, A. J. E., Praying the Language of Enmity in the Psalter, p. 31.
139 KRAUS, H.-J., Los Salmos, v. 2, p. 513.
140 CHAMPLIN, R. N., Salmos, p. 2412.

> o trono, enquanto um sustenta o braço restante. Pelas suas barbas e vestuário, os prisioneiros sobre os quais Senaquerib está assentado podem ser identificados como os israelitas levados cativos durante o cerco de Laquis (c. 700 a.C.). [...] Nas Cartas de El Amarna (c. 1375), podem ser encontradas afirmações como estas: "Eis que eu sou um servo do rei, meu senhor, e o estrado dos seus pés" (141,39-40); e "Eu sou o pó dos seus pés" (195,5-10)[141].

No Egito, no estrado ou escabelo da múmia de Tutankamon, há representações de cativos estrangeiros, prostrados, com as mãos nas costas[142]. Numa tumba de cerca do ano 1400 a.C., encontrada no sítio arqueológico egípcio de Abd el Qurna, pode ser vista uma ilustração na qual o faraó se acha assentado em seu trono, e os seus inimigos, em número de nove (que representava a totalidade no Antigo Egito), embaixo dos seus pés. O símbolo de se ter os inimigos debaixo dos pés é um motivo, atestado iconograficamente, que enfatiza a sujeição e a escravização dos inimigos, e, por conseguinte, a proteção do reino do rei, para a proteção do povo governado por este soberano[143]. No Museu do Cairo podem ser vistas figuras talhadas ou pintadas de inimigos vencidos que estão no escabelo onde o rei apoia seus pés[144]. Alonso Schökel e Carniti afirmam que "em sentido realista, pôr o pé sobre o inimigo é rito de vitória"[145].

O motivo do "estrado dos pés" (v.1d) aparece bastante em conexão com o trono divino (Sl 99,5; 132,7; Lm 2,1; Is 66,1; 1Cr 28,2)[146]. É interessante ressaltar que, nestes textos, no estrado dos pés de YHWH não estão apenas os seus inimigos, mas o seu próprio povo, o templo e toda a Terra. A imagem de Deus assentado em seu trono e pondo os inimigos debaixo dos pés de seu Ungido, tem uma conexão com o Sl 47: no v.9 YHWH está assentado em seu trono e reinando sobre as nações, e no v.4 ele põe as nações embaixo dos pés de Israel[147].

5.2. YHWH confere ao Rei um direito de soberania (v.2)

Do v.1cd para os vv.2-4b, há uma mudança de quem fala: de YHWH – que estava se pronunciando na primeira pessoa – para o narrador – que volta a falar na terceira pessoa[148]. A declaração do v.2a implica em que o v.2b seja, ao mesmo tempo, uma promessa e uma garantia[149].

Os relatos da Bíblia Hebraica sobre entronização não falam de cetro; este não é uma insígnia exclusivamente real, não há uma palavra específica para ele e,

141 DAHOOD, M., Psalms III, p. 114.
142 DAHOOD, M., Psalms III, p. 114.
143 ZENGER, E., Psalm 110, p. 151.
144 ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos II, p. 1356.
145 ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos II, p. 1357.
146 ZENGER, E., Psalm 110, p. 151.
147 ZENGER, E., Psalm 110, p. 151.
148 ZENGER, E., Psalm 110, p. 151.
149 BOOIJ, T., Psalm CX, p. 397.

quando é levado pelo rei, parece significar o seu poder executivo (Sl 2,9; 110,2) e suas funções de juiz (Sl 45,7)[150]. No 45, um salmo real, o cetro é "de retidão", simbolizando a justiça do governo; aqui o cetro é "de majestade", afirmando o poder[151]. Aliás, desde aqueles tempos até os dias atuais o cetro é considerado como um símbolo de poder[152]. O cetro enviado por YHWH é um símbolo do poder dado por Deus[153]. E isto sinaliza um acesso deste Rei à onipotência divina[154]. A associação de cetro com assento real lembra o paralelismo similar contido numa inscrição fenícia do séc. X a.C.: "Que o cetro do teu governo seja despojado e o teu trono real estabelecido"[155]. Assim como o Sl 110, algumas outras passagens do AT de cunho profético também retratam este cetro do Rei vindouro ou messiânico, com o qual ele regeria as nações (Gn 49,10; Nm 24,17; Sl 2,8-9)[156].

Sião é um nome cananeu, portanto pré-israelita, que foi aproveitado pela poesia hebraica, embora com aplicação um tanto modificada. Só no Livro dos Salmos, encontra-se 38 vezes[157]. Segundo a história bíblica, a cidade jebuseia de Sião, após ser conquistada pelo Rei Davi, foi por ele chamada de "cidade de Davi" (2Sm 5,7.9; 1Cr 11,5.7; 2Cr 5,2). "Jerusalém logo se expandiu ao norte e incluiu o que se tornou o monte do templo, mas *Sião* ainda se aplicava à 'cidade de Davi' ao sul" (1Rs 8,1)[158]. Foi conhecida também como "a cidade de Deus" (Sl 87,2; Is 60,14), pois com o tempo, passou ser uma referência ao inabalável monte do templo (Sl 20,3; 125,1; Is 2,3; Mq 4,2), daí a designação de Sião como o "monte santo" (Sl 2,6; Jl 4,17)[159]. Posteriormente o termo passou a aplicar-se a toda a cidade de Jerusalém, com seus diversos montes (Sl 133,3). De fato, no paralelismo da poesia hebraica, Sião tornou-se sinônimo de Jerusalém[160]. Davis explica que Sião era vista como o lugar central do governo de YHWH sobre a Terra[161]; Champlin acrescenta um dado da teologia hebraica, de acordo com a qual cria-se que era de Sião que emanava a autoridade de YHWH sobre o povo, funcionando o local também como uma fonte de bênção[162]. De acordo com o AT,

150 DE VAUX, R., Instituições de Israel no Antigo Testamento, p. 131.
151 ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos II, p. 1357.
152 KRAUS, H.-J., Los Salmos, v. 2, p. 514.
153 MACLAREN, A., The Psalms, v. 3, p. 185.
154 MACLAREN, A., The Psalms, v. 3, p. 186.
155 DAHOOD, M., Psalms III, p. 115.
156 Entretanto, faz-se necessário ressaltar que a palavra empregada para "cetro" em Gn 49,10; Nm 24,17; Sl 2,9 (שֵׁבֶט) é sinônima, porém diferente da palavra empregada para "cetro" no Sl 110,2 (מַטֶּה). Ravasi observa que Nm 24,17-18 contém vários elementos paralelos em relação ao Sl 110: דֶּרֶךְ ("caminho" – v.7); מַטֶּה [sinônimo] ("cetro" – v.2); אֹיֵב ("inimigo" – v.2); מָחַץ ("abater" – v.6); רדה ("dominar" – v.2); חַיִל ("força" – v.3) (RAVASI, G., Il Libro del Salmi, p. 279).
157 VAN DEN BORN, A. (Ed.), Dicionário Enciclopédico da Bíblia, p. 1432.
158 CHAMPLIN, R. N., Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia, v.6, p. 201-202.
159 É interessante que em Is 66,20 Jerusalém também é chamada de "monte santo".
160 Sl 48,2-3.9.12-14; Is 2,3; 37,32; 40,9; Mq 3,12; 4,2; Zc 8,3 (CHAMPLIN, R. N., Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia, v.6, p. 202; VAN DEN BORN, A. [Ed.], Dicionário Enciclopédico da Bíblia, p. 1433).
161 DAVIS, B. C., Is The Psalm 110 a Messianic Psalm?, p. 164.
162 CHAMPLIN, R. N., Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia, v.6, p. 202.

YHWH tem uma preferência por este lugar (Sl 78,68 e 87,2), escolhendo-o para nele habitar[163]. Em Is 46,13 é dito que YHWH estabeleceu a sua salvação em Sião, provisão de glória para todo o Israel.

A expressão "domina entre os teus inimigos" (v.2b) sugere a ideia de que o monarca entronizado se acha rodeado por inimigos (Sl 2,1-5)[164]. No Sl 110 os adversários são somente estrangeiros (vv.5-6); já no salmo real 18 são compatriotas e estrangeiros (vv.44-46)[165]. A raiz verbal רדה ("dominar"), expressando a aspiração de que o monarca tenha domínio sobre a terra, pode ser vista também no salmo real 72,8[166]. Segundo MacLaren, "O reino deve subsistir no meio dos inimigos"[167]. Um trono cercado pela fúria tempestuosa da rebelião é um assento inseguro; mas ele está firmado em meio à inimizade, porque é garantido por YHWH[168].

O Sl 110,1-2 encontra um paralelo em Sl 8,7. Este último tem similaridades com o relato da criação em Gn 1,26.28. A ideia de "ter sob os pés" é a de governar a criação[169]. Tendo-se em mente também que a raiz verbal רדה (v.2b) está presente no Sl 8,7 e em Gn 1,26.28, pode-se sugerir que o Rei-Sacerdote do Sl 110 restaura o domínio da criação perdido por Adão, que era um tipo de rei do mundo sem pecado. Acontece que, de acordo com o relato bíblico, ele falhou nesta administração, ainda que vivesse num ambiente não dominado pelo mal. Já o Rei-Sacerdote do Sl 110,1-2 precisa pisar os seus inimigos (v.1d) para exercer o domínio (v.2b), porque o mal prevalece na Terra[170].

5.3. A glória do Rei (v.3)

A voluntariedade (v.3a) é uma qualidade necessária para qualquer atividade que envolva o sagrado. Sacrifício espontâneo é uma característica sacerdotal que é atribuída ao povo[171] – lembrando que o texto fala do Rei como sacerdote no versículo seguinte. Não há trabalho forçado ou mercenários neste exército[172]. Exército este constituído pela nação inteira, que se dispõe para o alistamento em alegre consagração, revelando a submissão de todos os compatriotas ao Rei[173]. Eles formam um grupo fiel, obediente e disposto de voluntários, pronto para

163 Sl 74,2; 132,13; Is 8,18; 18,7; Jr 31,6.
164 KRAUS, H.-J., Los Salmos, v. 2, p. 514. Acerca do triunfo vitorioso sobre os inimigos nos salmos reais, ver Sl 21,9; 45,6.
165 ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos II, p. 1357.
166 MACLAREN, A., The Psalms, v. 3, p. 186.
167 MACLAREN, A., The Psalms, v. 3, p. 186.
168 MACLAREN, A., The Psalms, v. 3, p. 186.
169 ZENGER, E., Psalm 110, p. 151, 153; EMADI, M. H., The Royal Priest, p. 126.
170 EMADI, M. H., The Royal Priest, p. 127-128.
171 MACLAREN, A., The Psalms, v. 3, p. 186.
172 MACLAREN, A., The Psalms, v. 3, p. 186.
173 MACLAREN, A., The Psalms, v. 3, p. 186-187.

atender à convocação real[174]. No AT isto pode ser conferido no Cântico de Débora (Jz 5,2.9)[175], no contexto de uma guerra de YHWH; em Ne 11,2, no contexto da reconstrução de Jerusalém. Desde tempos imemoriais, considerava-se a deserção à uma guerra de YHWH como falta no cumprimento do sagrado dever religioso em atender à arregimentação do exército da aliança (Jz 5,23)[176]. É provável que a expressão "no dia do teu poder" (v.3a) corresponda à expressão "no dia da sua ira" (v.5b)[177].

Os "ornamentos de santidade" (v.3a) podem ter relação com as vestes sacerdotais (Ex 28,2; 39,27-29). A ideia de todo o povo de Israel estar trajando as vestes sacerdotais pode estar relacionada ao conceito de "um reino de sacerdotes" (Ex 19,6). Os "ornamentos de santidade" sugerem que o povo partilha da identidade sacerdotal do Rei (v.4)[178] ou da "dignidade sacerdotal"[179].

A noção de um propósito especial desde o ventre materno (v.3b) pode ser vista também em Jr 1,5[180]. O Sl 46,6 concorda teologicamente com o v.3b, no aspecto de que o amanhecer é o momento em que Deus socorre o seu povo[181]. Em Is 14,12, בֶּן־שָׁחַר ("filho do alvorecer") é um epíteto do monarca de Tiro. Este paralelo indica a presença de שָׁחַר ("alvorecer") em um contexto que celebra a origem de outro rei[182], que na tradição judaico-cristã é interpretado como um símbolo de Lúcifer. É interessante tanto o paralelo como o contraste[183]. O motivo do "alvorecer" aparece no começo da trilogia davídica (Sl 108,3), e o do "orvalho" em Sião consta no Sl 133,3[184].

Para lembrar o alvorecer, a menção do orvalho (v.3b) atestada pelo Texto Massorético, torna-se natural. Não faltam textos bíblicos enfatizando o aspecto e o misterioso papel do orvalho. Em particular, algumas passagens colocam o orvalho como um símbolo das bênçãos escatológicas de Deus sobre o seu povo (Os 14,6; Mq 5,6). Jó 38,28 sugere que é YHWH quem gera as gotas do orvalho[185], sendo Ele, portanto, o originador deste símbolo de vitalidade. O orvalho, que também representa um refrigério, expressa as bênçãos que o rei deveria ser capaz de obter para seu povo. O orvalho e a chuva estão associados. Eles são o símbolo e o penhor da fertilidade, dos tempos ordinário e escatológico[186].

174 EMADI, M. H., The Royal Priest, p. 135.
175 Zenger pondera que, uma vez que a voluntariedade dos guerreiros para a peleja tem um elo semântico com o Cântico de Débora (Jz 5,2.9), isto pode ser a projeção do horizonte de um conflito militar contra os reis cananeus (ZENGER, E., Psalm 110, p. 151).
176 WEISER, A., Os Salmos, p. 538.
177 KIDNER, D., Salmos 73-150, p. 410.
178 EMADI, M. H., The Royal Priest, p. 137.
179 MONTI, L., Salmi: preghiera e vita, p. 1244.
180 COPPENS, J., La Portée Messianique du Psaume CX, p. 12.
181 ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 116.
182 COPPENS, J., La Portée Messianique du Psaume CX, p. 10; SUTTON, L., The Dawns of the Dawns, p. 5.
183 COPPENS, J., La Portée Messianique du Psaume CX, p. 10.
184 ZENGER, E., Psalm 110, p. 152.
185 COPPENS, J., La Portée Messianique du Psaume CX, p. 11.
186 COPPENS, J., La Portée Messianique du Psaume CX, p. 14.

Os motivos "orvalho" e juventude" (v.3b), representam uma declaração metafórica sobre a força da vida, e o poder efetivo que o Rei de YHWH ocupa em Sião[187]. A vida imarcescível ou a juventude prolongada como sinal da bênção divina pode ser vista em alguns outros salmos (Sl 1,3; 92,15; 103,5) e escritos proféticos (Is 40,28-31; Jr 17,8). A noção de longevidade do rei é algo muito comum na literatura hebraica do AT, que, às vezes, remete até à uma eternidade (Dn 3,9; 6,22), tida por muitos estudiosos como uma hipérbole. É verdade que os poemas israelitas usavam expressões muito exageradas neste sentido, mas também não se pode ignorar que nas culturas antigas do Egito, da Babilônia e da Assíria, expressões similares também eram empregadas[188].

A juventude desde o ventre materno e o orvalho desde o alvorecer são semelhantes. Ambos permanecem desde o princípio: o orvalho, no princípio de um novo dia, e a juventude, no princípio de uma vida. Ambos são promessas e ambos representam fertilidade, uma vez que o orvalho traz a umidade necessária para a terra, e "a juventude do Rei traz a força necessária para um reinado feliz sobre o povo."[189] O orvalho poderia se referir também ao vigor refrescante da vida que o Rei prometido traz consigo (Sl 72,3-6)[190].

5.4. A ordenação do Rei ao sacerdócio (v.4)

Rodríguez pondera que "o sacerdócio é uma ilhota no poema"[191]. Zenger sugere que o v.4, pela sua nova introdução e o tema do sacerdócio, seja uma glosa posterior, para dar uma dimensão religiosa a um texto predominantemente militar[192]. Entretanto, é importante ressaltar que o aparato crítico da BHS não apresenta qualquer manuscrito do Sl 110 que contenha o texto na íntegra sem o v.4. Coppens observa que o v.4 forma uma espécie de dobradiça entre as vidraças do díptico (vv.1-3 e vv.5-7)[193].

Os juramentos divinos no AT podem envolver bênção[194] ou maldição[195]. Como na maioria dos casos, o contexto deste juramento do Sl 110,4 é um contexto de bênção. Como se pode verificar pela leitura das referências bíblicas, os dois principais juramentos de Deus no AT são feitos a Abraão e a Davi, e todos eles

187 ZENGER, E., Psalm 110, p. 151.
188 GUNKEL, H., Introducción a Los Salmos, p. 181-182.
189 ZENGER, E., Psalm 110, p. 151.
190 KRAUS, H.-J., Los Salmos, v. 2, p. 516. Weiser pondera que o Sl 110, usando a figura magnífica do orvalho, que jorra em abundância e refresca a natureza de manhã cedo, poderia falar ainda da juventude do exército que, com adornos sagrados de guerra, está à disposição do rei, com todo o vigor da mocidade, pronto para golpear, e numeroso como o orvalho da manhã (WEISER, A., Os Salmos, p. 538). "A vontade que tem Iahweh de dirigir o rei e o povo, presta particular força a esse entusiasmo nacional" (WEISER, A., Os Salmos, p. 538).
191 APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 107-150, p. 50.
192 ZENGER, E., Psalm 110, p. 152.
193 COPPENS, J., La Portée Messianique du Psaume CX, p. 14.
194 Gn 22,16-18; Dt 1,8; 6,10-11; 11,21; 26,3; 2Sm 7,12-17; Sl 89,4.35-38.50; 132,11; Is 62,8; Dn 12,6-7.
195 Sl 95,11; Is 5,9; 14,24-27; Am 4,2; 6,8.

estão relacionados à aliança de YHWH com seu povo (Dt 28-30). A expressão "e não se arrependerá" (v.4b) indica que um juramento feito por YHWH não pode ser revogado. O juramento divino estabelece o decreto para além de qualquer questionamento[196]. "Se há algo mais forte que um oráculo divino é um juramento divino"[197]. "Quando é Deus quem está jurando, a palavra divina é duplamente inviolável: por ser palavra de Deus e por mediar um juramento. O juramento emitido por Deus é irrevogável (Am 4,2; 6,8; Is 5,9; 14,24.27; Sl 89,36; 95,11; 132,11). Deus não pode retratar-se do que jurou"[198]. Este oráculo confere a este Rei uma dignidade incomum na monarquia bíblica; uma dignidade que também não era proveniente da investidura humana, da unção e da imposição das mãos, como no caso do sacerdócio aaraônico, pois trata-se de uma decisão divina irreversível[199]. Chama a atenção a similaridade entre o Sl 110,4 e o Sl 132,11-12: em ambos se faz presente a expressão נִשְׁבַּע יְהוָה ("Jurou YHWH"); tal juramento é dirigido ao rei davídico e ambos os juramentos são descritos como irrevogáveis. Interessante que, no Sl 110,4, o juramento divino garante a perpetuidade do sacerdócio; e no Sl 132,11-12, o juramento divino garante a perpetuidade do trono[200].

"O segundo oráculo divino, provavelmente pronunciado no mesmo contexto, caracteriza-se por introdução especialmente solene no estilo profético propriamente dito."[201] Esta segunda introdução ao texto, com um juramento divino, evoca a promessa de Natã a Davi (2Sm 7,13-15). Promessa esta que é relembrada em Sl 89,36-38.50; 132,11. Contudo, 2Sm 7 e o Sl 89 diferem do Sl 110 no tema do sacerdócio. Porém, o Sl 110 não difere muito, neste campo, do Sl 132, pois, neste último, também se acham presentes os temas tradicionais do santuário, do sacerdócio e a figura de Davi[202]. A cláusula institucional de sacerdócio 'para sempre' (v.4c) é do tipo protocolar no caso de cargos vitalícios, especificando-se a função vitalícia do Rei no sacerdócio[203].

"Os sacerdotes vinham da linhagem levítica"[204]. Os reis do Reino do Sul procediam do patriarca Judá e da linhagem de Davi. "Era um acontecimento incomum um sacerdote ser também o rei, não pertencente à linhagem levítica."[205] Os reis-sacerdotes eram comuns nas culturas orientais não hebraicas, pelo que a ideia não é destituída de precedentes[206].

196 NICHOL, F. D., Salmos, p. 988.
197 KIDNER, D., Salmos 73-150, p. 410.
198 APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 107-150, p. 53.
199 RAVASI, G., Il Libro del Salmi, p. 284.
200 ROUTLEDGE, R., Psalm 110, Melchizedek and David, p. 13.
201 WEISER, A., Os Salmos, p. 538.
202 ZENGER, E., Psalm 110, p. 152.
203 STADELMANN, L. I. J., Os Salmos da Bíblia, p. 541-542.
204 CHAMPLIN, R. N., Salmos, p. 2413.
205 CHAMPLIN, R. N., Salmos, p. 2413.
206 CHAMPLIN, R. N., Salmos, p. 2413. Ravasi ressalva que a antiga cidade-estado de Ebla também configurou outra exceção, pois lá o poder político e o cúltico-sagrado se achavam separados (RAVASI, G., Il Libro del Salmi, p. 284).

Melquisedec[207] (v.4c) é mencionado também em Gn 14,18-20[208]. Ali ele é descrito como "rei de Salém" e "sacerdote do Deus Altíssimo", numa cena de comunhão com Abraão. Melquisedec traz pão e vinho para o patriarca, e este lhe devolve o dízimo de tudo. Salém era uma designação antiga de Jerusalém[209] (Sl 76,3), tratava-se da Jerusalém jebuseia do período patriarcal[210]. O tema tradicional Melquisedec, portanto, faz referência à Jerusalém pré-davídica e à fundação sagrada da cidade no tempo das origens de Israel: o tempo de Abraão[211]. Com o motivo da entronização do monarca, atribuem-se ao rei de Jerusalém os antiquíssimos privilégios do soberano pré-israelita[212].

Na Jerusalém pré-israelita, o Rei Melquisedec desempenhava funções sacerdotais. O rei de Jerusalém é instituído "sacerdote para sempre". לְעוֹלָם ("para sempre") é empregado para designar uma duração ininterrupta ou para determinar que uma dada situação é definitiva e imutável[213]. Portanto, quando se fala de לְעוֹלָם, a ênfase não recai tanto sobre o conceito temporal do futuro mais distante, quanto nas diversas conotações qualitativas de permanência, caráter definitivo, imutabilidade etc., que permeia toda a expressão[214].

Da parte de reis egípcios, assírios, babilônios, fenícios e cananeus, também se pôde verificar um ministério sacerdotal, pois isto se constituía numa forma concreta de evidenciar sua proximidade da divindade[215]. O cilindro de Uruk, do 3º milênio a.C., atesta como os faraós tinham esta ideia[216]. No templo de Abu Simbel, pode-se ver imagens nas paredes retratando Ramsés II em exercícios militares e também sacerdotais; o mesmo pode ser verificado sobre Ramsés III

207 Em hebraico, o nome reflete a junção de dois substantivos, *malkî* + *ṣedeq*, significando "rei de justiça" (FREEDMAN, D. N. [Ed.], The Anchor Bible Dictionary, v. 4, p. 684; RAVASI, G., Il Libro del Salmi, p. 287). Da produção dos *Targumim* em diante, a tradição judaica tendeu a interpretar Melquisedec, não como um nome próprio, mas como um epíteto (RAVASI, G., Il Libro del Salmi, p. 287). Mas, em Hb 7,2, o autor neotestamentário fala de Melquisedec como um nome próprio, explicando que "rei de justiça" é o significado deste nome. A comunidade de Qumran interpretou Melquisedec como uma figura eterna, celestial, que, no futuro, julgará os santos de Deus, os ímpios e os maus espíritos de Belial, efetivando a destruição definitiva deste. De acordo com o manuscrito 11Q Melchizedek, Melquisedec é o espírito de luz, que se opõe ao espírito das trevas (FREEDMAN, D. N. [Ed.], The Anchor Bible Dictionary, v. 4, p. 685; ROUTLEDGE, R., Psalm 110, Melchizedek and David, p. 3). Já para Fílon de Alexandria, Flávio Josefo e os fariseus, "Melquisedec foi um homem justo e digno, mas apenas um homem." (FREEDMAN, D. N. [Ed.], The Anchor Bible Dictionary, v. 4, p. 686). Alguns rabinos ainda identificaram Melquisedec com Sem, filho de Noé, o que não está de acordo com a cronologia do Gênesis, segundo a qual Sem não estaria vivo no tempo de Abraão (ROUTLEDGE, R., Psalm 110, Melchizedek and David, p. 2-3).
208 MONTI, L., Salmi: preghiera e vita, p. 1245-1248.
209 KIDNER, D., Salmos 73-150, p. 411.
210 ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos II, p. 1353; KRAUS, H.-J., Los Salmos, v. 2, p. 510.
211 ZENGER, E., Psalm 110, p. 152; KRAUS, H.-J., Los Salmos, v. 2, p. 510.
212 KRAUS, H.-J., Los Salmos, v. 2, p. 510.
213 KRAUS, H.-J., Los Salmos, v. 2, p. 516.
214 KRAUS, H.-J., Los Salmos, v. 2, p. 516.
215 GUNKEL, H., Introducción a Los Salmos, p. 181; DE VAUX, R., Instituições de Israel no Antigo Testamento, p. 141; ARAÚJO, G. S., O Sacerdote-Rei do Salmo 110, p. 102; PURCELL, R. A., The King as Priest?, p. 282-299.
216 RAVASI, G., Il Libro dei Salmi, p. 284.

no templo de Medinet Habu[217]. Semelhantemente também, nos altos relevos neo--assírios, feitos nas paredes da sala do trono do palácio noroeste de Nimrud, podem ser vistas cenas retratadas de Assurbanipal II em serviço sacerdotal diante do deus Assur, assim como o deus Assur em guerra e vitória ao lado de Assurbanipal II[218]. Algo semelhante pôde ser visto na Palestina. Em Meguido e Tell Dotain foram encontrados selos cilíndricos no estilo neo-assírio, descrevendo o motivo do rei como sacerdote num serviço cúltico diante dos deuses[219]. Esta ideia de monarquia sacerdotal também aparece no mundo greco-romano[220].

Agora, é pertinente lembrar que, em Ex 40,12-15; Nm 17,5; 25,10-13; 1Cr 23,13, o sacerdócio perpétuo é concedido exclusivamente a Aarão e sua descendência[221]. Ainda que o rei de Jerusalém exercesse algumas funções sacerdotais, ele nunca era chamado de "sacerdote"[222]. No Antigo Oriente Próximo, os dois poderes, político e religioso, recaem sobre a mesma pessoa: o rei. Todavia, em Israel o normal é que estes dois poderes estivessem separados. Como exemplo antigo disto que está se escrevendo, pode-se mencionar o caso de Moisés e Aarão (Ex 28,1; Lv 8)[223]. A união das duas funções (real e sacerdotal) era uma instituição jebuseia-cananeia de Melquisedec da Salém pré-jerusalemita[224].

O AT dificilmente se inclina a conceder funções e autoridade sacerdotais ao rei. Além disso, em nenhum outro lugar a casa de Davi se valeu de Melquisedec para justificar sua autoridade e suas reivindicações. Segundo alguns pesquisadores, a palavra e o juramento de YHWH registrados no v.4 não deviam mais ser dirigidos ao rei, mas outro destinatário tinha que ser encontrado para eles, e esse destinatário seria naturalmente Zadoc, o sumo sacerdote recém-estabelecido em Jerusalém. O primeiro oráculo teria sido endereçado por Natã a Davi, o segundo, por outro lado, teria como alvo o sumo sacerdote escolhido pelo monarca para prestar serviço cúltico no santuário[225].

As razões dadas em apoio a uma alusão a Zadoc não têm sido suficientemente convincentes e carecem de maior fundamento[226]. Porém, em nenhum outro

217 PURCELL, R. A., The King as Priest?, p. 282-290. Interessante que esta iconografia mostra, não apenas os reis em atividade sacerdotal, como os deuses em atividade militar (PURCELL, R. A., The King as Priest?, p. 289-291).
218 PURCELL, R. A., The King as Priest?, p. 292-295.
219 PURCELL, R. A., The King as Priest?, p. 297.
220 RAVASI, G., Il Libro dei Salmi, p. 284. O autor, inclusive, cita uma frase de Aristóteles, na obra Política, VI, 5, 11: "O cuidado dos sacrifícios públicos da cidade pertence, segundo o costume religioso, não aos sacerdotes especiais, mas aos reis, ou aos pritanos, ou mesmo aos arcontes." (RAVASI, G., Il Libro del Salmi, p. 284).
221 ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos II, p. 1358; APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 107-150, p. 54; DE VAUX, R., Instituições de Israel no Antigo Testamento, p. 141.
222 APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 107-150, p. 49.
223 APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 107-150, p. 54; RAVASI, G., Il Libro del Salmi, p. 285.
224 APARICIO RODRÍGUEZ, A. A., Salmos 107-150, p. 54; SCHWANTES, M., O Rei-Messias em Jerusalém, p. 27.
225 COPPENS, J., La Portée Messianique du Psaume CX, p. 14; DE VAUX, R., Instituições de Israel no Antigo Testamento, p. 142; ROUTLEDGE, R., Psalm 110, Melchizedek and David, p. 6-7.
226 COPPENS, J., La Portée Messianique du Psaume CX, p. 15; DE VAUX, R., Instituições de Israel no Antigo Testamento, p. 142; ROUTLEDGE, R., Psalm 110, Melchizedek and David, p. 6-7.

lugar das Escrituras Hebraicas o rei é nomeado sacerdote. Mas não podemos discutir que, em determinados momentos, os reis israelitas afirmavam exercer e realmente exerceram algumas funções típicas do sacerdócio[227]. Mesmo o código de Ezequiel revela traços de intervenção real no culto (Ez 45,16-17; 46,1-3)[228]. No entanto, estes textos não comprovam que, nem Salomão, nem os reis de Judá posteriormente, exerciam funções sacerdotais[229]. 1Rs 8,55-61 deixa claro que a bênção proferida por Salomão não era a mesma bênção sacerdotal de Nm 6,22-27. Os sacrifícios oferecidos pelos reis poderiam tranquilamente ser mediados pelos sacerdotes, como é orientado em Lv 4,22-26, o que está em harmonia com a advertência dada a Saul por Samuel (1Sm 13,11-15), e com a que foi dada a Jeroboão I pelo profeta anônimo (1Rs 13,1-5). Ademais, o caso de Ozias aparece, no relato do cronista, claramente como algo impróprio (2Cr 26,16-23).

> O papel desempenhado pelo rei na regulamentação e supervisão do culto e na nomeação do clero não significa que ele seja sacerdote; isso não ultrapassa as prerrogativas que o chefe de Estado poderia ter diante da religião de Estado. Outra coisa muito diferente é quando ele realiza atos propriamente sacerdotais. [...] são muito raros os casos em que é indubitável a participação pessoal do rei [...] O exercício comum do culto é deixado nas mãos do sacerdote, 2Rs 16.15. A unção não dá ao rei caráter sacerdotal, [...] mas a unção converte o rei numa pessoa santa, em uma relação especial com Iahvé; o rei pode, em circunstâncias solenes, atuar como chefe religioso do povo, mas não é um sacerdote em sentido próprio[230].

O Sl 110,4 é a única passagem do AT que explicitamente descreve o rei como sacerdote[231]. Portanto, ela traz um aspecto incomum a este Rei israelita: o aspecto sacerdotal, segundo a ordem de Melquisedec. Este aspecto, somado ao dado inicial de assentar-se à direita de YHWH (v.1), são os dois detalhes do quadro sálmico que mais irão colaborar para todo o ideário messiânico[232] que se formará depois em torno deste texto, tanto na tradição judaica, quanto na tradição cristã.

5.5. YHWH guerreia a favor do Rei-Sacerdote (vv.5-6)

A expressão "O meu SENHOR está à tua direita" (v.5a) indica proteção e é uma garantia de vitória. YHWH está à direita do Rei para protegê-lo, como a

227 1Sm 13,7b-10; 2Sm 6,13-14.17-18; 8,18; 24,25; 1Rs 3,4.15; 8,22.54-55.62-66; 9,25; 10,5; 12,26-33; 2Rs 16,12-16; 2Cr 16,26.
228 COPPENS, J., La Portée Messianique du Psaume CX, p. 15-16.
229 ARAÚJO, G. S., O Sacerdote-Rei do Salmo 110, p. 102.
230 DE VAUX, R., Instituições de Israel no Antigo Testamento, p. 141-142. Posteriormente, Zacarias descreve uma visão messiânica e futura da união entre reino e sacerdócio (Zc 6,13) (ARAÚJO, G. S., O Sacerdote-Rei do Salmo 110, p. 102). Ver também ROUTLEDGE, R., Psalm 110, Melchizedek and David, p. 6.
231 ROUTLEDGE, R., Psalm 110, Melchizedek and David, p. 1.
232 MONTI, L., Salmi: preghiera e vita, p. 1244.

Moisés (Is 63,12) e ao orante (Sl 16,8; 121,5)[233]. "Yahweh está sempre próximo de seu rei escolhido, está sempre ao seu lado em tudo o que ele faça."[234] "O tema da 'direita' encontra sua mudança de personagem: no verso 1b, é o rei quem se assenta à 'direita' de YHWH, enquanto que no verso 5a, o Senhor é quem está à 'direita' do rei"[235].

A visão de Deus esmagando reis ímpios (v.5b) aparece também em Sl 2,8-10; Dn 2,44. Os vv.1.5-6 deixam claro que é YHWH quem, pessoalmente, trava a guerra do rei e derrota os seus inimigos. O "dia da sua ira" aqui (v.5b) parece ser uma referência ao "dia do teu poder" (v.3a)[236]. Assim, o dia da vitória do Rei-Sacerdote coincide com "o dia da ira de YHWH"[237]. Alguns outros salmos e os livros proféticos são eloquentes em falar sobre o grande e terrível dia de YHWH[238]. Aliás, o "dia da sua ira" (v.5b) pode ter sido o protótipo de um conceito posterior: "o dia de YHWH"[239].

A ira de YHWH, que também aparece no v.5b, está relacionada com a ira de YHWH no Sl 2,5[240]. Esta ira de Deus não se enquadra numa categoria de meramente emocional, mas filosófica, dirigida contra os reis e governantes que subvertem a ordem universal[241].

Entre os vv.5-6 há alguns paralelos com o Sl 2. Os "reis" (v.5b) correspondem aos "reis da terra" (Sl 2,2). A ideia aqui é a de que estes reis injustos são figuras de um poder universal do caos, que devem ser combatidos e destruídos por YHWH (e seu Rei em Sião), de tal forma que a paz seja uma realidade para Israel e para todas as nações[242].

"Julgue (Ele) entre as nações" (v.6a): Em muitos outros salmos e textos veterotestamentários, YHWH é apresentado como o supremo Juiz de toda a Terra[243]. "O termo יָדִין (v.6a), significa dar vereditos justos e retos, em contraste com o termo שׁפת, que carrega a noção de consertar erros"[244]. A justiça divina, mencionada nos Salmos, refere-se tanto ao aspecto vindicativo, que tem sua concretização no castigo dos ímpios, quanto ao aspecto salvífico, que se verifica numa intervenção em favor do povo de Deus e dos oprimidos. E porque essa atuação se realiza em

233 ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos II, p. 1358.
234 KRAUS, H.-J., Los Salmos, v. 2, p. 517.
235 ARAÚJO, G. S., O Sacerdote-Rei do Salmo 110, p. 97.
236 EMADI, M. H., The Royal Priest, p. 157. Há aqui a repetição retórica da expressão בְּיוֹם ("no dia de" – vv.3a.5b) (DAVIS, B. C., Is The Psalm 110 a Messianic Psalm?, p. 164).
237 KRAUS, H.-J., Los Salmos, v. 2, p. 518.
238 Sl 2,5; 21,10; Is 13,9.13; Jl 2,11; 3,4; Am 5,18-20; Sf 1,14; 2,3; Ml 3,19.21.23.
239 ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 118; ARAÚJO, G. S., O Sacerdote-Rei do Salmo 110, p. 103.
240 KRAUS, H.-J., Los Salmos, v. 2, p. 517.
241 PERSUAD, A. J. E., Praying the Language of Enmity in the Psalter, p. 31. "A ira de YHWH no Antigo Testamento não é uma categoria emocional, mas algo filosófico que sinaliza a ação de YHWH em defender e realizar a ordem mundial que ele estabeleceu, sobretudo contra reis e governantes que escarnecem desta ordem universal de justiça." (ZENGER, E., Psalm 110, p. 152).
242 ZENGER, E., Psalm 110, p. 152-153.
243 Gn 18,25; Sl 58,12; 75,7-8; 96,13; Ecl 3,17; 12,14; Dn 7,9-10.
244 PERSUAD, A. J. E., Praying the Language of Enmity in the Psalter, p. 32.

harmonia com as exigências da aliança sagrada, tem-se a sinonímia, vigente na Sagrada Escritura, entre os vocábulos "justiça" e "direito" divinos[245]. "Nas palavras referentes ao julgamento de Deus, a figura do rei e sua subida ao trono se retraem, e o salmo concentra-se imediata e totalmente em Deus"[246]. Esta perspectiva também sugeriu a possibilidade de interpretação escatológica de todo o hino, "no sentido de que o julgamento de Deus sobre o mundo todo seja o juízo final e a figura do rei seja reinterpretada na figura do Messias"[247].

"Amontoa cadáveres" (v.6b): de acordo com os escritos proféticos, quando YHWH derramar a sua ira sobre os ímpios, eles serão completamente destruídos – e este juízo não envolvia apenas os povos pagãos[248]. Estas cenas, descritas pelos profetas, retratam um campo de batalha coberto de cadáveres e cheio de sangue derramado. A ideia é de aniquilamento total e completo dos perversos. A visão violenta da guerra pode ser ilustrada com exemplos bíblicos; do saltério: Sl 18,38-43; 21,9-11; da literatura profética: Hab 3,12-14; Is 34,5-8; 63,1-6; Ez 39; de textos narrativos: Nm 31,1-12[249]. Em todas estas passagens está evidenciado o fato de que a violência contra os ímpios se dá pela ira de Deus, que é sua justa resposta ao pecado. Ao aniquilar os ímpios, YHWH também vindica os seus santos[250]. O Deus de Sião aparece como um guerreiro que, na batalha, golpeia e derruba os inimigos, de tal maneira que os cadáveres enchem os vales. Aqui confluem dois temas tradicionais: a) o do Juiz do universo, enraizado na concepção do *'el 'elyîôn*, que vence em todos os ataques caóticos das nações (Sl 46); e b) as referências antigas a YHWH como "homem de guerra" (Ex 15,3; Is 42,13)[251]. Segundo Stadelmann,

> As fórmulas imprecatórias dos salmos são apelos ao Senhor para castigar o ímpio e são enunciados em forma enfática. É importante ressaltar que o salmista não quer ressaltar o modo como Deus aplica o castigo ao culpado, mas o efeito produzido pela punição infligida[252].

Por isso, essas fórmulas imprecatórias não visam despertar nos fiéis sentimentos de ódio e vingança. Além disso, nunca se menciona o nome dos destinatários contra os quais se rogam essas pragas[253]. Nos Salmos não se encontram palavras de maldição, como encontramos em Dt 27,15-26, mas preces imprecatórias, nas quais se invoca a Deus para exercer sua justiça vindicativa contra os

245 STADELMANN, L. I. J., Os Salmos da Bíblia, p. 99.
246 WEISER, A., Os Salmos, p. 539.
247 WEISER, A., Os Salmos, p. 539.
248 Is 5,25; 34,2.3; Jr 4,22-29; 9,21; 25,29-38; Ez 6,13; 32,5.6; 35,8; Sf 3,6; Ml 3,19.21.
249 ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos II, p. 1358.
250 ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos II, p. 1358.
251 KRAUS, H.-J., Los Salmos, v. 2, p. 519.
252 STADELMANN, L. I. J., Os Salmos da Bíblia, p. 92.
253 STADELMANN, L. I. J., Os Salmos da Bíblia, p. 92.

ímpios[254]. O salmista que profere uma imprecação contra os ímpios, invocando a justiça vindicativa, expressa o desejo de que lhes seja infligido o justo castigo"[255].

O ato brutal de se "esmagar a cabeça" de alguém (v.6c), no AT, simboliza derrotar total e completamente o inimigo (Gn 3,15; Nm 24,17; Jz 5,26; Sl 68,22). Rashi, famoso comentador bíblico judeu da Idade Média, baseando-se em Hab 3,13 e Sl 105,20, interpreta o "cabeça da terra abundante" (v.6c) como sendo o rei do Egito, mais especificamente, o faraó do Êxodo[256]. A campanha de conquista do Rei-Sacerdote atinge o seu clímax. Ele feriu reis no v.5b, nações inteiras no v.6ab e, agora, fere o governante supremo de todas as forças do mal, chamado aqui de "o cabeça da terra abundante"[257].

5.6. YHWH triunfa na guerra (v.7)

Por mais incomum que seja a cena de YHWH "pausando para matar sua sede"[258], não obstante, não se pode negar, pela análise sintática já feita, que ele é o sujeito desta ação. O gesto de beber água de um riacho pelo caminho significava o ato final de uma campanha militar vitoriosa. O campeão aqui retratado não fica exausto ao conquistar seus inimigos. Em sua campanha incansável ele é como os trezentos de Gedeão (Jz 7,5-7), "que não se ajoelham para matar sua sede, mas enquanto permanecem em pé, pegam a água em suas mãos de um riacho que está a fluir e a bebem."[259] "De uma torrente no caminho (Ele) beberá" (v.7a): Provavelmente, o compositor se refere aqui a um ato que fazia parte do ritual da entronização. A "torrente" possivelmente era o manancial de Gion, que brota ao pé da colina da cidade de Jerusalém, e que aparece na entronização de Salomão (1Rs 1,32-40; 2Cr 32,30). Talvez, por ocasião de sua entronização, o rei devia beber desta água[260]. Também é possível que, como a fonte do paraíso (Gn 2,6.10-14), esta torrente seja um dom de Deus, semelhante ao rio que mana impetuoso

254 STADELMANN, L. I. J., Os Salmos da Bíblia, p. 94-95.
255 STADELMANN, L. I. J., Os Salmos da Bíblia, p. 98-99.
256 GRUBER, M. I. (Ed.), Rashi's Commentary on Psalms, p. 647.
257 EMADI, M. H., The Royal Priest, p. 159.
258 ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 118. Em nenhuma outra passagem da Escritura YHWH é descrito como bebendo água ou andando por um caminho (ZENGER, E., Psalm 110, p. 153).
259 ZENGER, E., Psalm 110, p. 154. Ver também ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos II, p. 1359; APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 107-150, p. 55. O ato de beber água para recobrar forças pode ser visto na vida de outros personagens bíblicos, além dos trezentos de Gedeão: Sansão (Jz 15,18-20); o egípcio que foi levado até Davi (1Sm 30,9-11); e Elias (1Rs 17,4.6).
260 KRAUS, H.-J., Los Salmos, v. 2, p. 518; APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 107-150, p. 55; RAVASI, G., Il Libro dei Salmi, p. 291; COPPENS, J., La Portée Messianique du Psaume CX, p. 8; SCHWANTES, M., O Rei-Messias em Jerusalém, p. 28. Porém, é importante frisar que, até o presente momento, não se tem a confirmação arqueológica dos detalhes desta cerimônia de entronização (KRAUS, H.-J., Los Salmos, v. 2, p. 519; APARICIO RODRÍGUEZ, A, Salmos 107-150, p. 55; RAVASI, G., Il Libro dei Salmi, p. 290; COPPENS, J., La Portée Messianique du Psaume CX, p. 8). Sobre o gesto do monarca de tomar água da torrente ser parte do rito de entronização, De Vaux adverte: "Isso é muito conjectural." (DE VAUX, R., Instituições de Israel no Antigo Testamento, p. 129).

da costa direita do templo, e que leva vida às regiões desérticas (Sl 46,5)[261]. Como paralelo deste provável rito, pode-se recorrer aos textos de Ras Shamra, na antiga Ugarite. Ali o rei vai a uma fonte de água, como símbolo do seu recebimento de poder[262]. Calvino comenta que Davi atribui figuradamente bravura militar ao Senhor, declarando que Ele não tomaria tempo para se revigorar, mas beberia apressadamente do rio que surgisse em seu caminho[263].

"Por isso (Ele) levantará a cabeça" (v.7b): Esta expressão denota que o líder estava pronto para avançar a fim de terminar a sua tarefa[264]. Para Rodríguez, o guerreiro levanta a cabeça numa demonstração de continuidade da batalha, e de que entrará triunfalmente na capital[265]. Coppens entende que o Rei-Sacerdote, misteriosamente confortado pela bebida, teria dado imediatamente o sinal para o retorno da procissão ao templo e ao seu palácio[266]. No entanto, Ravasi observa que o salmo não termina com uma entrada triunfal em Jerusalém; mas com a imagem do soberano que segue adiante, prosseguindo de vitória em vitória[267]. De acordo com Kidner,

> O salmo, no entanto, pela sua própria forma nos relembra uma situação que ainda está em movimento. Ficamos com o quadro do Guerreiro que prossegue na Sua vitória, como Gideão e seus trezentos perto do Jordão, 'cansados, mas ainda perseguindo' (Jz 8:4), que faz pausa apenas para renovar suas forças e então apressar-Se para completar a derrota total do inimigo. É um Líder assim, conforme devemos inferir, que nos acena para segui-Lo[268].

O contraste entre "a cabeça", do v.6, e "o cabeça", do v.7, não pode ser perdido. O Rei-Sacerdote esmaga seu arqui-inimigo, "o cabeça da terra abundante", no v.6, e, como resultado, tem a sua própria "cabeça" exaltada em triunfo no v.7[269]. No AT, o gesto de "levantar a cabeça", ou de ter a cabeça levantada, era um sinal de distinção, honra e domínio[270]. Um paralelo pode ser encontrado na carta 144 de El Amarna, onde se lê: "Meu coração se alegra, minha cabeça se ergue, meus olhos brilham ao ouvir as palavras do rei, meu senhor"[271].

---

261 APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 107-150, p. 55.
262 KRAUS, H.-J., Los Salmos, v. 2, p. 519. Numa inscrição da antiga Assíria, o Rei Senaquerib afirma o seguinte: "Sentei-me nas falésias para descansar os joelhos e bebi, por causa da sede, de suas águas regadas e borbulhantes." (RAVASI, G., Il Libro dei Salmi, p. 290).
263 CALVINO, J., Salmos, v. 4, p. 77.
264 NICHOL, F. D., Salmos, p. 988.
265 APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 107-150, p. 55.
266 COPPENS, J., La Portée Messianique du Psaume CX, p. 8.
267 RAVASI, G., Il Libro dei Salmi, p. 291.
268 KIDNER, D., Salmos 73-150, p. 411-412.
269 EMADI, M. H., The Royal Priest, p. 161; RAVASI, G., Il Libro dei Salmi, p. 289; DAVIS, B. C., Is The Psalm 110 a Messianic Psalm?, p. 167.
270 Gn 40,13; Jz 8,28; Jó 10,15; Sl 3,4; 27,6; 83,3; Eclo 11,13 (EMADI, M. H., The Royal Priest, p. 162; RAVASI, G., Il Libro dei Salmi, p. 290).
271 RAVASI, G., Il Libro dei Salmi, p. 290.

Nos vv.5-7, os verbos que estão no *qatal* (מָחַץ, מָלֵא), junto com outros que estão no *yiqtol* (יָדִין, יִשְׁתֶּה, יָרִים) podem anunciar eventos futuros que são dados como certos[272]. Os vv.5-7 explanam como funciona o trono comum de YHWH e do Rei de Sião, descrito nos vv.1-3. A imagem estática projetada no ícone dos vv.1-3 é descrita como um evento nos vv.5-7: "YHWH e o Rei estabelecem o seu governo universal, mas de tal maneira que YHWH é o agente real, atuando na batalha à direita do Rei"[273]. "Os vv.5-7 descrevem o curso de uma guerra, ou mais precisamente uma batalha entre YHWH à direita do Rei de Sião de um lado, e os reis hostis do outro"[274]. Um olhar para os relatos de guerra do Antigo Oriente Próximo, mostram que, tanto o motivo de se beber água de um riacho quanto o do caminho provêm do campo militar[275]. Enquanto a luta é descrita no v.6, a descrição do v.7 é a do fim da batalha. Zenger cogita que "beber de um riacho pelo caminho" poderia ser entendido também como "beber água estrangeira" – um ato provocativo e hostil, como um sinal de superioridade sobre o povo conquistado; "o caminho" seria a campanha militar, e "levantar a cabeça", um sinal de triunfo final[276]. O versículo que encerra o Sl 110 sinaliza a vitória definitiva e universal de YHWH sobre os inimigos hostis, e a realização do governo real e universal de YHWH, que é também o do Rei de Sião[277].

6. O Uso do Sl 110 no NT e na Patrística

Desde o judaísmo antigo esse cântico tem sido entendido como se referindo ao Messias[278]. De Vaux afirma que "Ungido e Messias são sinônimos, pois são apenas a tradução e a transcrição respectivas da mesma palavra hebraica, *mašiaḥ*"[279]. Durante sua vida, o rei é, pois, um messias, e também um salvador. Esses elementos se combinariam na expectativa de um salvador futuro, que será o Rei-Messias[280]. Dn 9,25-26 parece retratar esta esperança messiânica de um Príncipe Ungido. Contudo, ela se expressará no judaísmo, de forma mais repetida e explícita, entre os sécs. II a.C. a I d.C., especialmente na obra intitulada Salmos de Salomão, encontrada no chamado "florilégio messiânico" da Caverna IV de Qumran[281]. Esta compreensão transparece na visão dos escribas e fariseus, que é

272 KRAUS, H.-J., Los Salmos, v. 2, p. 517.
273 ZENGER, E., Psalm 110, p. 152.
274 ZENGER, E., Psalm 110, p. 154.
275 ZENGER, E., Psalm 110, p. 154.
276 ZENGER, E., Psalm 110, p. 154.
277 ZENGER, E., Psalm 110, p. 154.
278 ARAÚJO, G. S., O Sacerdote-Rei do Salmo 110, p. 98.
279 DE VAUX, R., Instituições de Israel no Antigo Testamento, p. 129.
280 DE VAUX, R., Instituições de Israel no Antigo Testamento, p. 129.
281 DE VAUX, R., Instituições de Israel no Antigo Testamento, p. 129; KRAUS, H.-J., Los Salmos, v. 2, p. 521. Esta expectativa messiânica judaica do período do segundo templo concernente ao Rei-Sacerdote do Sl 110 poder ser verificada também em: Testamento de Levi 18,2-3.6.8.10-12; 1Enoch 45,3; 51,3; 55,4; 61,8; 62,2; 69,27; 2Enoch 71,21.34-35; 72,1.5 (EMADI, M. H., The Royal Priest, p. 170-173).

explorada por Jesus nos Evangelhos Sinóticos (Mt 22,41-45; Mc 12,35-37; Lc 20,41-44)[282]. Neste sentido, Allen diz que "a novidade do NT é simplesmente a vindicação de que Jesus é o Rei messiânico prometido"[283], neste e em outros salmos reais.

Uma razão primária para a popularidade do Sl 110,1 no NT é que o trecho afirma a suprema exaltação de Cristo sem tocar na questão da glória de Deus, o Pai. Isto permitiu aos cristãos confessarem sua fé na soberania de Jesus, antes de eles terem resolvido problemas tais como diteísmo e subordinacionismo. Diferentemente de expressões como 'Jesus é o Senhor', esta imagem afirmava intrinsecamente um relacionamento entre o Cristo exaltado e Deus, impedindo qualquer possibilidade de que se concebesse Cristo como uma nova divindade que destronava a que fora crida até então[284].

O Sl 110 "tornou-se base do ensino dos apóstolos acerca da glorificação, posição no céu e sacerdócio real de Cristo"[285]. Na hermenêutica que os autores do NT fazem do Sl 110 é dominante a interpretação de que é Cristo quem está assentado à direita de Deus[286]. O NT, sem dúvida, fazendo uso da crença da transcendência da Divindade, presente no judaísmo, e possivelmente também refletindo uma compreensão do texto que já existia em alguns círculos judeus, insiste na participação do Jesus celestial na presença divina. Onde o Deus transcendente, Jesus agora está[287].

Trata-se do salmo mais citados pelos autores do NT, inclusive muito importante para a compreensão da pessoa e do ministério de Jesus Cristo[288], e amplamente usado na liturgia das Igrejas da tradição cristã, constituindo-se em um verdadeiro e belíssimo poema litúrgico[289], que deve ter sido muito usado pela Igreja Primitiva, a ponto de ter sido citado por autores dos diversos *corpora* do NT, desde os Evangelhos, passando por Atos e Cartas, até o Apocalipse.

As referências do Sl 110 no NT se concentram mais em seus vv.1.4. O v.4 é mais empregado na Epístola aos Hebreus, enquanto que o v.1 é usado nos Evangelhos Sinóticos, em Atos dos Apóstolos e em algumas epístolas[290]. O quadro abaixo lista o uso do Sl 110 no NT:

---

282 KRAUS, H.-J., Los Salmos, v. 2, p. 521.
283 ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 118. "Todo este salmo está aberto à possibilidade de ser interpretado em sentido messiânico, como farão o judaísmo e o cristianismo." APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 107-150, p. 55. De fato, o Sl 110 é lido e reconhecido pelos autores do NT como um salmo messiânico (DAVIS, B. C., Is The Psalm 110 a Messianic Psalm?, p. 173).
284 ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 118.
285 KIDNER, D., Salmos 73-150, p. 408.
286 ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 119; MONTI, L., Salmi: preghiera e vita, p. 1251-1253.
287 ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 119.
288 MONTI, L., Salmi: preghiera e vita, p. 1249-1259; MAYS, J. L., Salmi, p. 389-390; MEYNET, R., Le Psautier: cinquième livre (Ps 107-150), p. 64-65.
289 MAYS, J. L., Salmi, p. 386; MEYNET, R., Le Psautier: cinquième livre (Ps 107-150), p. 66.
290 ZENGER, E., Psalm 110, p. 155.

1a	Salmo de Davi.	Mt 22,41-46; Mc 12,35-37; Lc 20,41-44
1b	Oráculo de YHWH ao meu Senhor:	
1c	"Senta-te à minha direita,	Mt 26,64; Mc 14,61-62; 16,19; Lc 22,69; At 2,33-36; 5,31; 7,55-56; Rm 8,34; Ef 1,20; Cl 3,1; Hb 1,3.13; 8,1; 10,12; 12,2; 1Pd 3,22; Ap 3,21
1d	até que eu ponha os teus inimigos (como) um estrado dos teus pés."	1Cor 15,24-27; Ef 1,21-22; Hb 10,12-14; 1Pd 3,22c
2a	O cetro de tua majestade enviará YHWH desde Sião,	No Apocalipse, Jesus é descrito em sua glória e majestade futuras como tendo em suas mãos um cetro de ferro, para com ele reger as nações (Ap 2,27; 12,5; 19,15). Em Mt 21,5; Jo 12,15, Sião é sinônimo de Jerusalém. Em Rm 9,33; 11,26; 1Pd 2,6, Sião é igual a Israel. Em Hb 12,22, Sião equivale à Jerusalém celeste. E em Ap 14,1, Sião é uma referência à Igreja[291].
2b	(logo) domina entre os teus inimigos.	
3a	Teu povo será (como) ofertas voluntárias no dia do teu poder, com ornamentos de santidade;	No Livro do Apocalipse, os guerreiros do exército do céu acompanham Cristo vestidos de linho branco (Ap 19,14), tal qual a veste sacerdotal (Ex 39,27-29).
3b	desde o ventre materno, desde o alvorecer, há em ti o orvalho da tua juventude.	
4a	Jurou YHWH	No NT, o nascimento de Jesus Cristo e a crença em seu ministério sumo-sacerdotal no céu são interpretados como o cumprimento do juramento do Senhor feito, tanto a Abraão quanto a Davi, no contexto da aliança (Lc 1,69.70.72.73; Hb 6,13-20).
4b	e não se arrependerá:	Hb 6,18.
4c	"Tu és sacerdote para sempre, segundo a ordem de Melquisedec."	Emprego da frase na Epístola aos Hebreus: Hb 5,6; 6,20; 7,17.21. A imagem de Cristo como nosso Sumo Sacerdote nos céus: Hb 2,17; 4,14.15; 5,5; 7,25.26; 8,1.
5a	O meu SENHOR está à tua direita,	
5b	(Ele) esmaga, no dia da sua ira, os reis.	O dia da ira de Deus no NT pode ser visto em Rm 2,5; Ap 6,17. O aniquilamento dos reis ímpios consta no NT em: 1Cor 15,24; Ap 16,14.16; 17,13-17.
6a	Julgue (Ele) entre as nações:	Um ensino muito presente no NT é o de que Deus Pai julgará o mundo através de seu Filho, Jesus Cristo (Mt 25,32; Jo 5,22.27; At 10,42; 17,31; Rm 2,16; 14,10; 2Tm 4,1).

291 VAN DEN BORN, A. (Ed.), Dicionário Enciclopédico da Bíblia, p. 1433

6b	amontoa cadáveres,	O NT trata deste aniquilamento completo dos ímpios em 2Ts 1,7-9; Ap 14,18-20; 19,15.17.18.21.
6c	esmaga o cabeça da terra abundante.	
7a	De uma torrente no caminho (Ele) beberá,	
7b	por isso levantará a cabeça.	

Tabela 4 – O Uso do Sl 110 no NT

O Sl 110,1 aparece nos três Evangelhos Sinóticos. Neles, Jesus atribui a autoria do Sl 110 a Davi (Mt 22,43.45; Mc 12,36-37; Lc 20,42.44). Nos três, Jesus está no templo, e a narrativa acontece pouco depois de sua purificação (Mt 21,12; Mc 11,15; Lc 19,45). E ainda, o contexto é de debate entre Jesus e os diferentes grupos de líderes religiosos de Israel naquela época. Em Mateus, Jesus debate com os fariseus, os herodianos, os saduceus e os escribas (Mt 22,15-40; 23,1-39); e sobre a questão de quem o Cristo seria Filho, ele está dialogando com os fariseus (Mt 22,41). Em Marcos, Jesus debate com os saduceus e os escribas (Mc 12,18-34.38-40); e no contexto imediato da filiação do Messias, ele se encontra ensinando no templo a um público indeterminado (Mc 12,35). Em Lucas, Jesus debate com os sacerdotes, os escribas e os saduceus (Lc 20,19-38), e no relato acerca de quem o Cristo seria Filho, ele está em conversa com os escribas (Lc 20,39-41). Era ponto pacífico para os judeus do séc. I d.C. que o Messias seria filho de Davi. Contudo, muitos não criam em sua divindade ou mesmo em sua filiação divina[292].

> Citações palavra por palavra do Sl 110,1 são encontradas em Mc 12,36 e At 2,34, em cada caso o versículo como um todo, levando em conta inclusive o subtítulo "de Davi", citado como uma prova escriturística do caráter messiânico especial de Jesus, ou seu status como Filho de Deus[293].

Na controvérsia com os escribas do templo, Jesus argumenta, em Mc 12,36, usando o princípio do salmo: "O Senhor disse ao meu Senhor", contra a ideia de que o Messias seria um descendente/filho de Davi: "O próprio Davi o chama Senhor, logo, como pode ser seu filho?" O questionamento intrigante e incomodamente coerente de Jesus repousava sobre o dilema posto pela própria tradição judaica: o Messias seria, ao mesmo tempo filho e Senhor de Davi[294]. Os líderes religiosos de Israel daquela época poderiam ter negado que o "meu Senhor" (Sl 110,1) seria divino e alegado que este título poderia se aplicar, por exemplo, a Salomão; que fora, ao mesmo tempo, filho de Davi e soberano de Israel. Mas eles

292 WHITE, E. G., O Desejado de Todas as Nações, p. 608-609.
293 ZENGER, E., Psalm 110, p. 155.
294 JOHNSON, E. E., Hermeneutical Principles and the Interpretation of the Psalm 110, p. 432.

não o fizeram. O silêncio deles consente com a razoabilidade do questionamento de Jesus[295].

O elo entre a entronização e a sujeição dos inimigos encontrado no Sl 110,1 está presente em Mt 26,64, no contexto do julgamento religioso de Jesus, ligado à visão de Daniel como o Filho do Homem vindo com as nuvens (Dn 7,13)[296], a fim de descrever a sua posição e autoridade divinas[297], bem como a sua *parousia*. Em 1Cor 15, este motivo do Sl 110,1 acha-se ligado ao Sl 8,7 para enfatizar o exercício do governo pelo Exaltado (1Cor 15,25.27)[298].

> Semelhantemente Pedro argumenta, em seu famoso sermão no Pentecostes em At 2,33-35, onde ele proclama a ascensão de Jesus como sua exaltação aos céus à mão direita de Deus, e o envio do Espírito como uma consequência daquela exaltação, ao citar a profecia de Davi no Sl 110,1[299].

Portanto, Pedro interpreta a oração "Senta-te à minha direita..." (Sl 110,1c) como se cumprindo na ascensão de Cristo e em sua entronização no céu (At 2,33-36). Em todas as citações nas quais podemos encontrar esse verso, o NT interpreta אֲדֹנִי ("meu Senhor") como sendo Jesus, o Messias[300]. De acordo com o NT, o Rei-Messias não é somente maior do que Davi (At 2,34), como também é maior do que os anjos (Hb 1,13)[301]. Tanto Mc 14,62 quanto At 7,55-56, combinaram o texto do Sl 110,1 com o escatológico de Dn 7,13, indicando que o primeiro era um prelúdio do segundo[302]. O Sl 110,1 foi interpretado em termos da presente posição de poder de Jesus, tanto em capacidade legal quanto no sentido efetivo[303].

O Sl 110 tornou-se um testemunho primário no processo teológico da exegese sobre a pessoa e a obra de Jesus. Certo número de textos do NT, tais como Rm 8,34; Cl 3,1; Ef 1,20; 1Pd 3,18-22, parecem atestar a sua presença numa tradição cristológica confessional, que traçava o sofrimento, ressurreição e ascensão de Cristo numa fórmula compreensiva[304].

O Sl 110 pode ter relação com a imagem do Rei divino do Sl 45,7-9: o *elohîm* que é ungido por *elohîm*, tem o seu trono estabelecido para sempre e usa um cetro de justiça. O escritor da Epístola aos Hebreus interpreta este Rei divino como sendo Jesus (Hb 1,8.9) e Hb 10,1-18 proclama que o "Cristo, sacerdote-rei,

295 JOHNSON, E. E., Hermeneutical Principles and the Interpretation of the Psalm 110, p. 432-433.
296 ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos II, p. 1359; APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 107-150, p. 49. Paralelo: Mc 14,61-64. Lc 22,69 limita-se somente a citar o Sl 110,1.
297 WEISER, A., Os Salmos, p. 536.
298 ZENGER, E., Psalm 110, p. 155.
299 ZENGER, E., Psalm 110, p. 155.
300 ARAÚJO, G. S., O Sacerdote-Rei do Salmo 110, p. 102.
301 KIDNER, D., Salmos 73-150, p. 409.
302 ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 119.
303 ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 119.
304 ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 119.

é causa de salvação eterna"[305]. Os autores do NT aplicam o Sl 110, tanto para descreverem a ascensão de Cristo ao céu, quanto para retratarem a sua segunda vinda em glória e majestade.

A Epístola aos Hebreus baseia-se no Sl 110,1 para retratar Jesus em sua posição de Rei e em sua função de Sacerdote (Hb 1,3.13; 10,12.13)[306]. O escritor de Hebreus usa o motivo de Melquisedec, presente no Sl 110,1, para desenvolver sua cristologia sumo-sacerdotal. A primeira aparição deste motivo (Hb 5,5-6) é combinada com a citação do Sl 2,7. "Hebreus 7 oferece, de fato, um tipo de *midrash* ou *pesher* sobre o Sl 110,4, e a seção de Melquisedec em Gn 14,17-20."[307]

Por que, segundo Hb 7, a ordem de Melquisedec é superior à Aaraônica e seu sacerdócio é semelhante ao de Cristo? Porque a) Melquisedec é sacerdote e rei ao mesmo tempo (Gn 14,18; Hb 1,1.2), tal qual o personagem do Sl 110; b) Melquisedec abençoa Abraão e recebe o dízimo dele (Gn 14,20; Hb 1,2.4-10); c) nem Melquisedec e nem Cristo descendem da tribo de Levi, que foi eleita para ser a sacerdotal (Nm 3-4) – Melquisedec veio muito antes de Levi e Jesus é descendente de Judá (Hb 7,3.11-19); d) Cristo é consagrado ao sacerdócio da ordem de Melquisedec mediante o juramento divino, enquanto que o sacerdócio Aaraônico não foi estabelecido pelo juramento de Deus (Sl 110,4; Hb 7,20-22.28); e) Melquisedec é um personagem que simplesmente aparece e desaparece em Gn 14,18-20, dentro da narrativa do encontro de Abraão com o rei de Sodoma (Gn 14,17-24) – o escritor de Hebreus aplica isso como um símbolo de Cristo, "que nem tem princípio de dias, nem fim de vida" (Hb 7,3), ou seja: um Sacerdote eterno, diferente dos levitas, que eram mortais (Hb 7,23-25.28c)[308]. Entretanto, Cristo ainda possui três diferenciais, tanto da ordem de Melquisedec quanto da Aaraônica: a) ele não tem pecado (Hb 7,26); b) o sacrifício que ele oferece é a sua própria vida (Hb 7,27ef); e c) seu sacrifício, feito uma vez, vale para sempre (Hb 7,27a-d).

Em "Melquisedeque o sacerdócio e o reino se reuniram, como haveria de acontecer também em Cristo."[309] Em Hebreus existe uma ênfase em Cristo como

305 FORNASIER, R. C.; G., W., Le Christ, Prêtre-Roi, cause du salut éternel selon He 10,1-18, p. 8.
306 DAVIDSON, R. M., Tipologia no Livro de Hebreus, p. 166.
307 ZENGER, E., Psalm 110, p. 155.
308 Este último aspecto do ministério de Jesus (uma vida eterna) não poderia ser cumprido pelo sacerdócio levítico (Hb 7,23), nem segundo o reino davídico (At 2,29); nem por Melquisedec, mas só em tipologia. Isso revela que o autor da Epístola aos Hebreus considerava Jesus não somente superior a Levi e a Davi, mas também a Melquisedec (TREIYER, A. R., Tipologia Antitética ou de Correspondência?, p. 185-186).
309 KIDNER, D., Salmos 73-150, p. 411. Treiyer aprofunda um pouco mais a questão, detalhando que Melquisedec "foi rei e sacerdote, sendo assim, um tipo adequado para a dupla função do Messias como rei-sacerdote. Isso demonstra que o autor de Hebreus não teve nenhuma intenção de violar a tradição bíblica. Pelo contrário, cada vez que aparece um contraste entre ambos os sistemas, ele fundamenta seu argumento no AT para mostrar que, embora alguns detalhes do sistema levítico não possam se adequar perfeitamente ao ministério de Cristo, eles foram previstos e esclarecidos anteriormente nas mensagens proféticas. O esquema tipológico é então retomado. O antigo é projetado para o novo. Há correspondência entre ambos." (TREIYER, A. R., Tipologia Antitética ou de Correspondência?, p. 183-184). Tanto Melquisedec quanto o Rei davídico são tipos ou figuras de uma dimensão no futuro ministério do Messias que, nem o sacerdócio aaraônico, nem o levítico, poderia representar perfeitamente (TREIYER, A. R., Tipologia Antitética ou de Correspondência?, p. 184).

Rei no início e como Sacerdote no final, exatamente como no Sl 110[310]. O autor da Epístola aos Hebreus vê o Monte Sião como sendo a Jerusalém Celeste, o lugar onde Cristo entrou como nosso Mediador (Hb 12,22-24), mais especificamente no santuário celestial, onde ele realiza o seu ministério sumo sacerdotal (Hb 1,3; 9,11-12)[311].

Tal qual no NT, na Patrística o Sl 110 torna-se um dos textos fundamentais para a cristologia[312]. E os Padres da Igreja tiveram uma visão altamente cristológica deste texto, aplicando-o exaustiva e diretamente a Jesus, o que se refletiu também na liturgia do culto cristão desde os seus primórdios[313].

Como o restante da tradição, Novaciano assume a autoria davídica para o salmo, e comenta que a oração "Senta-te à minha direita" (Sl 110,1c) é uma referência a Cristo assentado em seu lugar de honra à direita de Deus, após ter derrotado a Satanás. Então, à semelhança dos autores do NT, Novaciano entende que, ao mesmo tempo, o v.1c trata-se de uma profecia da ressurreição de Jesus e de sua volta como Juiz no final dos tempos[314]. Ambósio vê no v.1c um convite de Deus Pai a seu Filho para que se assente à sua direita, como um sinal de amor e de estima do primeiro para com o segundo[315]. Máximo de Turín argumenta que o "Filho está assentado à direita porque, segundo o Evangelho, à direita estão as ovelhas, enquanto que as cabras estão à esquerda"[316] (Mt 25,33).

Ainda no período patrístico, Agostinho, bispo de Hipona, explica que a obra de pôr os inimigos como estrado dos pés (v.1d), começou na crucificação de Cristo e se estende até a consumação final[317]. Sobre a sentença "domina no meio dos teus inimigos" (v.2b), Agostinho admira o poder de Deus, que domina no meio dos seus inimigos em tumulto. Enquanto sua glória cresce no meio dos povos e as nações se submetem ao seu nome, "o pecador verá e se irritará, rangerá os dentes e se consumirá" (Sl 112,10)[318]. Quanto à expressão "O meu SENHOR está à tua direita" (v.5a), o bispo de Hipona reflete que é como se o trono tivesse mudado de lugar em relação ao v.1c[319].

Tanto a autoria davídica quanto a interpretação cristológica do Sl 110 foram mantidas na época do Escolasticismo e da Reforma Protestante. Sobre o v.4, por exemplo, o reformador João Calvino afirma que o juramento não é por causa de Cristo, mas por nossa causa[320]. Ele prossegue, falando que Deus não somente nos

310 KIDNER, D., Salmos 73-150, p. 411.
311 EMADI, M. H., The Royal Priest, p. 126.
312 COPPENS, J., La Portée Messianique du Psaume CX, p. 18; RAVASI, G., Il Libro dei Salmi, p. 257.
313 ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos II, p. 1360.
314 ODEN, T. C. (Ed.), Salmos 51-150, La Biblia Comentada por los Padres de la Iglesia, p. 361.
315 ODEN, T. C. (Ed.), Salmos 51-150, La Biblia Comentada por los Padres de la Iglesia, p. 361.
316 ODEN, T. C. (Ed.), Salmos 51-150, La Biblia Comentada por los Padres de la Iglesia, p. 361.
317 AGOSTINHO, S., Comentário aos Salmos, v. 9/3, p. 188.
318 AGOSTINHO, S., Comentário aos Salmos, v. 9/3, p. 195.
319 AGOSTINHO, S., Comentário aos Salmos, v. 9/3, p. 204.
320 CALVINO, J., Salmos, v. 4, p. 74.

convida a irmos à sua presença, como, por meio de um juramento, designou um advogado com o propósito de que obtenhamos aceitação diante dele[321].

Considerações finais

O Sl 110 é um dos textos bíblicos onde o gênio religioso de Israel conviveu de perto com a imagem real do Antigo Oriente Próximo. Mas, ao mesmo tempo, demonstra ser um fenômeno literário e religioso tão notável, que pode ser melhor explicado à luz de uma fé monoteísta e transcendente, que deriva de Deus; em outras palavras, à luz da revelação, de uma intervenção positiva de Deus no curso da história[322]. Esse texto se constitui num "testemunho da religião nacional israelita. Mostra-nos a força que a fé em Deus significava para impulsionar o dever nacional, sendo um exemplo da íntima conexão de fé e história no culto do Antigo Testamento"[323].

Entre as culturas do Antigo Oriente Próximo, como no Egito e na Mesopotâmia, era comum a ideia de que o rei incorporava o melhor de seus súditos – a prosperidade do país dependia dele, ele garantia o bem-estar de seu povo[324]. Uma noção semelhante de monarquia havia também em Israel (Sl 72)[325]. O rei livra dos inimigos (2Sm 19,10) e é um "salvador" (2Rs 13,5), cujo socorro é pedido (2Rs 6,26). Para Weiser, "nessa fundamentação religiosa da realeza como instituição dada e querida por Deus repousavam sua dignidade e força, mas também – como podemos ver pelas lutas dos profetas contra a mundanização e degradação autocrática da realeza – sua obrigação e responsabilidade para com o Rei divino"[326].

Cabe ao rei atuar em benefício do povo eleito na perspectiva humana, dentro da qual ele exerce a mediação em favor do povo, pois canaliza para o país as bênçãos que YHWH concede aos fiéis[327]. A unção lhe confere o caráter sagrado e estabelece relação íntima com Deus, razão da homenagem dos súditos à sua dignidade como representante de Deus[328]. Segundo Stadelmann, "o governo da nação, exercido pelo rei em função do bem comum, em vista da segurança, da paz e da prosperidade dos cidadãos, é considerado em Israel um meio para realizar os desígnios salvíficos de Deus na história"[329].

O Sl 110 fala do rei e nele se fala ao rei, mas bem atento a YHWH. Em última análise, YHWH é o protagonista do poema, não o rei[330]. O Senhor do

321 CALVINO, J., Salmos, v. 4, p. 74.
322 COPPENS, J., La Portée Messianique du Psaume CX, p. 16.
323 WEISER, A., Os Salmos, p. 539.
324 DE VAUX, R., Instituições de Israel no Antigo Testamento, p. 138.
325 GONZAGA, W.; FURGHESTTI, J. M. Exegese do Salmo 72 à Luz da Análise Retórica Bíblica Semítica: um rei que espelha o coração de Deus, p. 315-346.
326 WEISER, A., Os Salmos, p. 537.
327 STADELMANN, L. I. J., Os Salmos da Bíblia, p. 49.
328 STADELMANN, L. I. J., Os Salmos da Bíblia, p. 49.
329 STADELMANN, L. I. J., Os Salmos da Bíblia, p. 49.
330 APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 107-150, p. 50.

salmista reina desde o próprio trono celestial de Deus[331]. Ele exerce autoridade real enquanto desfruta de acesso sacerdotal à própria presença de Deus. O Sl 110, "por um lado, é moldado pelas imagens da entronização, mas pelo outro, descreve YHWH como um guerreiro que, ao lado do Rei, destrói os reis inimigos"[332]. Além disso, o Rei também é proclamado como sacerdote, e assim associado à figura de Melquisedec.

Num primeiro momento, em seu contexto imediato e para sua audiência original, "o oráculo e a profecia do salmo são dirigidos a um monarca terreno, o rei de Jerusalém"[333]. Bem verdade é que alguns intérpretes judeus "divorciaram completamente este salmo de seu contexto histórico, considerando-o de um ponto de vista idealista, o salmo de coroação de um rei ideal ou de uma figura visionária, e essa ideia é aplicada ao longamente esperado Messias"[334]. A maioria dos intérpretes cristãos fizeram o mesmo. Kraus afirma que "é um erro querer aplicar aos textos do Antigo Testamento uma concepção supra histórica do Messias, marcada cristologicamente. A ortodoxia, neste ponto, tem proposto, em boa parte, uma *messianologia docética*. O Sl 110 se refere ao monarca "reinante" ou "entronizado"[335].

Cônscio deste fato, o exegeta, como homem de fé, ao examinar o Sl 110, em sua pesquisa, não pode transcurar dois pontos de máxima importância teológica: a) o evento da Palavra de Deus, que impregna a história do AT e se cumpre plenamente no NT, é também um evento decisivo neste salmo; b) esta Palavra de Deus eleva os diferentes enunciados, condicionados pela história das religiões e pela história das tradições, à categoria de uma mensagem que transcende a notícia sobre o rei entronizado em cada episódio em Jerusalém, e sobre seu ofício e atividade, em prol do povo de Deus[336]. Esta mensagem, independentemente em que medida se aplique plenamente ao monarca do AT, está aberta ao seu supremo cumprimento. Por isso, o teólogo bíblico não deve permitir que seu olhar se fixe apenas nas origens e motivos, permanecendo inamovível no cultual e histórico. Ao contrário, deve reconhecer, depois de uma cuidadosa investigação de todos estes aspectos complexos, para onde tende o cumprimento de tais enunciados. Aqui cabe sempre a pergunta: Quem é o verdadeiro sujeito que exerce este ofício sacerdotal e reinante, que se confere no Sl 110?[337]

É preciso reconhecer que o texto do Sl 110 permaneceu aberto às sucessivas gerações judaicas e cristãs. Estas duas identificaram o monarca com o Messias que devia vir, ou o Cristo, o Senhor, para os cristãos, já vindo e que retornará. O

331 EMADI, M. H., The Royal Priest, p. 125.
332 ZENGER, E., Psalm 110, p. 146.
333 APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 107-150, p. 56.
334 CHAMPLIN, R. N., Salmos, p. 2412.
335 KRAUS, H.-J., Los Salmos, v. 2, p. 520.
336 KRAUS, H.-J., Los Salmos, v. 2, p. 520.
337 KRAUS, H.-J., Los Salmos, v. 2, p. 521.

judaísmo e o cristianismo contemplaram e refletiram incessantemente as palavras excelsas deste salmo. As numerosas referências que são feitas no NT a este cântico do AT foram precedidas por uma história de perguntas, expectativas, reflexões, especulações e conclusões[338].

Em tempos pré-cristãos, o Sl 110 era considerado pelos judeus como messiânico; "e Jesus, pelo uso que fez dele, silenciou seus críticos: 'Ninguém pôde dizer uma palavra em resposta, e, daquele dia em diante, ninguém ousava fazer-lhe uma outra pergunta' (Mt 22,46)"[339]. Por isso, tanto em suas preces quanto em seu *kerygma*, os cristãos não temem admitir que o Senhor, Rei e Sacerdote do Sl 110 é Jesus Cristo. Mais ainda, os primeiros cristãos fizeram sua releitura e interpretação deste salmo, à luz da vida, morte e ressurreição de Cristo.

"Senta-te à minha direita" (Sl 110,1c): aqui há uma expressão de fervor religioso, que originalmente lembrava ao rei que ele não fora entronizado como um monarca absoluto sobre Israel, e sim como um governante subalterno ao Deus do Céu[340]. Diante do Sinédrio, Jesus fez referência a esta passagem, anunciando que voltará "assentado à direita do Poderoso" (Mc 14,62), numa posição de Juiz daqueles que ora o julgavam. No momento de seu julgamento e condenação, Estêvão vê "o Filho do Homem que está em pé, à direita de Deus" (At 7,56). Segundo outras referências similares do NT que interpretam o Sl 110,1, esta é a posição de Jesus como Intercessor, Mediador, Sumo Sacerdote, Advogado, como se vê em 1Tm 2,5 e em 1Jo 2,1[341]. Ou seja, antes de regressar como Juiz, ele está intercedendo por todos, demonstrando que até para os seus algozes ainda havia esperança, caso se arrependessem.

O significado teológico que o NT dá ao Sl 110,1 é muito rico. O Cristo ressuscitado foi assunto à direta do Deus transcendente e, portanto, participa da esfera divina. "Ele compartilha da prerrogativa divina do senhorio"[342]. Ele foi reconhecido como o Rei Messiânico que morreu e ressurgiu pela vontade de Deus, e virá outra vez, como sustenta a mensagem de fé e esperança para os cristãos[343].

Em Ap 3,21, ao vencedor é prometido que se assentará no trono de Cristo, assim como Ele venceu e se assentou com seu Pai, em seu trono. Vale ressaltar que o Livro do Apocalipse não fala de um trono do Pai e outro do Cordeiro, mas de um mesmo e único trono, que é "de Deus e do Cordeiro" (Ap 22,3), no qual se assentam juntos, lado a lado. Portanto, os que permanecerem fiéis ao Senhor (Ap 2,10), poderão se assentar no trono do próprio Senhor e Rei do universo, segundo Paulo, como herdeiros de Deus e coerdeiros de Cristo (Rm 8,17).

---

338 APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 107-150, p. 56.
339 HARMAN, A., Salmos, p. 380-381.
340 STADELMANN, L. I. J., Os Salmos da Bíblia, p. 538.
341 GONZAGA, W.; DAMIÃO, S. A., O Cristo Redentor: intercessor e defensor de todos, a partir de 1Jo 2,1, p. 76-103.
342 ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 119.
343 ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 119.

"Primeiramente, agora, nenhuma adversidade pode derrotá-los (Rm 8,34-39)."[344] Em segundo lugar, a moral cristã repousa sobre o lugar que Cristo ocupa no céu (Cl 3,1-3). Em terceiro lugar, a perseguição que envolve sofrimento e até mesmo a morte, não é a palavra final de Deus, nem para Jesus, nem para os Seus seguidores (Hb 12,2; 1Pd 3,18-22) e "o destino dos crentes está assegurado."[345] O *status* espiritual dos crentes é que já estão assentados com Cristo (Ef 2,6), o qual é o "precursor" de todos, ao adentrar o santuário celestial (Hb 6,20), o primogênito de tudo, dos vivos e dos mortos (Col 1,15-20). Por isso, afirma Aparicio Rodríguez: "Não é exagero afirmar que o Sl 110, mais do que qualquer outro do Saltério, tem sido venerado pelo povo da nova aliança, apesar de não ser nem o mais messiânico, nem o mais polido textualmente e nem o mais diáfano tematicamente."[346]

A voluntariedade para o serviço a Deus, referida no Sl 110,3, é exaltada pelo Apóstolo Paulo em Rm 12,1; 2Cor 8,1-5; Fp 2,17 e em 1Ts 2,8. Interessante é que, nestas quatro passagens, está presente a mensagem de entregar-se ao Senhor e aos outros como oferta voluntária. A voluntariedade faz parte da própria essência do serviço cristão[347], para a evangelização e a caridade.

A cristologia do NT não foi perturbada pela violência que permeia o Sl 110, que também fala de inimigos. Antes, os autores neotestamentários fizeram dele o texto veterotestamentário mais citado ou aludido do NT e aplicou-o à pessoa e ministério de Cristo. Mais ainda, "estar assentado à direita de Deus, ou do Pai, tornou-se um tópico importante do credo cristão e da própria tradição cristã."[348] E a entronização à direita de Deus é interpretada, pelos hagiógrafos neotestamentários, como tendo sido a ressurreição e a ascensão de Jesus, e como seu retorno para a glória do Pai, a exemplo de Fl 2,9-11 e 1Tm 3,16[349], para a esfera divina, agora no santuário celestial, em seu ministério sumo-sacerdotal em favor dos filhos e filhas de Deus, e a bendita esperança de todo cristão é que Cristo voltará, em glória e majestade, para consumar a obra da redenção e inaugurar a eternidade.

Referências bibliográficas

AGOSTINHO, S. *Comentário aos Salmos.* v. 9/3. Salmos 100-150. São Paulo: Paulus, 1998.

ALLEN, L. C. *Psalms 101-150:* revised. WATTS, J. D. W.; WATTS, J. W. (Eds.). Word Biblical Commentary, v. 21. Dallas, TX: Publisher Word Books, 2002.

ALONSO SCHÖKEL, L. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português.* São Paulo: Paulus, 1997.

ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C. *Salmos II:* Salmos 73-150. São Paulo: Paulus, 1998.

344 ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 119.
345 ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 120.
346 APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 107-150, p. 49.
347 MACLAREN, A., The Psalms, v. 3, p. 186.
348 ZENGER, E., Psalm 110, p. 155.
349 GONZAGA, W.; SOUZA, R. M., "Grande é o mistério da piedade": Eclesiologia e Cristologia em 1Tm 3,16, p. 394-415.

APARICIO RODRÍGUEZ, A. *Salmos 107-150.* Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén. Bilbao, Espanha: Editorial Desclée de Brower, S.A., 2009.

ARAÚJO, G. S. O Sacerdote-Rei do Salmo 110: exegese e comentário. *Kerygma.* v. 8, n. 1, p. 95-106, 1º sem. 2012.

BARTHÉLEMY, D. *Critique Textuelle de l'Ancien Testament. Tome IV. Psaumes.* Fribourg, Suíça: Academic Press; Editions Saint-Paul; Göttingen, Alemanha: Vanderhoeck & Ruprecht, 2005.

BOOIJ, T. Psalm CX: "Rule in the midst of your foes!". *Vetus Testamentum.* v. 41, n. 4, p. 396-407, out. 1991.

CALVINO, J. *Salmos.* v. 4. São José dos Campos, SP: Editora Fiel, 2009.

CHAMPLIN, R. N. Salmos. In: CHAMPLIN, R. N. *O Antigo Testamento Interpretado Versículo por Versículo*, v. 4. 2ª Ed. São Paulo: Hagnos, 2001. p. 2049-2522.

CHAMPLIN, R. N. *Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia.* v.6. São Paulo: Hagnos, 2013.

COPPENS, J. La Portée Messianique du Psaume CX. *Ephemerides Theologicae Lovanienses.* v. 32, n. 1, p. 5-23, jan.-mar. 1956.

DAHOOD, M. *Psalms III: 101-150* – introduction, translation and notes with an appendix. ALBRIGHT, W. F.; FREEDMAN, D. N. (Eds.). The Anchor Bible, v. 17A. Garden City, NY: Doubleday & Company, 1970.

DAVIDSON, B. *The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon.* 2ª Ed. Peabody, MA: Hendrikson Publishers, 2006.

DAVIDSON, R. M. Tipologia no Livro de Hebreus. In: HOLBROOK, F. B. (Ed.). *A Luz de Hebreus:* intercessão, expiação e juízo no santuário celestial. Série Santuário e Profecias Apocalípticas, v. 4. Engenheiro Coelho, SP: UNASPRESS, 2008. p. 117-180.

DAVIS, B. C. Is Palm 110 a Messianic Psalm? *Bibliotheca Sacra.* v. 157, n. 626, p. 160-173, abr.-jun. 2000.

DE VAUX, R. *Instituições de Israel no Antigo Testamento.* São Paulo: Vida Nova, 2004.

DEL PÁRAMO, S. Las citas de los Salmos en S. Pablo. *Analecta Biblica* 1 (17). Studiorum Paulinorum Congressus Internatinalis Catholicus 1961. Pontificio Instituto Biblico (Org.). Roma: PIB, 1963, p. 229-241.

ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). *Bíblia Hebraica Stuttgartensia*. 5ª Ed. Stuttgart, Alemanha: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

EMADI, M. H. *The Royal Priest:* Psalm 110 in Biblical-Theological-Perspective. Louisville, KY, 2016. 283 p. Tese. The Southern Baptist Theological Seminary.

FRANCISCO, E. F. *Antigo Testamento Interlinear Hebraico-Português.* v. 4. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2020.

FRANCISCO, E. F. *Manual da Bíblia Hebraica*: introdução ao texto massorético – guia introdutório para a Bíblia Hebraica Stuttgartensia. São Paulo: Vida Nova, 2005.

FORNASIER, R. C.; GONZAGA, W. Le Christ, Prêtre-Roi, cause du salut éternel selon He 10,1-18. *Pesquisas em Humanismo Solidário*, Salvador, v. 2, n. 1, p. 5-32, jan./jun. 2022.

FREEDMAN, D. N. [Ed.]. *The Anchor Bible Dictionary.* v. 4. Nova York: Doubleday, 1992.

GESENIUS, W. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* with an appendix containing the biblical Aramaic. Boston, MA; Chicago, IL; Nova York: Houghton Mifflin and Company; Cambridge, UK: The Riverside Press, 1906.

GONZAGA, W. "A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia". In: FERNANDES, L. A.; MAZZAROLO, I.; LIMA, M. L. C. (orgs.). *Exegese, teologia e pastoral: relações, tensões e desafios*. Santo André: Academia Cristã do Rio de Janeiro; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2015, p. 201-235.

GONZAGA, W. O Salmo 150 à Luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. *ReBíblica*. v. 1, n. 2, p. 155-170, 2018.

GONZAGA, W.; BELÉM, D. F. Salmo 24: proposta de solução exegética através da Análise Retórica Bíblica Semítica. *Interações*. v. 15, n. 2, p. 386-409, jul.-dez. 2020.

GONZAGA, W. A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. *ReBiblica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 9-41, jan./jun. 2021.

GONZAGA, W.; FURGHESTTI, J. M. Exegese do Salmo 72 à Luz da Análise Retórica Bíblica Semítica: um rei que espelha o coração de Deus. *Cultura Teológica.* Ano XXIX, n. 99, p. 315-346, mai.-ago. 2021.

GONZAGA, W.; GONÇALVES, E. F. O Salmo 148 Analisado à Luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. *TeoPraxis.* v. 1, n. 01, p. 5-21, jan.-jun. 2021.

GONZAGA, Waldecir; SILVEIRA, Rogério Goldoni. *O uso de citações e alusões de salmos nos escritos paulinos*. *Cuestiones Teológicas*, Medellín, Colombia, vol. 48, no. 110, julio-diciembre, p. 248-267, 2021.

GONZAGA, W.; SOUZA, R. M. *"*Grande é o mistério da piedade": Eclesiologia e Cristologia em 1Tm 3,16, *Caminhos*. Goiânia, v. 19, n. 2, p. 394-415, 2021.

GONZAGA, W.; DAMIÃO, S. A. O Cristo Redentor: intercessor e defensor de todos, a partir de 1Jo 2,1. In: SILVA, A. L. R.; PINHEIRO, A. C. L. (orgs.). *O Cristo Redentor Universal*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Paulus e Santuário: 2022, p. 76-103.

GRUBER, M. I. (Ed.) *Rashi's Commentary on Psalms.* NEUSNER, J. *et alii* (Eds.). The Brill Reference Library of Judaism. Leiden, Holanda; Boston, MA: Koninklijke Brill NV, 2004. v. 18.

GUNKEL, H. *Introducción a Los Salmos.* Valencia, Espanha: Institución San Jeronimo, 1966.

HARDY JR., E. R. The Date of the Psalm 110. *Journal of Biblical Literature.* v. 64, n. 3, p. 385-390, set. 1945.

HARMAN, A. *Salmos.* Comentários do Antigo Testamento. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

HOLLADAY, W. L. *Léxico Hebraico e Aramaico do Antigo Testamento.* São Paulo: Vida Nova, 2010.

JEFFERSON, H. G. Is Psalm 110 Canaanite? *Journal of Biblical Literature*. v. 73, n. 3, p. 152- 156, set. 1954.

JOHNSON, E. E. Hermeneutical Principles and the Interpretation of the Psalm 110. *Bibliotheca Sacra*. v. 149, n. 596, p. 428-437, out.-dez. 1992.

JUÖN, P.; MURAOKA, T. *A Grammar of Biblical Hebrew*. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2006.

KIDNER, D. *Salmos 73-150*: introdução e comentário. Série Cultura Bíblica. São Paulo: Vida Nova, 2011.

KRAUS, H.-J. *Los Salmos:* Salmos 60-150. Salamanca, Espanha: Ediciones Sigueme, 1995. v. 2.

MACLAREN, A. *The Psalms.* v. 3. Nova York: A. C. Armstrong and Son, 1984.

MAYS, J. L. *Salmi*. Torino: Claudiniana, 2010.

MEYNET, R. I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica, *Gregorianum,* v. 77, n.3, p. 403-436, 1996.

MEYNET, R. La Retorica Biblica. In: *Atualidade Teológica,* v. 24, n. 65, p. 431-468, mai./ago. 2020.

MEYNET, R. *Le Psautier:* cinquième livre (Ps 107-150). Leuven; Paris; Bristol, CT: Peeters, 2017.

MEYNET, R. *Rhetorical Analysis:* an introduction to biblical rhetoric. Bath, Inglaterra: Sheffield Academic Press, 1998.

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

NICHOL, F. D. Salmos. In: NICHOL, F. D. (Ed.). *Comentário Bíblico Adventista do Sétimo Dia.* v. 3. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2012. p. 693-1057.

ODEN, T. C. (Ed.). *La Biblia Comentada por los Padres de la Iglesia* y otros autores de la época patrística: Antiguo Testamento 9. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2018.

PERSUAD, A. J. E. *Praying the Language of Enmity in the Psalter:* an study on the Psalms 110, 119, 129, 137, 139 and 149. Potchefstroom, África do Sul, 2015. 231 p. Tese. North-West University.

PURCELL, R. A. The King as Priest? Royal imagery in Psalm 110 and Ancient Near Eastern iconography. *Journal of Biblical Literature.* v. 139, n. 2, p. 275-300, 2020.

RAHLFS, A.; HANHART, R. (Eds.). *Septuaginta*. Stuttgart, Alemanha: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

RAVASI, G. *Il Libro del Salmi:* Volume III (101-150): commento e attualizzazione. Bolonha, Itália: Edizioni Dehoniane, 1997.

ROUTLEDGE, R. Psalm 110, Melchizedek and David: blessing (the descendants of) Abraham. *Baptistic Theologies.* v. 1, n. 2, p. 1-16, outono 2009.

SCHWANTES, M. O Rei-Messias em Jerusalém: observações sobre o messianismo davídico nos Salmos 2 e 110. *Caminhando.* v. 13, n. 21, p. 19-29, jan.-jun. 2008.

SKINNER, J. L. *The Historical Superscriptions of Davidic Psalms: an exegetical, intertextual and methodological analysis*. Berrien Springs, MI, 2016. 415 p. Seventh-day Adventist Theological Seminary, Andrews University.

STADELMANN, L. I. J. *Os Salmos da Bíblia.* São Paulo: Edições Loyola; Paulinas, 2015.

SUTTON, L. The Dawns of the Dawns: the mythical, royal and temporal implications of dawn for Psalms 108 and 110. *HTS Theologiese Studies / Theological Studies.* v. 73, n.3, p. 1-7, jan. 2017.

TOV, E. *Textual Criticism of The Hebrew Bible*. Minneapolis, MN: Fortress Press; Assen, Holanda: Royal Van Gorcum, 2001.

TREIYER, A. R. Tipologia Antitética ou de Correspondência? In: HOLBROOK, F. B. (Ed.). *A Luz de Hebreus:* intercessão, expiação e juízo no santuário celestial. Série Santuário e Profecias Apocalípticas. Engenheiro Coelho, SP: UNASPRESS, 2008. v. 4. p. 181-191.

VAN DEN BORN, A. (Ed.). *Dicionário Enciclopédico da Bíblia.* Petrópolis, RJ: Editora Vozes Ltda., 1977.

VIEGAS, S. A.; GONZAGA, W. Salmo 121: YHWH está sempre a me guardar! Por isso vou cantar!, Análise Retórica: tecendo uma "costura" que enlaça e une. *Cuestiones Teológicas.* v. 46, n. 106, p. 196-222, jul.-dez. 2019.

WEBER, R.; GRYSON, R. (Eds.). *Biblia Sacra Vulgata*. Iuxta Vulgatam Versionem. Editio Quinta. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

WEISER, A. *Os Salmos.* São Paulo: Paulus, 1994.

WHITE, E. G. *O Desejado de Todas as Nações.* Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2011.

ZENGER, E. Psalm 110. In: BALTZER, K. (Ed.). *Psalms 3:* a commentary on the Psalms 101-150. Hermeneia Series. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2011. p. 144-157.

Capítulo IX

Salmo 113, à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica: Louvai o Senhor, soberano, justo e fiel

Waldecir Gonzaga[1]
Ednéa Martins Ornella[2]

Introdução

O Sl 113, objeto deste estudo, faz parte do Saltério ou Livro dos Salmos, dividido em cinco livros: Sl 1–41; 42–72; 73–89; 90–106; 107–150[3], livro este altamente testemunhado no cânon bíblico da tradição judaico-cristã, presente nos mais variados manuscritos, muito utilizado pelos Padres da Igreja, confirmado por Sínodos e Concílios da Igreja no arranjo do *corpus sapienziale*[4]. Inserido no Livro V, o Sl 113 pertence a outro reagrupamento menor, o "*Hallel* Egípcio" (Sl 113–118)[5], cantado nas três principais festas anuais judaicas (Páscoa, Pentecostes e Tendas), junto com os salmos da festa da Lua Nova e da Dedicação do Templo[6]. Segundo a tradição judaica, os dois primeiros (113–114) eram cantados antes da ceia da Páscoa, e os quatro outros (115–118) depois da ceia, como se percebe igualmente em Mt 26,30 e em Mc 14,26[7]. Provavelmente, foram os últimos salmos que Jesus cantou antes de sua Paixão (Mc 14,26)[8].

O Sl 113 é um hino de louvor, também chamado de "hino cultual"[9], que, de acordo com o TM, começa e termina com um convite feito ao povo reunido

---

1 Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma. Pós-doutorado pela FAJE, BH, Brasil. Diretor e Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Criador e líder do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: <waldecir@hotmail.com>. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/9171678019364477 e ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-5929-382X

2 Doutora em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) e membro do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: <edneaornella@gmail.com>. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/8658430215366566 e ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-9090-8992

3 SCHÖKEL, L. A., CARNITI, C., Salmos I (Salmos 1–72), p. 72-73.

4 GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 399-401.

5 RAVASI, G. Il Libro dei Salmi (101-150), p. 335; MAYS, J. L., Salmi, p. 398; MONTI, L., Salmi: preghiera e vita, p. 1284; APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 107-150, p. 78.

6 WEISER, A., Os Salmos, p. 546; STADELMANN, L. I. J., Os Salmos da Bíblia, p. 551; APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 107-150, p. 78.

7 ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 132-137; LONGMAN III, T., Psalms, p. 389-391; MONTI, L., Salmi: preghiera e vita, p. 1290.

8 RAVASI, G. Il Libro dei Salmi (101-150), p. 335; KIDNER, D., Salmos 73-150, p. 416-417; WEISER, A., Os Salmos, p. 546.

9 KRAUS, H.-J., Los Salmos. Sal 60-150, p. 541.

no Templo: "louvai a Yah" [הַלְלוּ יָהּ][10], de louvor ao "nome de YHWH" (v.1c) e que há de ser entoado "pelos servos de YHWH" (v.1b)[11]. Pelo fato de o Sl 113 ter um parentesco temático com o cântico do *Magnificat*, de Lc 1,46-55, ele é chamado de "o *Magnificat* do Antigo Testamento"[12]. Contudo, a LXX considera a finalização do salmo (v. 9) como o versículo inicial do Sl 114[13]. O salmo possui ainda importantes participios (vv.5.6.7.9) e um infinitivo (v.8) terminados com um morfema chamado *hireq compaginis*, e semelhanças com 1Sm 1–2. A materialidade do texto enlaça o passado ao presente e ao futuro. É preciso haver uma sintonia com a experiência religiosa humana que ensejou o salmo, de tal forma que se possa propor, ao final, realizar experiência semelhante à do salmista, que seja verdadeiramente pessoal.

O Sl 113 é uma poesia hebraica semítica com um ritmo lógico chamado "paralelismos de membros", característica fundamental da Análise Retórica Bíblica Semítica[14], utilizada neste trabalho[15]. Assim, serão desenvolvidas as seguintes etapas metodológicas: (1) tradução e segmentação; (2) composição, datação e gênero; (3) estrutura; (4) comentário com base nos aspectos léxicos e semânticos do texto; (5) conclusão.

1. Segmentação e tradução do Salmo 113

A segmentação e a tradução do Sl 113 ajudam a revelar a beleza e a unidade temática do texto salmódico de louvor ao Senhor, soberano, justo e fiel. Todo o vocabulário empregado para a construção poética desse hino de louvor ao rei dos reis é algo que tem encantado leitores judeus e cristãos ao longo dos séculos. Sobrevive igualmente com força nas liturgias, meditações e preces individuais de pessoas em todo o mundo[16]. Isso tudo é revelado na língua portuguesa, a partir de nossa segmentação e tradução para este ensaio bíblico, tendo presente os critérios da Análise Retórica Bíblica Semítica. Como se pode ver em toda a letra do Sl 113, em sua segmentação e tradução, "o chamado ao louvor contém elementos

10 MEYNET, R., Le Psautier: Cinquième livre (Ps 107-150), p. 101.
11 APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 107-150, p. 77.
12 RAVASI, G. Il Libro dei Salmi (101-150), p. 336; MEYNET, R., Le Psautier: Cinquième livre (Ps 107-150), p. 109.
13 ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). Biblia Hebraica Stuttgartensia, 1997.
14 Este escrito é parte da parceria nos estudos, discussões e reflexões realizados mensalmente na PUC-Rio, nas atividades do grupo de pesquisa de Análise Retórica Bíblica Semítica, constante no CNPq, sob a liderança do Prof. Dr. Waldecir Gonzaga. A fim de se conhecer o método da Análise Retórica Bíblica Semítica, sugerimos conferir os textos MEYNET, R., L'Analise Retorica (1992); MEYNET, R., Trattato di Retorica Biblica (2008); MEYNET, R., A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia, p. 391-408; MEYNET, R., I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica, p. 403-436; MEYNET, R., La retorica biblica, p. 431-468.
15 MEYNET, R. A análise retórica, p. 391-408.
16 STADELMANN, L. I. J., Os Salmos da Bíblia, p. 550.

de uma teologia do louvor”[17], pautado pela raiz hebraica *hll*, do verbo “louvar”[18]. O salmista tem uma única preocupação: “que o nome do Senhor seja louvado”[19].

Louvai *a Yah*!	1a	הַלְלוּ יָהּ[1]
Louvai, servos de YHWH[20],	1b	הַלְלוּ עַבְדֵי יְהוָה
louvai o nome de YHWH!	1c	הָלְלוּ אֶת־שֵׁם יְהוָה:
Seja o nome de YHWH bendito desde agora e até a eternidade[21].	2	יְהִי שֵׁם יְהוָה מְבֹרָךְ מֵעַתָּה וְעַד־עוֹלָם: [2]
Desde o nascer do sol até o seu ocaso[22], seja louvado o nome de YHWH.	3	מִמִּזְרַח־שֶׁמֶשׁ עַד־מְבוֹאוֹ מְהֻלָּל שֵׁם יְהוָה: [3]
Exaltado sobre todas as nações (é) YHWH,	4a	רָם עַל־כָּל־גּוֹיִם יְהוָה [4]
sobre os céus (está) sua glória.	4b	עַל הַשָּׁמַיִם כְּבוֹדוֹ:
Quem (é) como YHWH nosso Deus, o que está nas alturas para (ali) habitar?	5	מִי כַיהוָה אֱלֹהֵינוּ הַמַּגְבִּיהִי לָשָׁבֶת: [5]
Curva-se[23] para ver (o que ocorre) nos céus e na terra[24].	6	הַמַּשְׁפִּילִי לִרְאוֹת בַּשָּׁמַיִם וּבָאָרֶץ: [6]
Ergue do pó o pobre,	7a	מְקִימִי מֵעָפָר דָּל [7]
do monturo[25], eleva o necessitado.	7b	מֵאַשְׁפֹּת יָרִים אֶבְיוֹן:
Para fazê-los assentar[26] com os nobres, com os nobres[27] de seu povo.	8	לְהוֹשִׁיבִי עִם־נְדִיבִים עִם נְדִיבֵי עַמּוֹ: [8]
Faz habitar[28] a estéril na[29] casa, como mãe de filhos, alegre.	9a	מוֹשִׁיבִי עֲקֶרֶת הַבַּיִת אֵם־הַבָּנִים שְׂמֵחָה[9]
Louvai *a Yah*!	9b	הַלְלוּ־יָהּ:

17 MAYS, J. L., Salmi, p. 397.
18 MONTI, L., Salmi: preghiera e vita, p. 1287.
19 SPAEMANN, R., Meditazioni di un Cristiano. Una scelta dai Salmi 52-150, p. 113.
20 “Servos” [עַבְדֵי] foi considerado um vocativo (עֲבָדִים), em conformidade com as seguintes testemunhas: LXX, Símaco, Teodocião e Jerome, provavelmente abreviado em algum estágio da escrita (BHS, p. 1196).
21 Possível tradução: “e para sempre”.
22 Possível tradução: “desde o nascente até o poente”.
23 A ideia do abaixar e do exaltar de Fl 2,6-11 está presente neste salmo.
24 Seria possível fazer a tradução deste versículo sem traduzir a ocorrência dupla da preposição בְּ: “curva-se para ver os céus e a terra”.
25 Possíveis traduções: do monte de lixo, do entulho, do escombro, etc.
26 A LXX, o Siríaco e Jerônimo assumiram um sufixo na terceira pessoa do singular masculino para o verbo “assentar” [יָשַׁב], no entanto, o TM faz bom sentido, da mesma forma que em 1Sm 2,8 (BHS, p. 1196).
27 Alguns manuscritos e o Siríaco omitem a primeira expressão “com nobres” [עִם־נְדִיבִים], um adjetivo masculino plural absoluto, enquanto o TM apresenta a segunda expressão “com os nobres do povo” [עִם נְדִיבֵי עַמּוֹ], um adjetivo masculino plural construto (BHS, p. 1196).
28 A tradução poderia ser “dar uma casa a...”, conforme uso em Esd 10,2.14 para “casamento”, ou em Ne 123,23, para “dar um lar para ...” (ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 132-137).
29 O artigo definido definitivo (ה (בית era usado para assegurar consonância com “a família” [הבית] / “os filhos” [הבני]. (ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 132-137).

2. Composição, datação e gênero do Salmo 113

Com base em doxologias, versões modernas dividem o Livro dos Salmos, ou Saltério em cinco livros que começam com os Sl 1; 42; 73; 90; 107. O Sl 113 faz parte do Livro V. Cada livro permite ainda subdivisões, de acordo com o assunto, o emprego ou a autoria dos salmos[30]. O Sl 113 pertence ao grupo em que a exclamação "louvai a Yah" [הַלְלוּ יָהּ] aparece em tríades, os chamados "aleluiáticos" [31] e, por sua vez, dentro de um grupo menor, o "*Hallel* Egípcio", formado pelos Sl 113–118.

O Sl 113 é um canto de louvor a Deus, no qual se faz um convite em tom festivo para que a assembleia louve o Senhor e seu nome[32], tendo presente que o que conta é que "seja bendito o nome do Senhor"[33]. Neste sentido, "o louvor se torna uma bênção"[34]. Os salmos do gênero de louvor como este, marcados fortemente pela presença da convocação "louvai" [הַלְלוּ], "trazem momentos fortes de ação de graças pelo que Deus é e por tudo o que Ele realizou na vida de seu povo"[35]. De fato, o Sl 113, uma poesia hínica cúltica, parece inserir-se num cenário cultual com a abertura dirigida por um coro ou solista do templo. Para alguns estudiosos, os paralelos de linguagem e ideias com algumas canções antigas indicam que se tratava de um canto de vitória. Os mais antigos o consideram do período pós-exílico, um salmo de agradecimento pela libertação do cativeiro na Babilônia. Os mais modernos discordam, por considerar que este salmo enfatiza o indivíduo, ao contrastar "pobre"/"oprimido" (v.7) e "nobre" (v.8), não se coadunando, portanto, com este período[36].

Por causa das semelhanças com 1Sm 2,5.8 (Cântico de Ana), a origem do Sl 113 é atribuída ao santuário de Silo, norte de Israel e teria sido adotado mais tarde no culto do templo de Jerusalém[37]. Possivelmente, este salmo sofreu um longo e complicado processo de desenvolvimento de sua forma. A combinação do artigo definido ה- e do morfema -י nas duas formas de *hifîl* particípio dos vocábulos "eleva-se" [הַמַּגְבִּיהִי] (v.5) e "curva-se", [הַמַּשְׁפִּילִי] (v.6), por exemplo, indica uma forma híbrida tardia, na qual o morfema representa um elemento arcaico[38].

30 KIDNER, D., Salmos 1-72, p. 15-18.

31 Neste grupo estão os Sl 104 a 106, no Livro IV, os Sl 111 a 113, no Livro V, interrompido pelo Sl 114, onde a expressão não aparece, retornando nos Sl 115 a 117, e finalmente nos Sl 146 a 150, no Livro V; GONZAGA, W., O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 159.

32 GOULDER, M. D., The Psalms of the return (Book V, Psalms 107-150), p. 159-163; LONGMAN III, T., Psalms, p. 389-391; Leslie Allen Psalms p. 101-150; AGOSTINHO, S., Comentário aos Salmos. Salmos 100-150, p. 315.

33 SPAEMANN, R., Meditazioni di un Cristiano. Una scelta dai Salmi 52-150, p. 115; na mesma linha temos KRAUS, H.-J., Los Salmos. Sal 60-150, p. 541; ODEN, T. C. (ed.), Salmos 51-150, p. 380.

34 APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 107-150, p. 81.

35 GONZAGA, W., O Salmo 150 à luz da Análise Bíblica Retórica Semítica, p. 158-159.

36 ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 132-137.

37 Para Goulder, a ideia de um hino de vitória com origem em Silo, reino do norte, pré-exílico, como o Cântico de Ana, possui fraco apoio (GOULDER, M. D., The Psalms of the return, Book V, Psalms 107-150, p. 159-163.

38 Para Goulder, a opinião mais antiga é a correta (GOULDER, M. D., The Psalms of the return, Book V, Psalms 107-150, p. 159-163); ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 132-137.

De fato, as semelhanças entre o Sl 113 e 1Sm 1–2 refletem o uso literário do segundo no primeiro, nos vv.7-9, de tal forma que os vv. 7-8a se identificam com 1Sm 2,8a-g em vários aspectos, como se pode observar a seguir:

a) O v.7ab e 1Sm 8ab são idênticos;
b) o v.9aba é comparável a 1Sm 2,5, "a mulher estéril dá à luz sete vezes" [עֲקָרָה יָלְדָה שִׁבְעָה];
c) no v.9a, o adjetivo "alegre" [שְׂמֵחָה] pode ter relação com o verbo "eu me alegro" [שָׂמַחְתִּי], na canção recitada em 1Sm 2,1;
d) no v.9a, o substantivo "filhos" [בָּנִים] pode ser eco do mesmo vocábulo em 1Sm 1,8;
e) no v. 5a, a pergunta retórica "Quem ...?" [מִי] pode ser comparada à afirmação negativa "Não há Santo como o Senhor" [אֵין־קָדוֹשׁ כַּיהוָה] em 1Sm 2,2;
f) no v.6, o primeiro particípio, "curva-se" [הַמַּשְׁפִּילִי], é comparável em sua forma a 1Sm 2,7, embora com sentido diferente, pois no primeiro caso, a ação é reflexiva com o Senhor como sujeito implícito ("Ele [YHWH] curva-se...") e, no segundo caso, o Senhor é o sujeito também implícito que pratica a ação para outrem, "é ele [YHWH] quem curva"[39].

Além das semelhanças com 1Sm 1–2, chama a atenção a presença de quatro particípios no Sl 113 terminados com o morfema î (-י): "eleva-se" [הַמַּגְבִּיהִי], v.5; "curva-se" [הַמַּשְׁפִּילִי], v.6; "ergue" [מָקִימִי], v.7a; "faz assentar" [מוֹשִׁיבִי], v.9a. [40] Entre os particípios, um infinitivo com a mesma terminação, possui um sufixo *hireq magnum*, "para fazê-los assentar" [לְהוֹשִׁיבִי], v. 8, que é considerado um erro textual[41].

Há várias dúvidas a respeito deste morfema usado no genitivo que pode ocorrer com propósitos diferentes. Chamado *hireq compaginis*, o morfema î é anexado em palavras independentes do Antigo Testamento, em certas partículas, como em מִנִּי (Jz 5,14), como uma forma poética paraמִן ; ou em numerosos casos em que uma preposição é inserida entre o construto e seu genitivo sem que perca a relação de dependência (Lm 1,1); ou anexado no construto, em nomes próprios compostos, como em "homem de Deus" [גַּבְרִיאֵל] (Dn 8,16; 9,21). [42]

O objetivo destas formas participiais do Sl 113, que se distinguem principalmente pela provável influência sofrida de Dt 33,13, é, sem dúvida, dar mais dignidade às ações de Deus. De fato, à pergunta retórica "Quem, como YHWH nosso Deus...?", a resposta está nestes particípios que dão ideia da ação finalizadora de Deus; portanto, a conclusão verbal que melhor cabe na resposta é do

39 ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 132-137.
40 GOULDER, M. D., The Psalms of the return, p. 159-163; GHG § 90-n, p. 253-254.
41 GHG § 90-m, p. 253-254.
42 GHG § 90-m, p. 253-254.

"fazedor" dos céus e terra (v.6)[43], aquele que dá todas as bênçãos na caminhada (vv.7ab.8.9b)[44].

Assim, considerando a presença dos morfemas *hireq compaginis* nos participios, a utilização de 1Sm 1–2 e a influência de Dt 33,13, o Sl 113 é, provavelmente, do século V a.C. Nesta época, o povo de Israel reconhecia YHWH como o único Deus que os tirara da escravidão, dando-lhes terra e família numerosa, o único que penetrava onde outros deuses não alcançavam[45].

Assim, prossegue-se com este estudo do Sl 113, com auxílio da Análise Retórica Semítica Bíblica, para montar uma estrutura que revele a vida espiritual inscrita na experiência sensível do povo do antigo Israel.

3. Estrutura do Salmo 113

O exercício para se segmentar e traduzir, realizado anteriormente, ajuda no processo da análise da crítica textual, dos verbos e de seus movimentos, nos campos semânticos e nos elementos retóricos, assim como na estrutura do salmo e em sua compreensão bíblico-teológico-pastoral, contando com o auxílio do Método da Análise Retórica Bíblica Semítica[46], o qual, por suas figuras linguísticas e frutos para a exegese bíblica, pode ser aplicado a um salmo individualmente ou ao Saltério como um todo[47], bem como a textos e livros do Novo Testamento[48].

Por ser considerado uma antífona cantada por dois coros de sacerdotes, alguns estudiosos dividem o conteúdo do Sl 113 em duas partes, vv.1-4 e 5-9[49], e "toda a primeira secção acha-se vazada na forma de um acúmulo de hinos introdutórios"[50]; porém, vários autores o subdividem em três partes: vv.1-3.4-6.7-9[51]. Alguns autores o consideram dentro da unidade formada pelos Sl 111–114[52], baseados na LXX, que coloca a conclusão "louvai a Yah" [הַלְלוּ יָהּ], v. 9b, no início do Sl 114, fazendo uma divisão, após o v. 3, para dar simetria ao conjunto e tornar a leitura mais fácil[53].

43 MEYNET, R., Le Psautier: Cinquième livre (Ps 107-150), p. 103.
44 SERRA VIEGAS, A.; GONZAGA, W., Salmo 121: YHWH está sempre a me guardar! Por isso vou cantar! Análise Retórica: tecendo uma "costura" que enlaça e une, p. 196-222.
45 GOULDER, M. D., The Psalms of the return (Book V, Psalms 107-150), p. 159-163.
46 A fim de se conhecer o método da Análise Retórica Bíblica Semítica, sugerimos conferir os textos MEYNET, R., L'Analise Retorica (1992); MEYNET, R., Trattato di Retorica Biblica (2008); MEYNET, R., A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia, p. 391-408; MEYNET, R., I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica, p. 403-436; MEYNET, R., La retorica biblica, p. 431-468.
47 GONZAGA, W., O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 155-170.
48 GONZAGA, W. A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 9-41.
49 GOULDER, M. D., The Psalms of the return (Book V, Psalms 107-150), p. 159-163.
50 WEISER, A., Os Salmos, p. 547.
51 WEISER, A., Os Salmos, p. 546; MAYS, J. L., Salmi, p. 397.
52 MONTI, L., Salmi: preghiera e vita, p. 1284.
53 ALLEN, L., Psalms, p. 101-150; GOULDER, M. D., The Psalms of the return (Book V, Psalms 107-150), p. 159-163).

Isto deve ser reconsiderado, pois a conclusão do v.9b, que parece fora de lugar, provocando uma ruptura do *Hallel* Egípcio, pode ter ocorrido com o uso litúrgico familiar do primeiro século[54]. As duas escolas judaicas *Shamai* e *Hallel*, independentes, podem ter separado as leituras da unidade maior (Sl 113–118) de forma diferente, a casa *Shamai* separou depois do Sl 113 e a casa de *Hallel* separou depois do Sl 114[55].

Como considerar então a forma do Sl 113? Constata-se através dos paralelismos, característica fundamental da Análise Retórica Bíblica Semítica, que o Sl 113 é uma unidade de fato comunicativa, uma vez que é coesa (apresenta conexão entre palavras, expressões e frases), e é coerente (possui sentido). As expressões linguísticas estão interligadas, formando uma unidade com tema próprio (louvor ao Senhor), sem conexão com o salmo precedente, Sl 112, que elogia o justo, nem com seu subsequente, Sl 114, que põe em paralelo a passagem do mar dos Juncos e a do Jordão (Ex 14 e Js 3)[56].

Assim, através do paralelismo ou binarismo dos membros, recurso presente em toda a poesia hebraica[57], o Sl 113 convoca o fiel, no início e no fim: "l*ouvai a Yah*!" [הַלְלוּ יָהּ], vv.1abc.9b, formando uma moldura ao texto, a partir do recurso da *anadiplose*, trazendo a mesma expressão no início e no fim ("Louvai a Yah"): "abrindo e concluindo o salmo, conferindo-lhe um tom de hino"[58]. Após a convocação inicial (v. 1a), a posição do(s) ser(es) humano(s) diante de Deus é lembrada com o uso de um vocativo, "servos de YHWH" (v.1bc).

A posição de Deus é enfatizada, Ele é soberano, de nome bendito e louvado sempre e eternamente (vv.2-3), exaltado sobre todos (v.4a), e sua glória está sobre tudo e todos (v.4b). Com uma pergunta retórica: "Quem, como o YHWH...?", o salmista leva o fiel a refletir sobre a posição de Deus que habita sobre todos e tudo (v.5), mas não é indiferente ao que é humano e, misericordioso, se curva para ver tudo e todos (v.6).

Mostrando o presente e o futuro através de um olhar para os acontecimentos do passado, o salmista lembra que Deus é justo e ergue do pó o pobre (v.7a), do monturo, eleva o necessitado (v.7b)[59], socorre o que se encontra em situação de "desvalido"[60]; é fiel à promessa de terra e descendência numerosa e assenta o povo junto ao nobre (v.8) e a mulher estéril, alegre, com filhos, na casa (v.9a)[61].

54 WEISER, A., Os Salmos, p. 546.
55 GOULDER, M. D., The Psalms of the return (Book V, Psalms 107-150), p. 159-163
56 LIMA, M. L. C., Exegese Bíblica, teoria e prática, p. 85-106.
57 MEYNET, R. La retorica biblica, p. 431-468.
58 PIACENTINI, B., I Salmi: preghiera e poesia, p. 599; Aleluias é uma das 60 palavras deste pequeno texto salmódico, como indicado por RAVASI, G. Il Libro dei Salmi (101-150), p. 338.
59 WEISER, A., Os Salmos, p. 548; AGOSTINHO, S., Comentário aos Salmos. Salmos 100-150, p. 316.
60 ODEN, T. C. (ed.), Salmos 51-150, p. 382.
61 AGOSTINHO, S., Comentário aos Salmos. Salmos 100-150, p. 321.

Desta forma, o paralelismo de membros apresenta uma estrutura especial que trata do relacionamento entre o ser humano e Deus, conforme o esquema abaixo:

a. Convocação inicial:
  a.1. Louvai a Yah! (v.1a)
b. Ser humano diante de Deus:
  b.1. Louvai, servos de YHWH, o nome de YHWH (v.1bc)
c. Deus soberano:
  c.1. Seu nome é bendito e louvado, sempre e eternamente (vv.2-3)
  c.2. Exaltado sobre todos, sua glória está sobre tudo e todos (v.4ab)
d. Deus misericordioso:
  d.1. Eleva-se para habitar, curva-se e vê tudo e todos (vv.5-6)
e. Deus justo:
  e.1. Ergue do pó o pobre e do monturo, eleva o necessitado (v.7ab)
f. Deus fiel:
  f.1. Assenta o povo e a mulher estéril na casa, alegre, mãe de filhos, alegre (vv.8-9a)
g. Convocação final:
  e.1. Louvai a Yah! (v.9b).

4. Comentário

No Sl 113, as etapas claras, como se verá agora, adequam-se ao um ritual hínico em que o salmista convoca os fiéis na assembleia: "Louvai a Yah!" [הַלְלוּ יָהּ] [62]. Louvar é uma ação absolutamente humana, é sabedoria de quem reconhece o poder e necessita o auxílio de Deus: "A sabedoria abriu a boca dos mudos e soltou a língua dos pequenos". (Sb 10,21)

a. Convocação inicial:
  a.1. Louvai a Yah! (v.1a)

No antigo Israel, a oferta de ações de graças era acompanhada por um cântico individual que era, ao mesmo tempo, um testemunho para a congregação e um agradecimento a Deus[63]. Não há diferença entre "louvar" [הָלַל] e "agradecer" [יָדָה]: "Aleluia! Louvai/agradecei a *YHWH*, pois ele é bom, e sua bondade é eterna" (Sl 118,1). Assim, o Sl 113 é antes de tudo um agradecimento[64].

O chamamento simples, mas enfático, convoca a assembleia a louvar o Senhor. O objeto direto da oração é "Yah" [יָהּ] (v.1a). O nome é uma forma abreviada

62 ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos I (Salmos 1-72), p. 271.
63 ALLEN, L. C.: ידה. In: *NDITEAT*, v. 1, p. 405-408.
64 KRATZ, R. G., Louvor/agradecimento. In: *DTTFANT*, p. 288-289.

do nome divino יהוה, frequentemente utilizado em fórmulas do tipo "Louvai a Yah" [הַלְלוּ יָהּ] [65]. A convocação emoldura o Sl 113 (vv.1a.9b)[66].

A	B
Louvai	a Yah!!

"Yah" é a palavra-chave ou refrão deste salmo, repetida estruturalmente, isoladamente, no início da poesia (v.1a), no centro (v.4a), no final (v.9b), ou em expressões como "servos de YHWH" (v.1b), "nome de YHWH" (vv.1c.2.3) e "YHWH nosso Deus" (v.5). Ao repetir tão veementemente o nome de Deus (nove vezes), o salmista parece provocar uma renovação religiosa, parece querer conservar o sentimento do valor desse nome. As diferentes nomeações parecem querer expressar a situação particular de uma época, tal como o exílio, ou mesmo seu regresso[67].

b. Ser humano diante de Deus:

b.1. Louvai, servos de YHWH, o nome de YHWH (v.1bc).

A convocação repetida imperativamente é recurso poético que enfatiza a necessidade do ato, fortemente presente nos hinos imperativos[68]. Como no Cântico dos Servos de Deus do profeta Isaías (Is 42,1-4; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-15), o vocativo "servos de YHWH" [עַבְדֵי יְהוָה] (v.1b) pretende motivar o fiel a voltar-se para Deus, tornando-o um servo ativo. [69] Desta forma, o salmista chama o fiel à realidade: "Quem é o ser humano diante da grandeza do Senhor, diante de seu nome?"

A expressão "o nome de YHWH" [שֵׁם יְהוָה] (v.1c) homenageia aquele que se revelou ao povo de Israel (Ex 20,1; 34,5-7). [70] seu "nome" é enaltecido pela reputação conquistada com suas grandes ações e pelo seu caráter maravilhoso revelado ao povo de Israel[71].

O paralelismo de membros (AB/A'B') representa o sentido maior do Sl 113, contrapondo "servos de YHWH" [עַבְדֵי יְהוָה] (v.1b) ao "nome de YHWH" [שֵׁם יְהוָה] (v.1c). Contudo, não se trata de um paralelismo antitético, pois os membros não se contrapõem, o primeiro apresenta um vocativo na convocação, "Louvai, servos de YHWH" (v. 1b) e o segundo uma convocação direta, "Louvai o nome de YHWH!" (v.1c)[72].

No vocativo, o substantivo "servo" [עֶבֶד] é um morfema social hebraico para a relação entre o ser humano e Deus. Tem-se, de um lado, os "servos" [עֲבָדִים], os

65 ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos I (Salmos 1-72), p. 271.
66 ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos I (Salmos 1-72), p. 271.
67 De VAUX, R., Instituições de Israel no Antigo Testamento, Vida Nova, SP, 2004, p. 66-69.
68 KRAUS, H.-J., Los Salmos. Sal 60-150, p. 541.
69 JANOWISKI, B.; SCHOLTISSEK, K., Servo de Deus, In: *DTTFANT*, p. 428-429.
70 KIDNER, D., Salmos 73-150, p. 416-417.
71 LONGMAN III, T., Psalms, p. 389-391.
72 MEYNET, R. La retorica biblica, p. 431-468.

que devem louvar a Deus, como criaturas frágeis que Dele dependem, do outro, o "nome de YHWH" [שֵׁם יְהוָה] (v.1c), a dignidade daquele que é responsável pela vida e proteção de seus servos[73].

A	B
Louvai,	servos de YHWH,
A'	B'
Louvai	o nome de YHWH!

Desta vez o nome utilizado para Deus é יהוה (v.1bc) e não mais יָהּ (v.1a). O nome אֱלֹהִים será utilizado apenas no v.5. No antigo Israel, o nome definia a essência, revelava o caráter da pessoa a quem era dado o nome. Ao convocar a assembleia para louvar o "nome" [שֵׁם] (v.1c) de Deus, o salmista provoca um sentimento de esperança, lembrando o poder e a misericórdia divina e o auxílio que Dele se pode esperar. [74]

c. Deus soberano:

c.1. Seu nome é bendito e louvado, sempre e eternamente (vv.2-3)

No paralelismo cruzado (ABC/C'A'B'), a bênção e o louvor vêm acompanhados de metáforas em relação ao tempo e com o mesmo sentido: "desde agora e até a eternidade" e "desde o nascer do sol até o seu ocaso", indicando que o tempo para louvar deve ser ilimitado, imensurável e eterno[75], formando um quiasmo, como indica Ravasi[76].

A	B	C	
Seja bendito	o nome de YHWH	desde agora e até a eternidade.	
	C'	A'	B'
Desde o nascer do sol até o seu ocaso		seja louvado	o nome de YHWH.

A poesia hebraica nunca é monótona ou mecânica, podendo passar de um paralelismo simples para um quiasmo triplo complexo (ABC/C'A'B') ou duplo, se deixarmos apenas A-B/B'-A', como sugere Aparicio Rodríguez[77]. As expressões "desde agora e até a eternidade" [עַד־עוֹלָם] e "desde o nascer do sol até o seu ocaso" [מִמִּזְרַח־שֶׁמֶשׁ עַד־מְבוֹאוֹ] afirmam uma situação de qualidade e quantidade em relação ao tempo e/ou movimento para a ação[78]. O tempo para adorar o Senhor é interminável, é o agora e o sempre (v.2); o lugar é universal, toda a terra deve

73 JANOWISKI, B.; SCHOLTISSEK, K., Servo de Deus, In: *DTTFANT*, p. 428-429.
74 De VAUX, R., Instituições de Israel no Antigo Testamento, p. 66-69.
75 SPAEMANN, R., Meditazioni di un Cristiano. Una scelta dai Salmi 52-150, p. 116.
76 RAVASI, G. Il Libro dei Salmi (101-150), p. 339.
77 APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 107-150, p. 79.
78 ALONSO SCHÖKEL, L., עוֹלָם, p. 483.

adorá-Lo (v.3)[79], e toda a comunidade é convidada a louvar a YHWH, com um "hino eterno"[80].

Os paralelos exatos expressam o mesmo pensamento aos pares, de forma diferente, mas sempre em referência ao "nome de YHWH" (BB'): "bendito"/"louvado" (AA'); "desde agora e até a eternidade"/"desde o nascer do sol até o seu ocaso" (CC'). A fórmula "abençoado" ou "bendito" [בָּרוּךְ] deriva da raiz [ברך] e, semanticamente, pode-se dizer, é uma exclamação de louvor (Sl 106,48; 148,1-5.7.14)[81]. Os verbos: "abençoar" [בָּרַךְ] e "louvar" [הָלַל], ambos no particípio *pual*, expressam reverência a Deus, é o nome de YHWH que é bendito e louvado!

Os fiéis devem olhar para além do território de Israel e oferecer um culto do mais profundo do coração em "nome de YHWH", um culto de alcance mundial, porque "Seu Nome será grande entre as nações, e oferecido em todo lugar" (Ml 1,11)[82]. O louvor deve ser eterno e universal.

c.2. Exaltado sobre todos, sua glória está sobre tudo e todos (v.4ab)

"Quem é como YHWH?" Ele é incomparável, sua soberania se estende pela terra e pelos céus, "sobre a história e a natureza"[83]. Ele é o Senhor a ser exaltado, o centro do culto que deve ser oferecido, o sujeito no paralelismo incompleto (ABC/B'A), explícito no primeiro dístico (v.4a) e implícito como complemento do sujeito "a sua glória", no segundo (v.4b).

A	B	C
Exaltado	sobre todas (as) nações	é YHWH,
B'	A'	
sobre os céus	(está) sua glória.	

No quiasmo (AB/B'A'), os elementos expressam a mesma ideia de poder: "sobre todas (as) nações", ou seja, sobre todos; "sobre os céus", ou seja, sobre todos e tudo. A raiz do verbo "exaltar" [רוּם] pertence ao vocabulário geral de louvor[84], tendo valor adjetival no *qal* particípio (v.4a), e é encontrada em muitas línguas, inclusive em nomes próprios como *Halat*, significando "meu Deus é exaltado". Como o termo "exaltado" pode ter também o sentido figurado de "nome de Deus" (vv.1c.2.3), é como se o salmista voltasse a enaltecer novamente o nome de YHWH (vv.2-3).

79 LONGMAN III, T., Psalms, p. 389-391; ALONSO SCHÖKEL, L., עוֹלָם, p. 483.
80 WEISER, A., Os Salmos, p. 547.
81 JANOWISKI, B.; SCHOLTISSEK, K., Bênção. In: *DTTFANT*, p. 125-126.
82 KIDNER, D., Salmos 73-150, p. 416-417.
83 WEISER, A., Os Salmos, p. 547; PIACENTINI, B., I Salmi: preghiera e poesia, p. 600.
84 ALLEN, L. C., ברך. In: *NDITEAT*, V. 1, p. 1009-1012.

O Senhor é uma rocha, mais alta que a espécie humana (Sl 61,2), seu trono é exaltado (Is 6,1) e habita no céu (Jó 16,19; 31,2; Is 33,5)[85]. Maior que tudo, a glória do Senhor transcende a terra e os céus! Sua natureza é incomparável!

d. Deus misericordioso:

d.1. Eleva-se para habitar, curva-se e vê tudo e todos (vv.5-6)

A pergunta retórica "*Quem (é)como YHWH nosso Deus...?*" diz respeito à dignidade de Deus e seu envolvimento com a criação, é um convite a refletir sobre sua relação com o ser humano. Deus soberano, bendito, louvado, exaltado, glorioso, elevado curva-se para ver as criaturas! Em sua incomparável natureza complementarmente transcendente e imanente, Ele permanece envolvido com sua criação.[86]

O paralelismo formado por estes dois versículos (ABC/B'C'D), coloca as ações divinas em visão antropológica de dimensões espaciais e temporais: está nas alturas para (ali) habitar e curva-se para ver (o que ocorre). Os verbos no *hifil* participio construto, "eleva-se" [הַמַּגְבִּיהִי], v.5 (aqui traduzido por "estar nas alturas"), e "curva-se" [הַמַּשְׁפִּילִי], v.6, construídos com o artigo הַ mais o sufixo ִי , funcionam como um dispositivo ornamental ao estilo poético (Sl 114,8 e 123,1)[87].

Particípios deste tipo, com sufixo *hireq compaginis*, vistos anteriormente neste salmo, têm dimensão de anterioridade, enquanto os verbos no infinitivo construto, "para habitar" [לָשֶׁבֶת] e "para ver" [לִרְאוֹת][88], introduzidos pela preposição לְ, são complementos adverbiais que seguem os particípios para expressar o propósito das ações divinas: "eleva-se bem alto, à vista de todos", para "erguer alguns e elevar outros".[89]

	A	B	C
Quem, como YHWH nosso Deus,		eleva-se	para habitar?
		B'	C'
		Curva-se	para ver
			D
			(o que ocorre) nos céus e na terra.

O verbo יָשַׁב, "habitar", no *hifil* (v.5), deriva da raiz ישב, que possui uma série de usos, relacionados ou derivados da raiz ישב, cujo significado é "sentar". Pode, por exemplo, estar relacionado ao ato de "sentar" como um sinal da intenção de "permanecer", quando se convida o hóspede a sentar para que a visita se estenda[90].

85 SMITH, G. V.; HAMILTON, V. P., רום. In: *NDITEAT*, v. 3, p. 1074-1076.
86 LONGMAN III, T., Psalms, p. 389-391.
87 GOULDER, M. D., The Psalms of the return, p. 159-163; GHG § 90-n, p. 253-254.
88 MURAOKA, T.; JOÜON, P., A Grammar of Biblical Hebrew, §93n, p. 260 e §124n, p. 406).
89 MURAOKA T.; JOÜON P., A Grammar of Biblical Hebrew, §124n, p. 260.
90 WILSON, G. H., יָשַׁב, In: *NDITEAT*, v. 2, p. 549-550.

O complemento preposicionado, "nos céus e na terra" (v.6) está implícito no versículo anterior (v.5). Em referência a Deus, o verbo indica que o lugar de Sua habitação é o céu em vez da terra, no sentido de ser uma residência estável e duradoura, em contraste com a experiência do ser humano na terra. YHWH é visto entronizado no céu ou habitando o céu (Sl 2,4; 29,10; 113,5) e "no céu e na terra não existe nada comparável a ele"[91]. Enfatiza-se a natureza temporária das manifestações de Deus, dizendo que Ele habita também a terra. "Assim diz o Senhor: O céu é o meu trono, e a terra o escabelo dos meus pés; que casa me haveis de fazer, que lugar, para meu repouso?" (Is 66,1). [92]

O ritmo da poesia é marcado por metáforas antitéticas no paralelismo, "está nas alturas" e "curva-se", enfatizando a abertura total de Deus em relação ao ser humano. O verbo "curvar-se" [שָׁפֵל] imprime o sentido de "permanecer": Deus curva-se e permanece nesta posição em direção à toda humanidade. O verbo "ver" [רָאָה] tem o sentido de "perceber", Deus percebe as necessidades do ser humano.

Deus é livre e permanece, dá liberdade e espera. O verbo "elevar-se" [גָּבַהּ] mostra a posição de Deus que, estando acima de todos e de tudo (Jó 36,7; Ez 21,26), deseja que seu povo lhe dê glória e não Lhe seja arrogante (Jr 13,15)[93]. O verbo "estar nas alturas" [גָּבַהּ] tem significado espacial e ético, apresentando a posição de Deus que, estando acima de todos e de tudo (Jó 36,7; Ez 21,26), "curva-se" para ver sua criatura na terra. [94] Ao "curvar-se" [שָׁפֵל], Deus age em direção contrária à sua posição de "habitante das alturas"[95].

O Habitante das alturas curva-se para "ver" [רָאָה] nos céus e na terra". O sentido do verbo em hebraico vai além do sentido físico de percepção pelos olhos, abrange também a ideia de "perceber", Ele "percebe" tudo, nada escapa ao seu olhar. O "ver" está relacionado ao "discernimento": "A mulher viu que a árvore era boa ao apetite e formosa à vista." (Gn 3,6a); ou ao "entendimento": "Quando Agar se viu grávida, começou a olhar sua senhora com desprezo." (Gn 16,4c)

O sentido antropomórfico na perspectiva humana do salmista sugere um aguardar com entusiasmo pelo olhar de misericórdia de Deus: "Meus olhos choram e não se estancam, não há sossego, até que o Senhor olhe e veja do alto dos céus" (Lm 3, 49–50)[96].

e. Deus justo:

e.1. Ergue do pó o pobre e do monturo, eleva o necessitado (v. 7ab):

De diversas maneiras o Senhor, Deus do Universo, vem em socorro dos vulneráveis, em auxílio dos pobres e oprimidos, levantando-os da condição de

91 KRAUS, H.-J., Los Salmos. Sal 60-150, p. 542.
92 WILSON, G. H., יָשַׁב, In: *NDITEAT*, v. 2, p. 549-550.
93 SMITH, G. V.; HAMILTON, V. P., גָּבַהּ. In: *NDITEAT*, v. 1, p. 772-774.
94 WILSON, G. H., יָשַׁב. In: *NDITEAT*, v. 2, p. 549-550.
95 ALAN LONG, G., שָׁפַל. In: *NDITEAT*, v. 4, p. 222-224.
96 NAUD, J. A., רָאָה. In: *NDITEAT*, v. 3, p. 1004-1012.

humilhados. O primeiro dístico é uma referência à carência material humana, o verbo é "erguer [קוּם] (v.7a), no segundo é em relação ao abandono, à exclusão do sujeito pela sociedade, o verbo é "elevar" [רוּם] (v.7b).

O sujeito implícito dos verbos "erguer" e "elevar" é o mesmo dos vv.2.3.4.5.6, é YHWH, é Deus agindo livremente. Os dois verbos estão no *hifil*, enfatizando a ocorrência da ação pela força e poder do Senhor, é Ele a mola propulsora que torna possível a mudança de situação do "pobre" e do "necessitado. O verbo "erguer" [קוּם] tem o sentido de "começar a fazer algo". Rute, por exemplo, "levantava-se para respigar" (Rt 2,15), ou seja, é Deus que "entra em ação" primeiro e "levanta do pó o pobre" (v. 7a), a força que promove a mudança vem de Deus[97], é Ele que "ergue" os últimos à posição de primeiros, e "eleva" os em posição baixa para alta.

No paralelismo sinonímico ABC/B'A'C', o v.7a expressa a mesma ideia do v.7b em linguagens equivalentes: "erguer" [קוּם] / "elevar" [רוּם] – "pó" [עָפָר] / "monturo" [אַשְׁפֹּת][98] – "pobre" [דַּל] / "oprimido" [אֶבְיוֹן]. O autor faz uso simbólico dos verbos "erguer" [קוּם] e "elevar" [רוּם] para caracterizar a condição fraca da natureza humana em relação à situação social como no Cântico de Ana: "É *YHWH* quem empobrece e enriquece, quem humilha e quem exalta. Levanta do pó o fraco e do monturo o indigente." (1Sm 2,7-8)[99].

A	B	C
Ergue	do pó	o pobre,
B'	A'	C'
do monturo,	eleva	o necessitado.

O termo "necessitado" [אֶבְיוֹן] não se refere à visão ocidental de "pobre", mas sim à vulnerabilidade daqueles que necessitavam de uma proteção legal especial como a viúva, o órfão, o estrangeiro, o escravo e o incapacitado. Pobres e necessitados são as pessoas expostas a abuso econômico nas mãos de poderosos (Am 2,7), são os desamparados, trabalhadores explorados, que dependem de mísera remuneração para sobreviver. O código da aliança previa proteção para a violência estrutural da opressão, ordenando que não se negasse justiça aos pobres nos tribunais (Ex 23,6). A opressão que leva o sujeito ao monturo é um pecado aos olhos de Deus.

Os termos "pobre" [דַּל] e "necessitado" [אֶבְיוֹן] se apresentam em paralelo nos salmos (SI 82,3-4; 72,13; 113,7), sugerindo que tais pessoas são assim

97 MARTENS, E. A., קוּם. In: *NDITEAT*, v. 3, p. 899-901.
98 HAYDEN, R. E., אַשְׁפֹּת. In: *NDITEAT*, v. 1, p. 551.
99 ALONSO SCHÖKEL, L., עָפָר, p. 510.

consideradas por terem sido subestimadas, excluídas e tornadas impotentes pela sociedade, que as silenciou, enfraqueceu ou baniu ao ostracismo[100].

Certamente que há um eco inquestionável do "Cântico de Ana" (1Sm 2,8) neste salmo: "Ergue do pó o pobre, do monturo, eleva o necessitado". Ambos os textos louvam o poder e a salvação inquestionável de Deus. Em ambos os pobres são erguidos e os necessitados são elevados para lembrar a justiça divina. O Senhor, onipotente e onisciente, controla todas as coisas, cuida de suas criaturas, Ele tem poder maior e faz justiça.

f. Deus fiel:

f.1. Assenta o povo e a mulher estéril na casa, mãe de filhos, alegre (vv.8.9a)

O paralelismo imperfeito (A/BCD/A'B'C'D') exibe objetos diretos representando duas questões importantes para Israel, o povo de Deus e a mulher estéril, pois precisavam manter a unidade e para isso precisavam de uma solução para a mulher estéril. Era o que o povo do antigo Israel esperava da promessa divina.

A/B		C	D
Para fazê-los assentar		com os nobres,	com os nobres de seu povo.
A'	B'	C'	D'
Faz habitar	a estéril	na casa,	como mãe de filhos, alegre,

Nestes dísticos, aparece novamente o verbo יָשַׁב, no *hifîl* (vv.8-9a), desta vez aplicado às ações de Deus para com as necessidades do ser humano. Em conformidade com o já mencionado sobre o mesmo termo, no v.5, este verbo deriva da raiz ישב, possuindo diversos usos como "sentar", "permanecer", "assentar" e "habitar"[101]. Por se tratar do tema do cumprimento da promessa divina de terra e descendência numerosa para o povo de Israel, assume-se o sentido do verbo יָשַׁב como "assentar", diferente do considerado para Deus, no v.5.

Nas duas expressões עִם־נְדִיבִים e עִם נְדִיבֵי, do v.8, está o adjetivo נָדִיב no construto plural. Conforme visto anteriormente, alguns manuscritos e o Siríaco omitem a primeira expressão "com nobres" [עִם־נְדִיבִים], um adjetivo masculino plural absoluto, enquanto o TM apresenta a segunda expressão "com os nobres do povo" [עִם נְדִיבֵי עַמּוֹ], um adjetivo masculino plural construto. Optou-se aqui por manter as duas expressões para salvaguardar a veia poética do salmo, como sustentado pela BHS.

O termo "nobre" [נָדִיב] descreve o homem que aconselha coisas nobres a despeito dos riscos e perigos, age com generosidade, possuindo magnanimidade

100 DOMERIS, W. R., אֶבְיוֹן. In: *NDITEAT*, v. 1, p. 222-226.
101 WILSON, G. H., יָשַׁב. In: *NDITEAT*, v. 2, p. 549-550.

de caráter (Is 32,8). [102] É garantido, portanto, ao povo um lugar ao lado de alguém, provavelmente muito influente, talvez um líder no meio do povo, muito respeitado.

O substantivo hebraico עַם tem o sentido de "povo" ou "população"[103]. Considerando o pano de fundo do conceito de "povo de Deus" em relação à organização da família em torno de YHWH, o chefe da casa, עַם pode ser usado para "povo de Israel" ou "povo de YHWH" (Dt 7,6; Jz 5,11; 1Sm 2,24). A formação do grupo denominado "עַם" se deu a partir de um processo de construção social de fronteiras que incluía terra e descendência numerosa. [104]

Tal construção se deu fazendo memória da vida de um povo unido em torno de YHWH, que se revelou na história com a libertação da escravidão no Egito, a aliança no Sinai, a conquista da terra, o desenvolvimento de um reino monárquico, a divisão do reino e o exílio em terras estrangeiras. Com isso, criou-se uma identidade de povo de Deus, construída de tal forma que as diferenças culturais, sociais e religiosas excluíam os demais grupos, considerados estranhos[105].

"Assentar" é ação de Deus que realiza a promessa de oferecer paz e dignidade às suas criaturas para plantar, colher e procriar. A promessa divina visava ao futuro, independentemente da realidade (Gn 11,30; 18,9-15), provocando uma postura de confiança esperançosa no povo que bendizia seu cumprimento com agradecimento e louvor[106].

A "casa" [בַּיִת], com o sentido de lugar de habitação ou de relações familiares (Dt 25,9), servia também para relações mais estendidas como clãs (2Sm 3,6), ou mesmo de descendência, a exemplo da casa de Isaque (Am 7,16). O sentido é semelhante ao de "povo", um agrupamento de pessoas que se relacionam socialmente. Um dos aspectos mais importantes para o povo de Israel era uma descendência numerosa. Ao fazer assentar na casa uma mulher chamada de "estéril", que se torna alegre com filhos, a promessa divina se cumpre duplamente com descendência e propriedade. A situação da mulher "estéril" [עָקָר] era considerada maldição, uma aflição mandada por Deus (Gn 20,18); a procriação, ao contrário, era considerada tanto um mandamento como uma bênção divina (Gn 1,28; 9,7; Sl 127,3-5)[107].

Relatos bíblicos mostram que o povo de Israel tentava resolver o problema, com a esposa arranjando uma substituta para gerar filhos do marido (Gn 16,1-2; 30,3-4). Tratava-se de uma prática culturalmente aceita na era patriarcal. Contudo Isaque mostra que a oração podia ser outro caminho para reversão da situação

102 CARPENTER, E.; GRISANT, M. A., נָדִיב. In: *NDITEAT*, v. 3, p. 33-35.
103 Embora possa ocorrer com conotação de parentesco, "há bons motivos para se duvidar da ideia de que o parentesco forme a base da história semântica deste substantivo". Na verdade, a conotação de parentesco está completamente ausente de alguns usos no singular. (O 'CONNELL, R. H.: עַם. In: *NDITEAT*, v. 3, p. 429-431).
104 BERLEJUNG, A.; MERZ, A., Povo. In: *DTTFANT*, p. 365-369.
105 BERLEJUNG, A., MERZ, A., Povo, In: *DTTFANT*, p. 365-369.
106 KNAUF, E. A.; ZANGENBERG, J., Promessa/cumprimento. In: *DTTFANT*, p. 377-378.
107 HAMILTON, V. P., . In: *NDITEAT*, v. 3, p. 507-508.

biológica de uma esposa estéril (Gn 25,21). A superação da esterilidade testemunhava o poder e a integridade de Deus (Ex 23.26; Dt 7.14)[108].

Certamente que os relatos sobre Sara, Rebeca, Raquel e Ana falam de uma situação diferente, pois eram mulheres destinadas a matriarcas de Israel[109]. O Sl 113 não parece falar de uma mulher especial, a cadeia de versículos paralelos (vv.7a.7b//vv.8.9a) faz crer que se trata de atendimento às necessidades de pessoas do povo simples de Israel. A esterilidade seria a não concretização do plano divino, uma ameaça ao futuro e a tudo quanto Deus havia dito[110].

Por isso, a mulher com filhos é "alegre" [שָׂמֵחַ], termo que pode significar também "feliz", "contente" e "cheia de alegria" (1Rs 1,40; Pr 15,13)[111]. A expressão "cheia de alegria" [שְׂמֵחָה] tem relação com a raiz do verbo "regozijar-se", "alegrar-se" [שָׂמֵח]. O "regozijar-se" parece fundamentar-se no caráter e na diligência divina[112].

O pobre, o oprimido e a mulher estéril são alvos da graça divina. É a lógica da inversão do destino de quem só conta com a ação de Deus (Sl 6,5; 13,6; 23,6; 36,6.8; 51,3). Ao povo é dado, então, estabelecer-se num lugar estável, com futuro promissor garantido por Deus. Louvai, então, o Senhor!

e. Convocação final:

e.1. Louvai a Yah! (v. 9b)

A	B
Louvaia	Yah!

Louvai *a Yah* (v.1a), seja bendito e louvado seu nome sempre e eternamente (vv.2-3), Ele é exaltado e sua glória está sobre todos e tudo (v.4ab), Ele habita os céus e curva-se para ver tudo e todos (vv.5-6), Ele ergue do pó o pobre e do monturo, eleva o necessitado (v.7ab), Ele é fiel à promessa de terra e descendência numerosa (vv.8-9a). "Louvai a Yah!" [לְלוּ־יָהּ] (v.9b). A moldura se fecha.

Deve-se louvar o Senhor e seu nome por todos os atos maravilhosos que realizou: "Senhor, tu és o meu Deus, eu te exaltarei, louvarei o teu nome, porque realizaste os teus desígnios maravilhosos de outrora, com toda a fidelidade." (Is 25,1) Deus é poder e a Ele se deve tudo: "O Senhor é minha força e minha proteção, a ele devo a salvação." (Ex 15,2).

108 HAMILTON, V. P., עָקָר. In: *NDITEAT*, v. 3, p. 507-508.
109 RAVASI, G. Il Libro dei Salmi (101-150), p. 344; MAYS, J. L., Salmi, p. 398; APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 107-150, p. 83.
110 HAMILTON, V. P., עָקָר. In: *NDITEAT*, v. 3, p. 507-508.
111 HOLLADAY, W. L., שִׂמֵחָה, p. 501.
112 GRISANTI, M. A.: שִׂמֵחָה. In: *NDITEAT*, v. 3, p. 1247.

5. Esquema segmentado do Salmo 113

a. Louvai a Yah! (v.1a).

A B
Louvai *a Yah!*

b. *Louvai, servos* de YHWH*, o nome* de YHWH (v. 1bc)

A B
Louvai, ***servos de YHWH,***
A' B'
Louvai o nome de YHWH!

b. Bendito e louvado é seu nome eternamente e a todo momento (v.2; 3)

A B C
Seja bendito o nome de YHWH desde agora e até a eternidade.
C' A' B'
Do nascer do sol até o seu ocaso ***seja louvado*** o nome de YHWH.

c. Exaltado e gloriosos é o Senhor sobre todos e tudo (v.4ab)

A B C
Exaltado sobre todas (as) nações é YHWH,
B' A'
sobre os céus ***(está) sua glória***

d. O Senhor nosso Deus habita os céus e curva-se para ver tudo e todos (v. 5 e 6)

A B C
Quem, como YHWH nosso Deus, eleva-se ***para habitar***?
B' C' D
Curva-se ***para ver*** ***(o que ocorre) nos céus e na terra***.

e. Ele ergue do pó o pobre e do monturo, ***eleva*** *o necessitado* (v. 7ab)

A B C
Ergue ***do pó*** ***o pobre,***
B' A' C'
do monturo, ***eleva*** ***o necessitado***.

f. Ele é fiel às promessas de prosperidade e descendência (v. 8; 9a)

A/B C D
Para fazê-los assentar ***com os nobres,*** ***com os nobres de seu povo.***
A' B' C' D'
Faz habitar a estéril ***na casa,*** ***como mãe de filhos, alegre.***

g. Louvai a Yah! (v. 9b)

A B
Louvai ***a Yah***!

Conclusão

O Sl 113 é uma convocação imperativa, nomeando o convocado como "servo de YHWH", que deve louvar o "nome de YHWH". A tripla ocorrência do imperativo "louvai" invoca uma necessidade premente para a ação e leva a uma reflexão sobre quem é o "servo" e quem é o "Senhor", uma maneira humilde de se colocar diante de Deus para orar.

Pôr-se diante de Deus em oração requer atitude de humildade e sabedoria em se reconhecer "servo" daquele que tem seu "nome" enaltecido por grandes ações. "Servo" identifica aquele que depende de seu Senhor, por ser humano, frágil e limitado: o "garganta", porque é faminto e sedento (Sl 107, 1-7), o "boca" porque está sempre insatisfeito (Sl 33,1-7). "Nome" identifica aquele que cuida de suas criaturas.

Na relação do ser humano com Deus, o servo enaltece seu Criador: Ele é bendito e louvado interminavelmente, é exaltado sobre todos, e sua glória está sobre tudo. A pergunta retórica "Quem (é) como YHWH nosso Deus...?" não responde ao mistério daquele que se eleva para habitar nos céus e na terra, mas se curva para ver o pobre e oprimido, assenta o povo com o nobre e a mãe alegre com filhos. Os céus e a terra testemunham Sua grandeza divina, e os homens, sua imensa misericórdia. Quem é esse Deus de poder e glória que se volta para o pecador e, incompreensivelmente, perdoa, acolhe e aceita (Sl 144,3)?

O Sl 113 é agradecimento que revive a experiência do passado que ecoa no presente de maneira nova. As ações de Deus para realização da promessa de terra e descendência permanecem como necessidades ainda hoje, em novo contexto sociocultural. As carências de ontem devem ser atualizadas para novos costumes e novas configurações no modo de vida e na família.

Com o Sl 113, oramos em agradecimento a Deus, reconhecendo a fragilidade humana e Seu poder e glória, acolhendo sua Palavra em resposta ao Seu desejo de um mundo justo. Impulsionados pelo exemplo e testemunho do salmista, apesar de todas as dificuldades, também nós, hoje, "desde o nascer até o ocaso do sol" (v.3), continuamos entoando hinos de louvor ao Deus Altíssimo, ao Soberano Senhor e criador de tudo, e que "seu nome seja bendito desde agora e para sempre" (v.1)

Referências bibliográficas:

AGOSTINHO, S. *Comentário aos Salmos. Salmos 100-150*. Vol. 9/3. São Paulo: Paulus, 1998.

ALLEN, L. C. *Psalms 101-150*, Word Biblical Comentary, v. 21. Michigan: Zondervan, 2002.

ALONSO SCHÖKEL, L. A. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, Paulus, SP, 1994.

ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C. *Salmos I (Salmos 1-72)*. Grande Comentário Bíblico. São Paulo: Paulus, 1996.

APARICIO RODRÍGUEZ, A. *Salmos 107-150*. Bilbao: Desclée, 2009.

BERLEJUNG, A.; FREVEL, C. (orgs.), *Dicionário de termos teológicos fundamentais do Antigo e do Novo Testamento*, Paulus/Loyola, SP/SP, 2006.

JANOWISKI, B.; SCHOLTISSEK, K., Servo de Deus. In: DTTFANT, p. 428-429.

JANOWISKI, B.; SCHOLTISSEK, K., Bênção. In: DTTFANT, p. 125-126.

KRATZ, R. G., Louvor/agradecimento. In: DTTFANT, p. 288-289.

BERLEJUNG, A.; MERZ, A., Povo. In: DTTFANT, p. 365-369.

KNAUF, E. A.; ZANGENBERG, J., Promessa/cumprimento. In: DTTFANT, p. 377-378.

CRAIGIE, P. C.; TATE, M. E. *Psalms 1-50*, Word Biblical Comentary, v. 19. Michigan: Zondervan, 2004.

De VAUX, R. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*, Vida Nova, SP, 2004.

ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

GESENIUS, W. *Gesenius'Hebrew Grammar*. New York: E. Kautzsch, Dover Publications, Inc, 2006.

GONZAGA, W. O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. *ReBiblica,* Porto Alegre, v. 1, n. 2, p. 155-170, 2019.

GONZAGA, W. *Compêndio do Cânon Bíblico*. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos. Petrópolis: Vozes, 2019.

GONZAGA, W. A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. *ReBiblica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 09-41, jan./jun. 2021. ISSN: 2596-2922. Doi: https://www.doi.org/10.46859/PUCRio.Acad.ReBiblica.2596-2922.2021v2n3p9

GOULDER, M. D. The Psalms of the return (Book V, Psalms 107-150). Studies in the Psalter IV. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.

HOLLADAY, W. L. *Léxico Hebrarico e Aramaico do Antigo Testamento*, Vida Nova, SP, 2010.

KIDNER, D. Salmos 1-72. São Paulo: Vida Nova, 1973.

KIDNER, D. Salmos 73-150, São Paulo: Vida Nova, 1975.

KRAUS, H.-J. *Los Salmos. Sal 60-150.* Vol. II. Salamanca: Sigueme, 1995.

LIMA, M. L. C. Exegese Bíblica, teoria e prática. São Paulo: Paulinas, 2014.

LONGMAN III, T. Psalms. Downers Grove/Nottingham: InterVarsity Press, 2014.

MARIUS, F. Psicologia de los Salmos. Ciência Bíblica, 2016.

MAYS, J. L. *Salmi*. Torino: Claudiniana, 2010.

MEYNET, R. A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia. *Brotéria* 137, p. 391-408, 1993.

MEYNET, R. *I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica*. Gregorianum*,* v. 77, n.3, p. 403-436, 1996.

MEYNET, R. *L'Analisi Retorica*. Brescia (Itália): Editrice Queriniana, 1992.

MEYNET, R. La retorica biblica. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 65, p. 431-468, mai./ago.2020. Doi: https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.49825

MEYNET, R. *Le Psautier: Cinquième livre (Ps 107-150)*. Paris: Peeters, 2017.

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

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

MURAOKA T., Joüon P., *A Grammar of Biblical Hebrew*, GBP Press, 2013.

ODEN, T. C. (ed.). *Salmos 51-150*. La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Antiguo Testamento 9, Madrid: Ciudad Nueva, 2017.

PIACENTINI, B. *I Salmi: preghiera e poesia*. Milano: Paoline, 2012.

RAHLFS, A.; HANHART, R. (eds.). *Septuaginta*. Editio Altera. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 2006.

RAVASI, G. *Il Libro dei Salmi* (101-150). Volume III. Commento e attualizzazione. Bologna: EDB, 1997.

SERRA VIEGAS, A.; GONZAGA, W. *Salmo 121: YHWH está sempre a me guardar! Por isso vou cantar! Análise Retórica: tecendo uma "costura" que enlaça e une*. *Cuestiones Teológicas*, Medellín, Colômbia, vol. 46 (n.105/106, julio-diciembre 2019), 196-222. ISSN: 2389-9980. Doi: https://doi.org/10.18566/cueteo.v46n106.a01

SPAEMANN, R. *Meditazioni di un Cristiano. Una scelta dai Salmi 52-150*. Siena: Cantagali, 2020.

STADELMANN, L. I. J. *Os Salmos da Bíblia*. São Paulo: Loyola, 2015.

VANGEMEREN, W. A. (Org.), *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento*. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

ALAN LONG, G., שָׁפַל, In: *NITEAT*, v. 4, p. 222-224.

ALLEN, L. C., ידה, In: *NITEAT*, v. 1, p. 405-408.

ALLEN, L. C., ברך, In: *NITEAT*, v. 1, p. 1009-1012.

CARPENTER, E.; GRISANT, M. A., נָדִיב, In: *NITEAT*, v.. 3, p. 33-35.

DOMERIS, W. R., אֶבְיוֹן, In: *NITEAT*, v. 1, p. 222-226.

GRISANTI, M. A., שִׂמֵּחָה, In: *NITEAT*, v. 3, p. 1247.

HAMILTON, V. P., עָקָר, In: *NITEAT*, v. 3, p. 507-508.

HAYDEN, R. E., אַשְׁפֹּת, In: *NITEAT*, v. 1, p. 551.

MARTENS, E. A., קוּם, In: *NITEAT*, v. 3, p. 899-901.

NAUD, J. A., רָאָה, In: *NITEAT*, v. 3, p. 1004-1012.

O'CONNELL, R. H., עַם, In: *NITEAT*, v. 3, p. 429-431).

SMITH, G. V.; HAMILTON, V. P., רוּם, In: *NITEAT*, v. 3, p. 1074-1076.

SMITH, G. V.; HAMILTON, V. P., גָּבַהּ, In: *NITEAT*, v. 1, p. 772-774

WILSON, G. H., יָשַׁב, In: *NITEAT*, v. 2, p. 549-550.

WILSON, G. H., יָשַׁב, In: *NITEAT*, v. 2, p. 549-550.

WEBER, R.; GRYSON, R. (eds.). *Biblia Sacra Vulgata*. Iuxta Vulgatam Versionem. Editio Quinta. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

WEISER, A. *Os Salmos*. Grande comentário bíblico. São Paulo: Paulus, 1994.

Capítulo X

Bom e agradável, como o óleo e o orvalho. Uma análise retórica do Salmo 133

Waldecir Gonzaga[1]
José Mirabeau Paes Barreto Neto[2]

Introdução

O Livro dos Salmos consiste numa coleção de poemas – ou, mais precisamente, numa coleção de coleções –, na qual acham-se reunidas cento e cinquenta composições que, juntas, articulam uma enorme variedade de temas, estilos e formas, provendo-nos um testemunho absolutamente único, em sua diversidade e riqueza, da lírica hebraica. Mesmo um exame superficial do livro já fornece indícios suficientes de uma formação complexa, estendendo-se por séculos e envolvendo materiais de origens as mais diversas, uma pluralidade de autores e, ainda, processos de transmissão e sedimentação abstrusos – peculiaridades que tornam o Livro dos Salmos um dos mais intrincados desafios teológicos de todo o cânon bíblico.

A riqueza temática do Saltério é muito grande. Em sua grande coleção, é possível encontrar coleções menores, como os 5 salmos *aleluiáticos* (Sl 146–150; além de seus anteriores: 104–106; 111–117 e 135); os 8 salmos *acrósticos* alfabéticos (Sl 9–10; 25; 34; 37; 111–112; 119 e 145)[3]; os 15 salmos dos degraus (Sl 120–134)[4]; muitos salmos que trazem o nome divino de forma diferente (YHWH ou *Elohim*); bem como os salmos com uma atribuição nos títulos (Salmos de Coré, de Davi, de Salomão, de Asaf, de Moisés). Além disso, sua macroestrutura conta com uma divisão em cinco livros, a saber: Proêmio: Sl 1–2; Livro I) Sl 3–41, doxologia final: 41,14; Livro II) Sl 42–72, doxologia final: 72,18-19; Livro III) Sl 73–89, doxologia final: 89,53; Livro IV) Sl 90–106, doxologia final: 106,48; Livro V) Sl 107–145, doxologia final: 145,21; Hallel e doxologia final para todo o Saltério: Sl 146–150[5].

---

1 Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália) e Pós-Doutorado pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil). Diretor e Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Criador e líder do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: <waldecir@hotmail.com>. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/9171678019364477 e ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-5929-382X.

2 Mestre em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Membro do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: <josemirabeau@gmail.com>. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/2022398515872769 e ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-1953-7038

3 MEYNET, R., Les huit psaumes acrostiches alphabétiques, p. 7-13.

4 MEYNET, R., Les psaumes des montées, p. 7-19; MAYS, J. L. Salmi, p. 453; SERRA VIEGAS, A.; GONZAGA, W., Salmo 121: YHWH está sempre a me guardar! Por isso vou cantar!, p 196-222.

5 GONZAGA, W., O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 157-158.

O Sl 133 é considerado uma joia preciosa da vida comunitária orante. Segundo Ravasi, os Pais da Vida Monástica Oriental e Ocidental, tais como Antão, Atanásio, Basílio, Agostinho e Bento, o tiveram em altíssima estima, como fonte para a vida comunitária e monástica[6] e joia para o coro dos irmãos reunidos para a oração comum, pois ele carrega e transmite "uma atmosfera de profunda e indestrutível fraternidade"[7]. A tradição judaico-cristã o carrega consigo, em sua liturgia, como um salmo de beleza sonora e de fácil adaptação para o canto litúrgico. Aliás, Ravasi afirma que "não se pode ignorar o véu litúrgico presente no texto"[8].

Sendo um dos 15 Salmos dos Degraus ou das Subidas (Sl 120-134), a despeito de sua pequena extensão (apenas três versículos), o Sl 133, oferece desafios significativos à exegese[9]. Esforços empreendidos mediante abordagens de cunho diacrônico salientam tensões no texto que levam a questionamentos quanto à sua procedência, coerência interna, unidade, sentido e destinação, suscitando dificuldades exegéticas que se afirmam já desde o processo de tradução do escrito. Considerando a possibilidade de superar tais dificuldades pela via sincrônica de abordagem e, em particular, avanços obtidos na interpretação bíblica ao longo dos últimos anos com o emprego do instrumental próprio da análise retórica, o presente ensaio se propõe à exegese do Sl 133 a partir dos postulados metodológicos de Roland Meynet[10] para a chamada Análise Retórica Bíblica Semítica[11], que é capaz de extrair dos salmos uma enorme riqueza de seu conteúdo, podendo ser aplicada a um salmo ou ao inteiro Saltério, e igualmente de livros do Novo Testamento[12].

O escopo do presente trabalho se desenvolve em três etapas. Na primeira etapa, procede-se à tradução do escrito hebraico para a língua portuguesa, realizando-se também a sua segmentação. Na segunda etapa, submete-se o escrito à análise crítica propriamente dita. Na terceira etapa, tem lugar o comentário exegético, estruturado de acordo com as divisões do texto apontadas na etapa anterior. Por fim, dedica-se uma última seção do trabalho às considerações finais.

A pesquisa se serve de dados hauridos de abordagens diacrônicas próprias do Método Histórico-Crítico e dialoga com as mesmas, contudo, desde a perspectiva fundamental da Análise Retórica Bíblica Semítica. Os objetivos do trabalho

6 RAVASI, G., Il Libro dei Salmi. vol. III (101-150), p. 688.
7 RAVASI, G., Il Libro dei Salmi. vol. III (101-150), p. 689.
8 RAVASI, G., Il Libro dei Salmi. vol. III (101-150), p. 691.
9 RAVASI, G., Il Libro dei Salmi. vol. III (101-150), p. 689.
10 A fim de se conhecer o método da Análise Retórica Bíblica Semítica, sugerimos conferir os textos: MEYNET, R., L'Analise Retorica (1992); MEYNET, R., Trattato di Retorica Biblica (2008); MEYNET, R., Come preparare degli esercizi di analisi retorica? p. 287-298; MEYNET, R., A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia, p. 391-408; MEYNET, R., I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica, p. 403-436; MEYNET, R., La retorica biblica, p. 431-468.
11 Este texto é parte da parceria nos estudos, discussões e reflexões realizados mensalmente na PUC-Rio, nas atividades do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, constante no CNPq, sob a liderança do Prof. Dr. Waldecir Gonzaga.
12 GONZAGA, W., A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 9-41

passam pela determinação da unidade do texto em análise, mas, acima disto, visam a elucidação de seu sentido literal e, sobretudo, teológico. O texto-base da pesquisa é o chamado Massorético, na versão constante do chamado Códice Leningradense e disponibilizada através da edição crítica *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS)[13].

1. Segmentação e tradução do Salmo 133

A segmentação e a tradução do Sl 133 ajudam a revelar a beleza e a unidade temática deste pequeno texto salmódico, um dos Cânticos das Subidas. Todo o vocabulário empregado para a construção poética de seus apenas três versículos é de uma beleza infinita, que tem encantado leitores judeus e cristãos de todas as épocas. Traz em seu núcleo a confiança do salmista ao subir os Degraus e chegar na presença de YHWH. Aliás, a grandeza orante do Sl 133 sobrevive com força nas liturgias, cantos, meditações e preces individuais e comunitárias em todo o mundo[14]. Ainda, o Sl 133 constitui-se em uma refinada peça lírica, de doçura e espiritualidade incomparáveis. Pequeno em sua extensão e gigante em sua beleza, conteúdo e teologia. Aliás, esta é uma característica dos 15 Salmos das Subidas (Sl 120-134), eles são de extensão pequena, colaborando para que o peregrino os recite ou cante com fôlego e sem se cansar em sua caminhada e no subir dos degraus na chegada do Templo. E o Sl 133, sendo o penúltimo dos quinze, já está na reta final dos cânticos/canções das subidas[15]. Uma verdadeira preciosidade, uma joia da literatura bíblica e da liturgia, de tom e matiz sapiencial[16], de convívio social e de comunhão fraterna, sobretudo na liturgia e no culto[17]. Sua espiritualidade conduz para uma profunda amizade e confiança nas mãos do Senhor. Ele revela a os vínculos espirituais, de fato muito estreitos e afetivos, que existem entre Israel e o Santuário de Jerusalém e toda a cidade santa[18].

שִׁיר הַמַּעֲלוֹת לְדָוִד	***1a***	Cântico das subidas. De Davi[19].
הִנֵּה מַה־טּוֹב וּמַה־נָּעִים	***1b***	Eis quão bom e quão agradável (é)

13 ELLIGER, K.; RUDOLPH, W., Biblia Hebraica Stuttgartensia, p. 1214.
14 MONTI, L., I Salmi: preghiera e vita, p. 302-309; GALÈS, J., Le Livre des Psaumes. Livre I: I-LXXII, p. 281; CORBAJOSA, I., Salmos I (Salmos 1-72), p. 149.
15 APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 107-150, p. 247.
16 RAVASI, G., Il Libro dei Salmi. vol. III (101-150), p. 691.
17 APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 107-150, p. 248.
18 RAVASI, G., Il Libro dei Salmi. vol. III (101-150), p. 689.
19 O aparato crítico da BHS informa que a indicação לְדָוִד [*lᵉdāvid* /lit., "de Davi"] se encontra ausente em dois manuscritos hebraicos medievais, e ainda, em uma versão da Septuaginta /LXX, na Versão Copta e na Genizah do Cairo. Por outro lado, os testemunhos da LXX (edição de A. Rahlfs) e da Vulgata corroboram do Texto Massorético, justificando a opção feita neste trabalho por sua manutenção aqui. ELLIGER, K.; RUDOLPH, W., Biblia Hebraica Stuttgartensia, p. 1214; GRYSON, R. (ed.), Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem, p. 402; RAHLFS, A. (ed.). Septuaginta: Dua Volumina In Uno, p. 148.

שֶׁבֶת אַחִים גַּם־יָחַד:	***1c***	o conviver dos irmãos também em[20] unidade[21].
כַּשֶּׁמֶן הַטּוֹב עַל־הָרֹאשׁ	***2a***	(É) como o óleo bom[22] sobre a cabeça,
יֹרֵד עַל־הַזָּקָן זְקַן־אַהֲרֹן	***2b***	que desce[23] sobre a barba, (é como) a barba de Aarão,
שֶׁיֹּרֵד עַל־פִּי מִדּוֹתָיו:	***2c***	que desce sobre a borda[24] das suas vestimentas[25].
כְּטַל־חֶרְמוֹן	***3a***	(É) como o orvalho do Hermon,
שֶׁיֹּרֵד עַל־הַרְרֵי צִיּוֹן	***3b***	que desce sobre os montes de Sião;
כִּי שָׁם צִוָּה יְהוָה אֶת־הַבְּרָכָה	***3c***	pois ali ordenou[26] YHWH a bênção:
חַיִּים עַד־הָעוֹלָם:	***3d***	vida[27] para sempre.

2. Análise do texto à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica

O exercício para a segmentação e a tradução, realizado anteriormente, ajuda e muito no processo da análise da crítica textual, da avaliação dos verbos e de

20 O emprego, nesta passagem, da partícula de valor copulativo גַּם [*gam*] é motivo de amplas discussões, podendo ser traduzida igualmente pelo advérbio "também". Dentre as várias implicações eventualmente apontadas quanto ao emprego da mesma, sublinhamos, para fins deste trabalho, sua propriedade em atribuir ênfase ao termo a que se vê acoplada – no caso, יָחַד [*yāḥad*]. Para um maior entendimento das questões envolvidas nesta ocorrência da partícula gam, ANDERLINI, G. I Quindici Gradini, p. 160-168.

21 A partícula יָחַד [yāḥad] tem valor adverbial e expressa a ideia de um estado de concórdia, fraternidade, unidade. FABRY, H., יָחַד, p. 40-48. A ideia da convivência também indica um sentar-se juntos à mesa ou para o culto.

22 Uma boa tradução, que transmite bem a ideia, também poderia ser "óleo precioso", "óleo perfumado", "óleo puro", "o primeiro óleo" a ser recolhido da moenda, bom e fino, de primeira qualidade. O óleo tonifica os músculos e perfuma o ambiente, revigora as forças e alimenta; APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 107-150, p. 249.

23 **a)** O aparato crítico da BHS observa que o termo יֹרֵד [*yorēd*] ocorre três vezes no texto, no entanto, em apenas uma ocorrência mostra-se desacompanhado do prefixo שֶׁ [*še*] (que corresponde à partícula com valor de pronome relativo). O aparato crítico sugere, nesse caso, um fenômeno de haplografia (omissão de uma letra, por equívoco). Os princípios da *lectio difficilior* (leitura mais difícil é a provável; opção pela variante que oferece o texto menos harmonioso) e da *lectio brevior* (leitura mais curta é a preferível; opção pela variante que oferece o texto mais breve), nesse caso, servem de respaldo à manutenção do Texto Massorético; GONZAGA, W., "A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia", p. 221-222. ELLIGER, K.; RUDOLPH, W., Biblia Hebraica Stuttgartensia, p. 1214; ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos II, p. 1533; KRAUS, H., Los Salmos (vol. II), p. 713. ROSS, A., A Commentary on Psalms (vol. 3), p. 745; **b)** No tocante à tradução para a língua portuguesa, a ausência da partícula שֶׁ [še] não acarreta prejuízos à fluidez do texto, uma vez que a tradução do particípio יֹרֵד [*yorēd*] (qal particípio masculino singular do verbo יָרַד [*yārad*]), nos autoriza o emprego do pronome relativo: o "que desce". יָרַד, Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon (Disponível em: https://biblehub.com/hebrew/3381.htm).

24 O sentido primário de פֶּה é "boca"; outro sentido, bem menos frequente, é "extremidade", como na construção "de uma extremidade a outra extremidade" [2Rs 1,21; 21,16; Esd 9,11]. O uso em estado construto ("o limite [a borda] de"), observado aqui, é deveras incomum. GARCIA-LÓPEZ, F., פֶּה, p. 490-503; פֶּה, Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon (Disponível em: https://biblehub.com/hebrew/6310.htm).

25 O sentido primário de מִדָּה [*middāh*] é "medida"; por extensão, "tamanho", "estatura", "porção". O sentido observado aqui, "vestimenta", é deveras incomum. FABRY, H., מדד, p. 118-134; מִדָּה, Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon (Disponível em: https://biblehub.com/hebrew/4060.htm).

26 Outra tradução seria: "pois lá YHWH dispôs sua bênção e a vida para sempre".

27 O aparato crítico da BHS informa que diferentes e importantes documentos atestam o uso de וְ [vav] consecutivo prefixado a este termo: um manuscrito hebraico medieval, a LXX (edição de A. Rahlfs), a Vulgata e também a Peshitta. Os princípios da *lectio difficilior* (leitura mais difícil é a provável; opção pela variante que oferece o texto menos harmonioso) e *lectio brevior* (leitura mais curta é a preferível; opção pela variante que oferece o texto mais breve), no entanto, autorizam a manutenção do Texto Massorético, seguindo-se esta opção para o desenvolvimento deste trabalho GONZAGA, W., "A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia", p. 221-222. ELLIGER, K.; RUDOLPH, W., Biblia Hebraica Stuttgartensia, p. 1214;

seus movimentos, no averiguar dos campos semânticos e dos elementos retóricos. Mais, ao aplicar os critérios do método da Análise Retórica Bíblica Semítica, por suas figuras linguísticas e frutos para a exegese bíblica, obtém-se uma estrutura do salmo em vista de uma sua melhor compreensão bíblico-teológico-pastoral. Seu valor reside no fato de que este método pode ser aplicado a um salmo individualmente ou ao Saltério como um todo[28]. Para a estrutura retórica, acompanha-se Meynet[29], que, assim como muito autores, divide o Sl 133 em três partes, seguindo cada um dos três versículos, com introdução e conclusão. Apresentamos aqui duas modalidades de se olhar a estrutura, que vão ajudar na análise do Sl 133: a primeira mais simples e a segunda mais detalhada.

[1] Cântico das subidas,	de DAVI
Eis quão bom e quão agradável (é)	o ***conviver*** dos irmãos também em unidade.
[2](É) como o ***óleo*** bom sobre a cabeça,	que desce sobre a barba,
(É como) a barba de AARÃO,	que desce sobre a borda das suas vestimentas
[3] (É) como o ***orvalho*** do HERMON,	que desce sobre os montes de SIÃO;
pois ali ordenou YHWH a ***bênção***:	vida para ***sempre***.

---

[1] Cântico	das subidas,	de DAVI
Eis	quão ***bom***	e quão agradável (é)
o ***conviver***	dos irmãos	também em unidade!
[2] (É) como o ***óleo***	***bom***	sobre a cabeça,
que desce	sobre a barba,	
(É como) a barba	de AARÃO,	
que desce	sobre a borda	das suas vestimentas
[3] (É) como o ***orvalho***	do HERMON,	
que desce	sobre os montes	de SIÃO;
pois ali	ordenou YHWH	a ***bênção***:
vida	para ***sempre***.	

Todo este processo de segmentação e tradução também evidencia a forma do Sl 133. A estrutura geral deste salmo, que consta de três divisões, precedidas por um cabeçalho[30], pode, então, ser evidenciada da seguinte forma:

28 GONZAGA, W., O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 155-170; GONZAGA, W.; BELEM, D. F., Salmo 24: Proposta de solução exegética através da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 386-409.
29 MEYNET, R., Le Psautier: Cinquième livre (Ps 107-150), p. 452.
30 BRUEGGEMANN, W., The Message of the Psalms, p. 47; CATENASSI, F.; PERONDI, I., "Habitar Todos Juntos Como Irmãos", p. 74; GERSTENBERGER, E., Psalms (Part 2) and Lamentations, p. 371.

1a	Cabeçalho *(pré-textual)*
1b-c	Trecho Introdutório
2a-3b	Trecho Argumentativo
3c-d	Trecho Conclusivo

Em diversos salmos se verifica que redatores/compiladores lhes acrescentaram cabeçalhos como aqui no Sl 133[v.1a], contendo informações e classificações diversas; tal cabeçalho, a rigor, não faz parte do texto do salmo, consistindo, antes, em um elemento pré-textual. O texto, propriamente dito, tem início no trecho introdutório [v.1b-c], composto de um segmento bimembre, no qual, por meio de uma afirmação, é enunciado o motivo temático que emoldura[31] todo o poema: a virtude da vida comunitária experimentada num contexto de unidade[32]. Para Ravasi, a tônica forte deste salmo é sugerir a unidade, o calor, a proteção e valor da vida comunitária[33].

No trecho argumentativo [vv.2a-3b] dá-se o desenvolvimento do texto, sendo esta seção constituída por dois segmentos nos quais a afirmação inicial é ilustrada[34]: o primeiro segmento, trimembre [v.2a-c], evoca a imagem do óleo da unção;[35] e o segundo segmento, bimembre [v.3a-b], traz a figura do orvalho que desce sobre o Hermon[36]. Tais ilustrações, a partir de metáforas e comparações próprias do mundo oriental[37] – mas que encantam o mundo ocidental, prendendo a atenção de seu ouvintes e leitores[38] –, desempenham função retórica importante, na medida em que conferem plasticidade ao ensino ético /moral (portanto, abstrato) enunciado no trecho introdutório; e, eivadas de polissemia (como é próprio do discurso poético-metafórico), permitem a expressão de abundante conteúdo, lançando-se mão de relativamente poucas palavras[39]. Por fim, o trecho conclusivo [v.3c-d], de caráter efetivamente teologal, dirige o escrito a um final em forma de bênção, indicando que, assim como descem o óleo e o orvalho, da mesma forma desce a bênção do Senhor sobre seus filhos e filhas[40], por iniciativa do próprio Senhor, que envia e dá sua bênção aos seus[41], desde o Santuário de Jerusalém. Ligação afetiva e espiritual de Israel com seu Templo e Santuário Nacional era algo visceral[42].

31 DICKIE, J., Psalm 133, p. 1.
32 BRUEGGEMANN, W.; BELLINGER, W., Psalms, p. 559; ODEN, T. C. (ed.), Salmos 51-150, p. 495-496.
33 RAVASI, G., Il Libro dei Salmi. vol. III (101-150), p. 693.
34 Quanto à discussão relativa à terminologia mais apropriada para referir a estas imagens (símile? Comparação? Metáfora? Outra?), DOYLE, B., Metaphora Interrupta: Psalm 133, p. 5-22.
35 RAVASI, G., Il Libro dei Salmi. vol. III (101-150), p. 694.
36 RAVASI, G., Il Libro dei Salmi. vol. III (101-150), p. 694.
37 WEISER, A., Os Salmos, p. 613.
38 RAVASI, G., Il Libro dei Salmi. vol. III (101-150), p. 689.
39 DICKIE, J., Psalm 133, p. 9.
40 WEISER, A., Os Salmos, p. 613.
41 MONTI, L., Salmi: preghiera e vita, p. 1543.
42 RAVASI, G., Il Libro dei Salmi. vol. III (101-150), p. 696-697.

Há certa simetria na construção do texto, no qual predominam os segmentos bimembres (ou bicólons). Sob este prisma, chama a atenção o feitio destoante do primeiro segmento a que pode ser chamado de argumentativo [v.2a-c], sendo este o único de composição trimembre (ou tricólon)[43]. Nele, mediante o emprego da repetição do termo זָקָן [*zāqān* / lit., "barba"] ligado por estado construto ao nome próprio אַהֲרֹן [*'ahărôn*], e procedendo-se ainda à adição de um terceiro membro [v.2c], impõe-se uma quebra significativa ao ritmo do poema[44] – elemento retórico de interesse. Vê-se também que o trecho argumentativo [vv.2a-3b] está elaborado na forma de um paralelismo (imperfeito, dada a porção assimétrica do texto) externo (entre segmentos).

Segmento trimembre [v.2a-c]

2a *(É) como o óleo bom sobre a cabeça*,

2b que desce sobre a barba, ***a barba de Aarão***,

2c ***que desce sobre a borda das suas vestimentas***.

Porção Assimétrica *(sublinhada)*

Segmento bimembre [3a-b]

3a *(É) como o orvalho do Hermon*,

3b que desce sobre os montes de Sião;

Chama a atenção no trecho argumentativo, também como elemento retórico relevante, a tríplice repetição da forma verbal יֹרֵד [*yorēd* /lit., "que desce"] – três ocorrências em apenas dois segmentos: tal construção salienta um aspecto comum às ilustrações empregadas (o movimento descendente dos elementos óleo e orvalho), denotando uma chave-de-leitura importante para o trecho[45]. Também digna de nota, do ponto de vista retórico, é a tríplice referência a nomes próprios (mais uma vez, num trecho de apenas dois segmentos), compensando o tom genérico/impessoal do trecho introdutório, sendo todos dotados de caráter proverbial, de lugar destacado na memória e no imaginário do povo de Israel, e, ainda, sendo os três ligados sonoramente por rima – importante elemento musical e mnemônico: אַהֲרֹן [*'ahărôn*], חֶרְמוֹן [*hermôn*] e צִיּוֹן [*ṣîyôn*][46], auxiliando enormemente na poesia e no canto, para a memorização e interiorização do Sl 133.

É reconhecível no texto a forma, ainda que não de todo perfeita, de um quiasmo concêntrico (do tipo A-B-C-A'-B')[47]. Nela, é precisamente a porção as-

43 LUGT, P., Cantos and Strophes in Biblical Hebrew Poetry III, p. 416.
44 ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos II, p. 1536; GONZÁLEZ, Á., El Libro de Los Salmos, p. 581.
45 DICKIE, J., Psalm 133, p. 6; DOBBS-ALLSOPP, F., Psalm 133, p. 10; KIDNER, D., Salmos 73-150, p. 461-462; MACLAREN, A., The Psalms (vol. III. Psalms XC-CL), p. 356; WEISER, A., The Psalms, p. 785.
46 DICKIE, J., Psalm 133, p. 6.
47 ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 214-215.

simétrica do segmento trimembre supracitado que ocupa posição de centralidade, pondo em destaque a referência ao sacerdócio aaronita[48].

A ***Declaração Positiva*** *(elogio)*

B ***Comparação*** *(óleo sobre a cabeça)*

Quiasmo Concêntrico
(A-B-C-B'-A')

C ***Sacerdócio Aaronita***

B' ***Comparação*** *(orvalho sobre o monte)*

A' ***Declaração Positiva*** *(bênção)*

O aparato crítico da BHS[49] sugere que toda esta porção do texto, que temos chamado assimétrica, consista numa glosa, e este tem sido o parecer de numerosos estudiosos[50]; seguindo-se essa hipótese, depreende-se que tal acréscimo teria prejudicado o paralelismo observado entre os termos argumentativos, ocasionando sua eventual assimetria. O aparato crítico da BHS [51] propõe também que no tocante à referência a Sião [v.3b] tenha ocorrido uma corruptela do texto. A sugestão de Gunkel[52] a esse respeito é que, originalmente, o termo seria עִיּוֹן [*'îyôn*][53], um nome próprio que designa uma localidade situada no território de Naftali, nos arredores do monte Hermon [1Rs 15,20; 2Rs 15,29]; hipóteses alternativas (igualmente aventadas pelo aparato crítico da BHS) propõem, ainda, que o termo original fosse צִיָּה [*ṣîyah* / lit., "lugar árido"; "sequidão"], ou mesmo sua variante de uso pós-exílico e igual significado, צִיּוֹן [*ṣāyôn*][54].

O argumento segundo o qual a referência a Sião, neste texto, decorre de uma corruptela[55], provê subsídio à hipótese de que todo o trecho conclusivo [vv.3c--d] que a segue consista numa glosa, e esclarece a aparente incoerência (de ordem geográfica e/ou meteorológica) que a menção a Sião suscita: é difícil imaginar que o orvalho do Hermon pudesse cruzar a distância de aproximadamente 200Km (duzentos quilômetros) que separa ambas as localidades[56]. Mas a beleza

48 ROSS, A., A Commentary on Psalms (vol. 3), p. 747; VANGEMEREN, W., Psalms, p. 1270.
49 ELLIGER, K.; RUDOLPH, W., Biblia Hebraica Stuttgartensia, p. 1214.
50 ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos II, p. 1533; DOYLE, B., Metaphora Interrupta: Psalm 133, p. 9-10; GONZÁLEZ, Á., El Libro de Los Salmos, p. 581; GERSTENBERGER, E., Psalms (Part 2) and Lamentations, p. 372; KRAUS, H., Los Salmos (vol. II), p. 713.
51 ELLIGER, K.; RUDOLPH, W., Biblia Hebraica Stuttgartensia, p. 1214.
52 GUNKEL, H., Die Psalmen, p. 69-72.
53 KRAUS, H., Los Salmos (vol. II), p. 713; SEYBOLD, K., Introducing the Psalms, p. 53.
54 ELLIGER, K.; RUDOLPH, W., Biblia Hebraica Stuttgartensia, p. 1214; ALTER, R., The Book of Psalms, p. 679-680; KRAUS, H., Los Salmos (vol. II), p. 713.
55 ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 213.
56 ALTER, R., The Book of Psalms, p. 679-680; KRAUS, H., Los Salmos (vol. II), p. 713; RAVASI, G., Il Libro dei Salmi. vol. III (101-150), p. 697.

pedagógica na dinâmica em ajudar o peregrino em sua caminhada de fé está em indicar que ele, apesar de todas as dificuldades da peregrinação, ele pode e deve continuar sua caminhada rumo ao Templo de Jerusalém[57], subindo o Monte Sião, porque "do Monte Sião, eleito por Deus, procede a bênçãos para a vida"[58].

3a (É) como o orvalho do Hermon,
3b que desce sobre os montes de ***Sião***; **Corruptela**

3c pois ali ordena YHWH a bênção:
3d vida para sempre. **Glosa**

Destaca-se também um detalhe interessante em certo padrão de repetições observado entre os trechos introdutório e argumentativo[59]. Tal recurso retórico reforça a vinculação de uma unidade à anterior por meio de uma palavra ou locução, produzindo uma espécie de encadeamento (cujos elos seriam as palavras e locuções em questão) que ajuda a imprimir direção ao texto, cumulando tensão e conduzindo o leitor/ouvinte até o ponto onde a cadeia se interrompe. O adjetivo טוֹב [vv.1b.2a] vincula o trecho introdutório ao primeiro segmento do trecho argumentativo; já a repetição do substantivo זָקָן [v.2b] relaciona a porção supostamente mais antiga deste segmento à sua eventual glosa; e ainda, a locução שֶׁיֹּרֵד עַל־ [vv.2c.3b] conecta entre si os segmentos que compõem o trecho argumentativo, integrando-os e reforçando sua unidade. Vê-se que o encadeamento em apreço conduz, precisamente, à referência a Sião – onde encontra repouso –, pondo-a em relevo.

1b Eis quão ***bom*** [***טוֹב***] e quão agradável (é)
1c o conviver dos irmãos também em unidade.

2a (É) como o óleo ***bom*** [***טוֹב***] sobre a cabeça,
2b que desce sobre a ***barba*** [***זָקָן***], a ***barba*** [***זָקָן***] de Aarão,
2c ***que desce sobre*** [***שֶׁיֹּרֵד עַל־***] a borda das suas vestimentas.

3a (É) como o orvalho do Hermon,
3b ***que desce sobre*** [***שֶׁיֹּרֵד עַל־***] os montes de Sião;

3c pois ali ordena YHWH a bênção:
3d vida para sempre.

57 ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 214-215.
58 APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 107-150, p. 249.
59 BERLIN, A., On The Interpretation of Psalm 133, p. 141; BRUEGGEMANN, W.; BELLINGER, W., Psalms, p. 558; DOYLE, B., Metaphora Interrupta: Psalm 133, p. 9-10; MEISTER, M., Salmo 133, p. 4; TSUMURA, D., Sorites in Psalm 133, p. 416-417; ZENGER, E.; HOSSFELD, F., Psalms 3 (101-150), p. 469-483.

A reflexão quanto à unidade do texto, com base nas observações levantadas até este ponto da pesquisa, leva à percepção de alguns importantes elementos de tensão: ***a)*** A quebra da simetria com a presença de um segmento trimembre [vv.2a-b]; ***b)*** A quebra no ritmo da poesia, por meio dos recursos de repetição e glosa [v.2c]; ***c)*** A menção a Sião [v.3b] (decorrente de eventual corruptela do texto) e resultante incoerência geográfica. A presença destes elementos de tensão no texto dá base à hipótese de que o salmo em questão consista numa unidade compósita, resultante de diferentes estágios redacionais. Nessa perspectiva, a glosa aaronita [v.2c], incluindo-se a repetição que a precede [v.2b] e também a menção a Sião [v.3b], e sua respectiva glosa [vv.3c-d], refletiriam certa etapa do referido processo, cujo desenvolvimento, por hipótese, esboçamos a seguir.

Num estágio redacional mais antigo, o salmo, cuja extensão já é breve, teria dimensão ainda mais concisa, apresentando grande simetria entre suas partes. Compacto, de cunho sapiencial e didático, versando sobre as virtudes da unidade na vivência comunitária, o escrito teria caráter fundamentalmente profano[60], uma vez que estaria desprovido de teor propriamente teológico, e sua mensagem, então, se afiguraria desguarnecida de temas estritamente nacionais ou judaicos.

1b Eis quão bom e quão agradável (é)
1c o conviver dos irmãos também em unidade.

2a (É) como o óleo bom sobre a cabeça,
2b que desce sobre a barba.

3a (É) como o orvalho do Hermon,
3b que desce sobre os montes de *Ijon*[61].

Num estágio redacional posterior, o texto do salmo sofreria pequena alteração mediante a corruptela de um de seus termos [v.3b], sendo ainda ampliado por glosas [vv.2b-c.3c-d]. Temas de destacado interesse sacerdotal[62] (sacerdócio Aaronita; Jerusalém /Sião como lugar da bênção) não apenas lhe seriam agregados[63], mas assumiriam verdadeiro protagonismo, reorientando sua mensagem segundo uma abordagem teológica/espiritualizante e de teor propriamente judaico.

60 CATENASSI, F.; PERONDI, I., "Habitar Todos Juntos Como Irmãos", p. 76-77; GONZÁLEZ, Á., El Libro de Los Salmos, p. 581-582; GUNKEL, H., Introduccion a los Salmos, p. 406; KRAUS, H., Los Salmos (vol. II), p. 714.
61 עִיּוֹן ['îyôn], ou צִיָּה [ṣîyah], ou צִיּוֹן [ṣāyôn], como analisado no presente ensaio.
62 GERSTENBERGER, E., Psalms (Part II) and Lamentations, p. 372; APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 107-150, p. 248.
63 CATENASSI, F.; PERONDI, I., "Habitar Todos Juntos Como Irmãos", p. 76-77; GONZÁLEZ, Á., El Libro de Los Salmos, p. 581-582; SEYBOLD, K., Introducing the Psalms, p. 53.

1b Eis quão bom e quão agradável (é)
1c o conviver dos irmãos também em unidade.

2a (É) como o óleo bom sobre a cabeça,
2b que desce sobre a barba, a barba de Aarão,
2c que desce sobre a borda de suas vestimentas.

3a (É) como o orvalho do Hermon,
3b que desce sobre os montes de Sião;
3c pois ali ordena YHWH a bênção***:***
3d vida para sempre.

Finalmente, em seus estágios redacionais mais tardios, o salmo seria compilado entre os Cânticos das Subidas, recebendo o cabeçalho que o identifica como tal [v.1a]; esta coleção seria incluída no chamado Livro V do Saltério e, por meio deste, o texto figuraria no Livro dos Salmos, e, por fim, no cânon da Bíblia Hebraica, entre os *ketuvim* [lit., "escritos"], sendo por meio desta também assimilado, posteriormente, à Bíblia cristã, entre os livros poéticos, líricos e sapienciais.

Quanto à datação do primeiro estágio redacional, é de todo incerta. Seu tema de valor perene[64], aliado a seu caráter profano e universal dá margem a conjecturas acerca de sua antiguidade; em contrapartida, se endossada a hipótese que atesta o termo צִיּוֹן [*ṣāyôn*] para o segmento v.3b (conforme sugestão do aparato crítico da BHS[65]), somos dirigidos a uma datação mais tardia (pós-exílica)[66]. Por outro lado, quanto à datação do segundo estágio redacional, tendemos decididamente ao período pós-exílico[67], principalmente tendo-se em vista a inserção e peculiar alocação de temáticas destacadamente sacerdotais e o modo como estas, por fim, polarizam o escrito, como segue: ***a)*** O tema do sacerdócio aaronita é posicionado no centro de um quiasmo concêntrico [v.2b-c]; neste ponto, a dilatação do texto, por recurso de repetição e glosa, impõe ao poema uma desaceleração ou quebra de ritmo que redunda em atribuir ênfase à porção em destaque[68]; ***b)*** Já o tema de Sião [v.3b], lugar da bênção, por sua vez, é desenvolvido no trecho conclusivo do poema [v.3c-d], fazendo com que todo o escrito lhe seja convergente; ademais, certo padrão de repetições, com uma cadeia de palavras, imprime direção ao texto, agregando-lhe tensão, e interrompendo-se precisamente neste ponto do escrito, onde acha repouso.

64 ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos II, p. 1534.
65 ELLIGER, K.; RUDOLPH, W., Biblia Hebraica Stuttgartensia, p. 1214;
66 KIRKPATRICK, A., The Book of Psalms (XC-CL), p. 770.
67 GARCIA CORDERO, M., Introducción y Comentario al Libro de Los Salmos, p. 645.
68 DICKIE, J., Psalm 133, p. 9.

Quanto à autoria do escrito, não há dados disponíveis que permitam qualquer consideração consistente a esse respeito. Numerosos estudiosos trabalham desde a perspectiva da autoria davídica[69], calcados numa tradição que, por sua vez, remete à indicação לְדָוִד [*lᵉdāvid*] constante do cabeçalho [v.1a]. Em verdade, esta indicação não oferece base segura para quaisquer conclusões acerca da autoria do escrito, haja vista o lugar deveras tardio que a inserção do referido cabeçalho ocupa no processo de formação e transmissão do texto, e ainda, as incertezas suscitadas pelo uso da preposição ל (para) nesta construção, onde a mesma poderia prestar-se a sentidos bastante diversos[70]: "para Davi"; "em honra a Davi"; "no estilo de Davi"; "escrito por Davi"; dentre outros.

Quanto ao gênero, mesmo eivado de teologia sacerdotal em sua forma final e canônica, o salmo ainda se afigura como poema didático e de sabedoria[71], caráter este que se manifesta e se confirma na soma de seus elementos constitutivos (expressões, figuras de linguagem e interesse temático primário), aspectos formais (simetria; quiasmo), concisão (mnemônica) e, por fim, pelo tom tipicamente sapiencial[72] manifesto desde a fórmula inicial. É difícil, todavia, determinar o *Sitz im Leben* desse escrito[73], pois sua mensagem pode dirigir-se a diferentes grupos sociais[74] (à família/clã; à comunidade), no entanto, vê-se que a forma final do texto, de orientação teologal, privilegia a comunidade cúltica[75].

3. Comentário Exegético

3.1. Cântico das Subidas. De Davi. [v.1a]

O Sl 133 recebe, em seu cabeçalho, a designação שִׁיר הַמַּעֲלוֹת [*šîr hamma'alôt* /lit., "Cântico das Subidas"][76]. Na Bíblia Hebraica, esta classificação é atribuída aos Sl 120-134, que juntos formam uma coleção de 15 poemas/orações, inserida no quinto volume do Saltério, que engloba os Sl 107-150. Os salmos designados como *šîr hamma'alôt* (Cântico das subidas) são usualmente referidos como salmos "*de ascensão*", "*de degraus*", "*graduais*", "*de peregrinação*", "*de romagem*", etc. Conjecturas frequentemente derivadas de considerações quanto à etimologia da expressão מַעֲלָה [*ma'alāh* /lit., "que sobe"] propõem diferentes

69 HARMAN, A., Salmos, p. 443-444; MEISTER, M., Salmo 133, p. 3; THOLUCK, A., A Translation and Commentary of the Book of Psalms, p. 466.
70 CATENASSI, F.; PERONDI, I., "Habitar Todos Juntos Como Irmãos", p. 74.
71 BRUEGGEMANN, W.; BELLINGER, W., Psalms, p. 560; DICKIE, J., Psalm 133, p. 1, 10; GARCIA CORDERO, M., Introducción y Comentario al Libro de Los Salmos, p. 645; GONZÁLEZ, Á., El Libro de Los Salmos, p. 34, 581; KRAUS, H., Los Salmos (vol. II), p. 714; RAVASI, G., Una Comunidad lee los Salmos, p. 503; SEYBOLD, K., Introducing the Psalms, p. 53, VANGEMEREN, W., Psalms, p. 1269-1270.
72 GARCIA CORDERO, M., Introducción y Comentario al Libro de Los Salmos, p. 645.
73 KRAUS, H., Los Salmos (vol. II), p. 714.
74 ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos II, p. 1533; CATENASSI, F.; PERONDI, I., "Habitar Todos Juntos Como Irmãos", p. 74; GONZÁLEZ, Á., El Libro de Los Salmos, p. 582; LEOW, W. Form and Experience Dwelling in Unity, p. 194.
75 BRUEGGEMANN, W.; BELLINGER, W., Psalms, p. 559; KRAUS, H., Los Salmos (vol. II), p. 715
76 CATENASSI, F.; PERONDI, I., "Habitar Todos Juntos Como Irmãos", p. 75.

explicações quanto ao sentido dessa designação, todavia, em verdade, não há consenso entre os pesquisadores quanto a que diz respeito essa rubrica[77]. Assume-se que tal designação seja possivelmente o resultado da ação tardia de compiladores desejosos por sublinhar algum(ns) aspecto(s) comum(ns) aos salmos em questão – aspecto(s) este(s) que a pesquisa ainda não conseguiu precisar suficientemente. Algumas das hipóteses levantadas (dentre outras), todas inconclusivas, sugerem que o título se refere: a) À estruturação interna (gradual) de cada salmo;[78] b) À disposição temática dos quinze salmos que compõem o bloco;[79] c) Ao retorno (peregrinação) de expatriados, rumo a Jerusalém;[80] d) Às festas judaicas de peregrinação[81] e, eventualmente, certa cerimônia processional, realizada por ocasião das mesmas, nas escadarias do Templo de Jerusalém. Para fins do exercício exegético proposto neste ensaio, tendo em vista a insuficiência de dados que permitam um melhor aproveitamento das informações eventualmente referidas pelo título *šîr hamma'alôt* (Cântico das subidas), opta-se por, momentaneamente, prescindir das mesmas.

3.2. Uma realidade boa e agradável [v.1b-c]

"Vede! Prestai atenção!" – este é o sentido da interjeição הִנֵּה [*hinnēh*][82], enfática[83], carregada de força retórica[84], que introduz a fórmula tipicamente sapiencial[85] "eis quão bom e quão agradável (é)" [v.1b] e dá abertura ao Sl 133: anuncia-se uma lição de caráter ético /moral[86] que, em seguida, será confirmada por meio de imagens e exemplificações – prática típica da literatura proverbial[87]. A partícula מָה [*māh*], cujo sentido primário é de valor interrogativo, possui um uso típico nos escritos de teor sapiencial, onde goza de função exclamativa e

77 GUNKEL, H., Introduccion a los Salmos, p. 471.
78 ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos II, p. 1451.
79 ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., p. 1451-1452.
80 GOULDER, M., The Psalms of the Return, p. 20; MACLAREN, A., The Psalms (vol. III. Psalms XC-CL), p. 355; SHEDD, R., Os Salmos, p. 614.
81 BRUEGGEMANN, W.; BELLINGER, W., Psalms, p. 560; CATENASSI, F.; PERONDI, I., "Habitar Todos Juntos Como Irmãos", p. 75; EVERETT, G., The Book of Psalms, p. 268; GUNKEL, H., Introduccion a los Salmos, p. 404; HARMAN, A., Salmos, p. 443; MEISTER, M., Salmo 133, p. 3; MERCOLINO, F., Introduzione al Libro dei Salmi, p. 22-24; RAVASI, G., Una Comunidad lee los Salmos, p. 502; ROBERTSON, P., A Estrutura e Teologia dos Salmos, p. 211; SHEDD, R., Os Salmos, p. 614; VANGEMEREN, W., Psalms, p. 1270.
82 CATENASSI, F.; PERONDI, I., "Habitar Todos Juntos Como Irmãos", p. 77; GERSTENBERGER, E., Psalms (Part 2) and Lamentations, p. 371; HARMAN, A., Salmos, p. 443; KRAUS, H., Los Salmos (vol. II), p. 714. MACLAREN, A., The Psalms (vol. III), p. 355.
83 GONZÁLEZ, Á., El Libro de Los Salmos, p. 566.
84 DOBBS-ALLSOPP, F., Psalm 133, p. 5.
85 ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos II, p. 1536; KRAUS, H., Los Salmos (vol. II), p. 714; VANGEMEREN, W., Psalms, p. 1269-1270; WEISER, A., The Psalms, p. 783; ZENGER, E.; HOSSFELD, F., Psalms 3 (101-150), p. 469-483.
86 CATENASSI, F.; PERONDI, I., "Habitar Todos Juntos Como Irmãos", p. 77; GERSTENBERGER, E., Psalms (Part 2) and Lamentations, p. 371
87 GUNKEL, H., Introduccion a los Salmos, p. 404;

frequentemente vê-se ligada a um adjetivo, como ocorre aqui[88]. A soma dos termos exclamativos הִנֵּה [*hinnēh*] e מָה [*māh*] (este com repetição) produz na sentença [v.1b] um tom grandiloquente[89], cujo efeito retórico é, primeiramente, a intensificação dos adjetivos טוֹב [*ṭôv* /lit., "bom"] e נָעִים [*nā'îm* /lit., "agradável"]; porém, sobretudo, realça a sentença seguinte [v.1c], na qual repousa o conteúdo ao qual se referem tais adjetivações.

O escrito enuncia um elogio à unidade vivenciada entre irmãos, entre os membros do povo de Deus[90], declarando com eloquência seu caráter bom e agradável [v.1a.b]. A unidade é um dom de Deus dado a seu povo, desde o Antigo Testamento. Neste sentido o salmista afirma que é muito belo, bom e agradável ver a unidade dos irmãos, indicando a "beleza da fraternidade"[91], ou ainda, "alegria da fraternidade"[92], que precisa ser visível e explícita, estando ao alcance de todos, inclusive dos de fora da comunidade. Sua mensagem, que enfatiza o valor da unidade na experiência da vivência comunitária, é de relevância atemporal; na comunidade pós-exílica, contudo, teria exercido especial apelo em meio aos esforços por restauração da sociedade jerusalemita[93], empenhada na união de esforços para reerguer sua cidade, reconstruir seu templo, revitalizar sua fé e reorganizar sua religião e, ainda, fortalecer sua identidade nacional, abalada sob o jugo das nações estrangeiras.

Os adjetivos empregados pelo salmista para qualificar a realidade em pauta, טוֹב [*ṭôv*] e נָעִים [*nā'îm*], destacam seu valor intrínseco (ela é boa) e seus efeitos (ela é agradável); ato contínuo, o texto deixa claro que tal realidade se alicerça sobre um tríplice fundamento[94]: ***a)*** Dá-se entre irmãos, ou seja, entre aqueles que se acham irmanados – seja na família menor (a do sangue), seja na família maior (a comunidade e, eminentemente aqui, a comunidade de fé)[95]; o vínculo evocado nesta ideia de irmandade ultrapassa a mera afinidade ou conveniência[96], e engloba compromissos de responsabilidade[97] e solidariedade mútuas; ***b)*** Os referidos irmãos não se acham apenas juntos, mas unidos[98], ou seja, formam um todo harmonioso[99], sem divisões, no qual se vêem integrados (a ênfase neste aspecto é sublinhada mediante o emprego da partícula גַּם [*gam*], que ressalta a destacada

88 CATENASSI, F.; PERONDI, I., "Habitar Todos Juntos Como Irmãos", p. 74, 77; GERSTENBERGER, E., Psalms (Part 2) and Lamentations, p. 371.
89 DICKIE, J., Psalm 133, p. 4.
90 ODEN, T. C. (ed.), Salmos 51-150, p. 494.
91 APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 107-150, p. 250; ODEN, T. C. (ed.), Salmos 51-150, p. 496.
92 RAVASI, G., Il Libro dei Salmi. vol. III (101-150), p. 695.
93 KIRKPATRICK, A., The Book of Psalms (XC-CL), p. 770.
94 ZENGER, E.; HOSSFELD, F., Psalms 3 (101-150), p. 469-483.
95 KIRKPATRICK, A., The Book of Psalms (XC-CL), p. 770.
96 KIRKPATRICK, A., The Book of Psalms (XC-CL), p. 770.
97 ROSS, A., A Commentary on Psalms (vol. 3), p. 748;
98 KIRKPATRICK, A., The Book of Psalms (XC-CL), p. 770.
99 GUNKEL, H., Introduccion a los Salmos, p. 397; MACLAREN, A., The Psalms (vol. III), p. 356; ROSS, A., A Commentary on Psalms (vol. 3), p. 748; SEYBOLD, K., Introducing the Psalms, p. 53; VANGEMEREN, W., Psalms, p. 1271.

relevância do conceito de unidade aqui)[100]. ***c)*** Tal unidade é experimentada não apenas num instante pontual ou num âmbito puramente ideal; antes, é vivenciada[101], ou seja, dá conta da própria dinâmica da vida, permeando-a como um todo.

3.3. Como o óleo sobre a cabeça [v.2a-c]

A primeira imagem empregada pelo salmista em sua argumentação remete ao óleo da unção [v.2a-b]. Num primeiro estágio redacional, a referência seria a um produto genérico, de caráter cosmético e uso profano, cujo emprego redundaria em bem-estar[102], sendo evocativo de abundância[103], e, na esfera da hospitalidade[104], sinalizaria acolhimento, cuidado e deferência. Já em sua forma final e canônica, o texto nos dirige ao óleo da unção sacerdotal, em particular[105], a exemplo do óleo perfumado da unção do sumo sacerdote Aarão[106], "iniciador da dinastia sacerdotal (Ex 29,4-7; 30,30; Lv 8,12)"[107]. Aqui, a figura do sacerdote Aarão [v.2b-c] é evocada não em virtude de seu sentido objetivo, mas de seu valor simbólico: Aarão representa o sacerdócio como um todo[108], e sua barba (símbolo de vigor, virilidade[109], vitalidade[110], dignidade[111] e honorabilidade[112] para o homem do antigo oriente próximo) tem valor proverbial[113], enquanto evocativa de sua autoridade como pai do sacerdócio aaronita.

Neste trecho, questiona-se o sentido da construção do texto: é o óleo que desce sobre a barba? Ou a barba desce sobre a borda da vestimenta? Ambas as leituras são possíveis desde uma perspectiva puramente gramatical[114], no entanto, a primeira parece encaixar-se melhor dentro do paralelismo temático observado em relação ao segmento seguinte [v.3a-b], elementos fluidos /líquidos (óleo /orvalho), que se derramam /descem[115]. Quanto à borda (פֶּה, *peh* /lit., "extremidade") da vestimenta, é seguro considerar que se trate da borda superior, por assim dizer,

100 ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos II, p. 1533; BRUEGGEMANN, W.; BELLINGER, W., Psalms, p. 558; DOBBS-ALLSOPP, F., Psalm 133, p. 6.
101 THOLUCK, A., A Translation and Commentary of the Book of Psalms, p. 467.
102 KRAUS, H., Los Salmos (vol. II), p. 715.
103 DICKIE, J., Psalm 133, p. 6.
104 CATENASSI, F.; PERONDI, I., "Habitar Todos Juntos Como Irmãos", p. 77; GONZÁLEZ, Á., El Libro de Los Salmos, p. 131; RAVASI, G., Una Comunidad lee los Salmos, p. 503.
105 KIRKPATRICK, A., The Book of Psalms (XC-CL), p. 770.
106 MONTI, L., Salmi: preghiera e vita, p. 1546.
107 RAVASI, G., Il Libro dei Salmi. vol. III (101-150), p. 696.
108 KIRKPATRICK, A., The Book of Psalms (XC-CL), p. 771; ROSS, A., A Commentary on Psalms (vol. 3), p. 749; VANGEMEREN, W., Psalms, p. 1271.
109 RAVASI, G., Una Comunidad lee los Salmos, p. 503.
110 DICKIE, J., Psalm 133, p. 6.
111 WEISER, A., The Psalms, p. 784.
112 GONZÁLEZ, Á., El Libro de Los Salmos, p. 581; WEISER, A., The Psalms, p. 784.
113 GARCIA CORDERO, M., Introducción y Comentario al libro de los Salmos, p. 645-646.
114 BERLIN, A., On The Interpretation of Psalm 133, p. 144; DICKIE, J., Psalm 133, p. 6; VANGEMEREN, W., Psalms, p. 1271.
115 DELITZSCH, F., A Commentary on the Book of Psalms (vol. III), p. 319.

ou seja, a gola[116] (contígua à barba) –, uma vez que para o óleo alcançar sua borda inferior (a barra da túnica) teria de ser derramado numa quantidade absurdamente grande[117].

A menção ao óleo empregado na unção sacerdotal faz-nos remontar a Ex 30.22-33[118], onde YHWH instrui Moisés quanto à unção do sacerdote, ao preparo e ao uso do óleo a ser utilizado no rito. Elaborado a partir de uma seleção de ingredientes nobres, de composição deveras singular (que não poderia ser imitada) e finalidade sagrada e exclusiva (pois não poderia ser aplicado em outro uso)[119], o óleo da unção sacerdotal (símbolo da bênção divina) era dotado de valor único[120], sendo igualmente significativo em seus efeitos: um poderoso aroma perfumado[121], que se espalha (na medida em que se derrama), envolve e, por fim, pervade quem o possa aspirar[122].

A indicação de que o derramamento do óleo se estende até a gola da vestimenta suscita a indagação quanto a que se propõe tal informação. Um primeiro motivo seria, por certo, a explicitação do modo como o elemento derramado se espalha, cobrindo aquele sobre o qual se derrama, figura da bênção divina, que recobre aqueles sobre os quais recai. Alguns estudiosos, no entanto, entreveem aqui a insinuação de que o óleo se estenderia ao peitoral do sacerdote, elemento de indumentária que ficava sobre seu peito, trazendo encrustadas doze diferentes pedras preciosas, cada uma delas representando uma das tribos de Israel; nesta leitura, o óleo representaria a bênção divina, que vem do alto e, desde o mediador (a figura sacerdotal), por fim, alcança ao povo eleito, que é Israel. Ambas as leituras se encaixam bem no conjunto, não havendo necessidade de prescindir de qualquer delas[123].

3.4. Como o orvalho sobre o Hermon [v.3ab]

A segunda imagem [v.3ab] é alusiva ao fenômeno do orvalho. Descrito pelo homem moderno como resultado da condensação do vapor de água na atmosfera, o fenômeno era visto pelo homem bíblico como um sinal sensível dos cuidados do Deus providente para com a terra que criou e para com aqueles que nela habitam.

116 ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos II, p. 1535; BRUEGGEMANN, W.; BELLINGER, W., Psalms, p. 558; GRUBER, M., Rashi's Commentary on Psalms, p. 721-722.
117 KIDNER, D., Salmos 73-150, p. 461-462.
118 WEANZANA, N.; NGEWA, S.; HABTU, T. et al, Salmos, p. 759.
119 ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos II, p. 1535; VANGEMEREN, W., Psalms, p. 1271.
120 GONZÁLEZ, Á., El Libro de Los Salmos, p. 581.
121 EVERETT, G., The Book of Psalms, p. 269; KIRKPATRICK, A., The Book of Psalms (XC-CL), p. 770; RAVASI, G., Una Comunidad lee los Salmos, p. 503; WEANZANA, N.; NGEWA, S.; HABTU, T. et al, Salmos, p. 759.
122 ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos II, p. 1535; RAVASI, G., Una Comunidad lee los Salmos, p. 503.
123 ALONSO SCHÖKEL, L., Salmos II, p. 1535-1536; CATENASSI, F.; PERONDI, I., Habitar Todos Juntos Como Irmãos, p. 78; GARCIA CORDERO, M., Introducción y Comentario al libro de los Salmos, p. 645-646; KIRKPATRICK, A., The Book of Psalms (90-150), p. 770-771.

Delicado em sua forma e amoldando-se gentilmente àqueles sobre os quais repousa, o orvalho é poderoso em seus efeitos: estende-se como um manto suave desde o Hermom, monte de destaque na topografia palestinense e, como tal, de caráter proverbial[124] e copioso[125], que, em sua força revigorante e fecundante[126], faz brotar a vida e reverdecer a relva, mesmo em terra seca.

De igual sorte se dá entre aqueles que, irmanados, vivenciam a experiência da unidade no seio da comunidade de fé e no culto ao Senhor[127]: sob o véu da graça que, copiosamente, a todos cobre em amor, experimentam o poder que fecunda e que os faz frutificar, suscitando-lhes o desabrochar da vida plena e abundante que emana do próprio Criador. Para o salmista, o estar juntos é belo, bom e agradável, como o orvalho sobre o Hermon[128]. Para bem e melhor entender isso, é necessário ter presente o fato de que nas paisagens quentes do Hermon, a experiência da refrigeração vindo com o orvalho da manhã constitui-se em uma experiência única de frescor[129]. Esta imagem "refrescante"[130], mais o confronto do pequeno Monte Sião com a grande Montanha do Hermon, dão uma beleza muito grande ao caminhar do peregrino ainda hoje, esteja ele onde estiver. Toda a linguagem metafórica do Sl 133, rica de simbolismos, "transforma este salmo em um hino à vida e à comunhão, em um cântico do amor fraterno, fonte de alegria espiritual e física, religiosa e política"[131].

Na forma canônica do poema, a inconsistência geográfica e/ou meteorológica (Hermon-Sião [v.3ab]) referida anteriormente encontra solução na polissemia da licença poética, que alarga as possibilidades de leitura: Tanto o proverbial orvalho que continuamente desce sobre o Hermon quanto aquele que desce sobre Sião têm uma só e mesma origem, pois ambos vêm de Deus, fonte de todo o bem; Sião, sendo agraciado com o refrigério e a força fecundante de um orvalho tão copioso quanto aquele que é dado ao Hermon, é figura da copiosa bênção a ser derramada sobre aqueles que ali estiverem convivendo unidos como irmãos[132].

Neste ponto, especialmente por meio da construção do texto, com paralelismo entre os vv.2abc e 3ab, evidencia-se uma relação de correspondência entre as imagens marcadamente sensoriais[133] do óleo da unção e do orvalho. Ambos

124 DOBBS-ALLSOPP, F., Psalm 133, p. 15.
125 ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos II, p. 1534; DOBBS-ALLSOPP, F., Psalm 133, p. 15; THOLUCK, A., A Translation and Commentary of the Book of Psalms, p. 467.
126 KIRKPATRICK, A., The Book of Psalms (XC-CL), p. 771; RAVASI, G., Una Comunidad lee los Salmos, p. 503.
127 APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 107-150, p. 248-249.
128 WEISER, A., Os Salmos, p. 612; ODEN, T. C. (ed.), Salmos 51-150, p. 495.
129 WEISER, A., Os Salmos, p. 613.
130 APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 107-150, p. 250.
131 RAVASI, G., Il Libro dei Salmi. vol. III (101-150), p. 698.
132 GONZÁLEZ, A., El Libro de Los Salmos, p. 581; ROSS, A., A Commentary on the Psalms, p. 750; KIDNER, D., Salmos 73-150, p. 461-462; MACLAREN, A., The Psalms (vol. III), p. 357; THOLUCK, A., A Translation and Commentary on the Book of Psalms, p. 467; WEANZANA, N.; NGEWA, S.; HABTU, T. et al, Salmos, p. 759.
133 DICKIE, J., Psalm 133, p. 6; DOBBS-ALLSOPP, F., Psalm 133, p. 10-11; DOYLE, B., Metaphora Interrupta: Psalm 133, p. 5.

elementos líquidos, ainda que de consistências bastante distintas, que "*descem*"[134] [vv.2bc e 3b] com suavidade (sequer produzem som)[135], como sinais do amor divino que suave e silenciosamente se derrama e envolve, produzindo o bem, como a bênção de Deus[136], que vem do mais alto dos céus e é derramada ("*que desce*") sobre os homens. Aroma e frescor se espalham e se irradiam na vida comunitária e cultual. A unção reflete a capacitação para que o homem atue e frutifique; o orvalho reflete a capacitação para que a terra, tornada fecunda, dê também o seu fruto[137]. Na esfera do simbolismo os paralelos se multiplicam. Embora já fosse uma realidade para Israel a convivência dos irmãos, pelo habitar juntos na experiência do clã familiar[138], a convivência aqui no Sl 133, embora profundamente ligada à fraternidade social[139], podendo ser chamado de "um canto da vida social"[140], é igualmente um hino e "cântico de tipo cúltico"[141], da alegria do encontro com o Senhor e com os irmãos e irmãs, afinal de contas se está subindo os degraus para entrar no Templo e participar do culto a Adonai, o Senhor e Criador de tudo, o dador de bênçãos, por meio de seu sacerdote, recordado na figura de Aarão. Trata-se, portanto, não apenas da convivência social, mas igualmente da alegria dos peregrinos, com suas práticas de peregrinação ao Templo, para renovarem a Aliança com o Senhor[142]. O tema da fraternidade é uma tónica constante nas Escrituras Sagradas desde Caim e Abel, Abraão e Ló, Ismael e Isaac, Esaú e Jacó, José e seus irmãos, que o venderam como escravo para o Egito[143].

Cumprindo, simultaneamente, o papel de ponto de convergência para o trecho argumentativo e de elemento de transição para o trecho conclusivo[144], Sião [v.3b] é, então, referida com destaque, não meramente como endereço, mas sobretudo como símbolo[145]. Ali estão alocados a cidade de Jerusalém, seu templo e seus sacerdotes; é, portanto, lugar por excelência para a vivência da comunhão e o recolhimento das bênçãos divinas [v.3c][146]. Sua sacralidade não lhe é inerente: deriva de sua divina eleição[147], havendo sido escolhida para que a comunidade ali

134 LEOW, W., Form and Experience Dwelling in Unity, p. 192.
135 DICKIE, J., Psalm 133, p. 6
136 ROSS, A., A Commentary on Psalms (vol. 3), p. 747; WEISER, A., The Psalms, p. 785; AGOSTINHO, S., Comentário aos Salmos. Vol. 9/3. Salmos 101-150, p. 777.
137 AGOSTINHO, S., Comentário aos Salmos. Vol. 9/3. Salmos 101-150, p. 779.
138 WEISER, A., Os Salmos, p. 612; MAYS, J. L. Salmi, p. 454.
139 MONTI, L., Salmi: preghiera e vita, p. 1547; MAYS, J. L. Salmi, p. 453.
140 RAVASI, G., Il Libro dei Salmi. vol. III (101-150), p. 691.
141 RAVASI, G., Il Libro dei Salmi. vol. III (101-150), p. 691.
142 MAYS, J. L. Salmi, p. 454; ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 215.
143 MEYNET, R. Le Psautier: Cinquième livre (Ps 107-150), p. 454.
144 WEISER, A., The Psalms, p. 785.
145 KRAUS, H., Theology of the Psalms, p. 73.
146 BRUEGGEMANN, W.; BELLINGER, W., Psalms, p. 559; WEANZANA, N.; NGEWA, S.; HABTU, T. et al, Salmos, p. 759.
147 MACLAREN, A., The Psalms (vol. III. Psalms XC-CL), p. 358.

esteja, vivendo em unidade, e para que YHWH, também ali, se encontre com o seu povo[148].

3.5. YHWH ordena a bênção [v.3c-d]

A vivência da unidade no seio da comunidade dos que se reconhecem irmanados é, portanto, benéfica[149] para os que nela tomam parte – e isto decorre da bênção divina[150], cujo significado é bem-estar[151], juntamente com a garantia e a intensificação da vida[152]. Como o contexto é de culto[153], a bênção seguramente é a sacerdotal, até mesmo porque o salmista menciona a figura ancestral do sacerdote Aarão. Tudo colabora para pensar na bênção de Aarão, de Nm 6,22-27[154]. O sentido, aqui, é de uma bênção de valor duradouro (permanente, continuado) que redunda em vida plenificada[155]. A ideia de "vida eterna", defendida por alguns, não se encaixa nesse contexto, sendo desconhecida no judaísmo de então[156] e resultando, não raro, de uma leitura cristianizante do texto. Trata-se de uma bênção para a vida toda, "para sempre" (v.3d)[157], uma bênção que se perpetua ao longo das gerações[158].

Vê-se que YHWH é referido apenas no trecho conclusivo [v.3c] do poema, mas esta menção é de grande relevância, pois confere um fundamento teológico a todo o conteúdo precedente: em última análise, a comunhão fraterna é um dom divino[159], e YHWH, por ordenança sua – expressão de sua vontade –, abençoa a vida experimentada em solidariedade e amor comunal[160], sendo, portanto, a fonte de todos os benefícios hauridos dessa experiência[161].

Considerações finais

Em sua breve ode, o salmista enseja não apenas uma afirmação ou lição, mas sobretudo uma meta a ser buscada[162], lançando um convite à franca entrega

148 HARMAN, A., Salmos, p. 444.
149 MACLAREN, A., The Psalms (vol. III. Psalms XC-CL), p. 356; ROSS, A., A Commentary on Psalms (vol. 3), p. 752; THOLUCK, A., A Translation and Commentary of the Book of Psalms, p. 467.
150 GERSTENBERGER, E., Psalms (Part 2) and Lamentations, p. 372; WEISER, A., The Psalms, p. 785.
151 LEOW, W., Form and Experience Dwelling in Unity, p. 199.
152 CATENASSI, F.; PERONDI, I., "Habitar Todos Juntos Como Irmãos", p. 77-81; KRAUS, H., Los Salmos (vol. II), p. 715.
153 ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 213.
154 MEYNET, R. Le Psautier: Cinquième livre (Ps 107-150), p. 453.
155 ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos II, p. 1536; GONZÁLEZ, Á., El Libro de Los Salmos, p. 531.
156 DICKIE, J., Psalm 133, p. 9; DOBBS-ALLSOPP, F., Psalm 133, p. 21-22.
157 MONTI, L., Salmi: preghiera e vita, p. 1547.
158 APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 107-150, p. 251; MEYNET, R. Le Psautier: Cinquième livre (Ps 107-150), p. 454.
159 GERSTENBERGER, E., Theologies in the Book of Psalms, p. 613; MONTI, L., Salmi: preghiera e vita, p. 1550-1551.
160 VANGEMEREN, W., Psalms, p. 1273.
161 LEOW, W., Form and Experience Dwelling in Unity, p. 199.
162 KIRKPATRICK, A., The Book of Psalms (XC-CL), p. 770.

a uma experiência comunitária na qual a fraternidade faz convergir para uma unidade que está para muito além do mero discurso, sendo expressa e experimentada numa vivência real abençoada e abençoadora[163].

A comunhão fraterna, dom da graça divina, revela-se eivada de sacralidade;[164] em sua força fecundante, promove o bem e favorece a vida; e a unidade imanente dos irmãos se faz, então, sinal e expressão concreta da unidade transcendente da relação com Deus. O Sl 133 revela a beleza embrionária da identificação de Israel com o valor da vida fraterna e comunitária, seja social, na vida familiar seja na dimensão de povo/nação. Mais ainda, Israel sabia do valor da identidade nacional e da vida fraterna ao redor do mesmo Deus no culto[165]. Esta identidade e vida comum era para Israel como o óleo precioso, que cura e salva, e o orvalho refrescante em meio a uma realidade árida e seca de seu território nacional, percorrendo-o de norte a sul, de forma suave e eficaz, fecundando e gerando vida para sempre[166].

Como é bom (rico em valor!) e agradável (significativo em seus efeitos!) viverem unidos os irmãos: é como o aromático óleo da unção sacerdotal e, ainda, como o orvalho fecundante do Hermom, que continua a descer, hoje, pela barba de Aarão, fecundando na vida de cada irmão e irmã, sobre cada um dos membros da Igreja neste início do séc. XXI, em vista da fraternidade e do bem comum, sendo um balsamo para todos, de dentro e de fora da Igreja. Mais que o conviver dos irmãos e irmãos, o *summo bonum* é a bênção recebida do próprio Senhor, por meio de seu sacerdote.

Apesar do contexto e do tempo em que o Sl 133 foi escrito, ele permanece muito atual, sendo um forte convite aos irmãos e irmãos a edificarem sempre e cada vez mais a solidariedade e a fraternidade comum, bem como "subir" à presença cultual do Senhor. Se é bom e belo aos irmãos estarem juntos para a convivência cotidiana, no trabalho, na família e no lazer, muito maior a alegria é "subir os degraus" e ingressar na "casa do Senhor", a fim de receber suas graças e bênçãos. Enfim, o Sl 133 é uma explosão de felicidade e alegria, experimentada pelos peregrinos no encontrar-se juntos, como uma única família, em Sião, no monte e morada do Senhor.

Sendo um salmo de caráter comunitário e cúltico, para a vida social e litúrgica, o Sl 133 apresenta um modelo antropológico social e de diálogo que a tradição judaico-cristã transmitiu e deixou como um legado das várias experiências de vida comunitária, social e religiosa, que muito pode contribuir para a vida fraterna nos tempos atuais, pois a riqueza e a beleza da vida comum continuam a ser um valor para a Igreja e para o mundo do séc. XXI e o serão sempre. De fato,

163 THOLUCK, A., A Translation and Commentary of the Book of Psalms, p. 467.
164 RAVASI, G., Una Comunidad lee los Salmos, p. 503.
165 RAVASI, G., Il Libro dei Salmi. vol. III (101-150), p. 696.
166 RAVASI, G., Il Libro dei Salmi. vol. III (101-150), p. 696.

este salmo transmite a alegria da fraternidade entre os irmãos: "quão bom e quão agradável é o conviver dos irmãos em unidade" (v.1).

Referências bibliográficas

AGOSTINHO, S. *Comentário aos Salmos*. Vol. 9/3. Salmos 101-150. São Paulo: Paulus, 2008.

ALLEN, L. C. Psalms 101-150. *World Biblical Comentary*, vol. 21. Dallas: Word books, 1983.

ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C. *Salmos II (73-150):* Tradução, introdução e comentário. São Paulo: Paulus, 1998.

ALTER, R. *The Book of Psalms:* A translation with commentary. New York: W. W. Norton & Company, 2009.

ANDERLINI, G. *I Quindici Gradini:* Un commento ai Salmi 120-134. Firenze: Giuntina, 2012.

APARICIO RODRÍGUEZ, A. *Salmos 107-150*. Bilbao: Desclée, 2009.

BERLIN, A. On the Interpretation of Psalm 133. In: FOLLIS, E. *Directions in Biblical Hebrew Poetry*. Sheffield: JSOT /Sheffiel Academic Press, 1987, p. 141-148.

BRUEGGEMANN, W. *The Message of the Psalms: A Theological Commentary*. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1984.

BRUEGGEMANN, W.; BELLINGER, W. *Psalms*. New York: Cambridge University Press, 2014.

CATENASSI, F.; PERONDI, I. "Habitar todos juntos como irmãos": uma análise socio-antropológica do Salmo 133 e sua relação com o Salmo 88. In: ALMEIDA, F. (org.). *Ciências das Religiões:* Uma Análise Transdisciplinar, vol. 2. Guarujá: Científica, 2021, p. 72-86.

DELITZSCH, F. *A Commentary on the Book of Psalms,* vol. III. Edinburgh: T&T Clark, 1871.

DICKIE, J. Psalm 133: Ancient Wisdom Interpreted by Contemporary South Africans. *Journal for Semitics*, v. 29, nº1. University of South Africa, 2020, p.1-16.

DOBBS-ALLSOPP, F. W. Psalm 133: A (Close) Reading. *The Journal of Hebrew Scriptures,* [S. l.], v. 8, p. 1-30, 2008. Doi: 10.5508/jhs.2008.v8.a20. Disponível em: https://jhsonline.org/index.php/jhs/article/view/6218.

DOYLE, B. Metaphora Interrupta: Psalm 133. *Ephemerides theologicae Lovanienses*, vol. 77, nº1. Leuven: Peter Publisher, 2001, p. 5-22.

ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. *Biblia Hebraica Stuttgartensia.* Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1977.

EVERETT, G. *The Book of Psalms*. Gary H. Everett, 2018. Disponível em: https://www.logos.com/product/160975/the-book-of-psalms.

FABRY, H. יָחַד. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H. & FABRY, H. (Ed.). *Theological Dictionary of the Old Testament,* vol. VI. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1990, p. 40-48.

FABRY, H. מדד. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H. & FABRY, H. (Ed.). *Theological Dictionary of the Old Testament,* vol. VIII. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1997, p. 118-134.

GARCIA CORDERO, M. Introducción y Comentario al libro de los Salmos. In: GARCIA CORDERO, M. & PEREZ RODRIGUEZ, G. (ed.). *Libros Sapienciales.* Biblia Comentada, vol. IV. 2ª Ed. Madrid: La Editorial Catolica, 1967, p. 168-675.

GARCIA-LÓPEZ, F. פָּה. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H. & FABRY, H. (Ed.). *Theological Dictionary of the Old Testament,* vol. XI. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2001, p. 40-48.

GERSTENBERGER, E. *Psalms (Part 2) and Lamentations*. Grand Rapids & Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2001.

GERSTENBERGER, E. Theologies in the Book of Psalms. In: FLINT, P.; MILLER, P. (ed.). *The Book of Psalms: Composition & Reception*. Leiden /Boston: Brill, 2005, p. 603-625.

GONZAGA, W. "A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia". In: MAZZAROLLO, I; FERNANDES, L. A.; CORRÊA LIMA, M. L. *Exegese, Teologia e Pastoral, relações, tensões e desafios.* Rio de Janeiro: PUC-Rio; Santo André: Academia Cristã, 2015, p. 201-235.

GONZAGA, W. O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. *ReBiblica*, v.1, n.2, p. 155-170, Jul./Dez., 2018.

GONZAGA, W.; BELEM, D. F. Salmo 24: Proposta de solução exegética através da Análise Retórica Bíblica Semítica. *Interações*, Belo Horizonte, Brasil, v. 15, n. 02, p. 386-409, jul./dez., 2020. Doi: https://doi.org/10.5752/P.1983-2478.2020v15n2p386-409

GONZAGA, W. A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. *ReBiblica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 09-41, jan./jun., 2021. Doi: https://www.doi.org/10.46859/PUCRio.Acad.ReBiblica.2596-2922.2021v2n3p9

GONZÁLEZ, Á. *El Libro de Los Salmos*. Barcelona: Herder, 1966.

GOULDER, M. *The Psalms of the Return (Book V, Psalms 107-150)*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.

GRUBER, M. *Rashi's Commentary on Psalms*. Leiden /London: Brill, 2004.

GUNKEL, H. *Die Psalmen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.

GUNKEL, H. *Introduccion a los Salmos*. Valencia: EDICEP, 1966.

HARMAN, A. *Salmos*. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

KIDNER, D. *Salmos 73-150:* Introdução e Comentário. São Paulo: Vida Nova & Mundo Cristão, 1992.

KIRKPATRICK, A. (ed.). *The Book of Psalms (XC-CL)*. Cambridge: University Press, 1903.

KRAUS, H-J. *Los Salmos (vol. II: Salmos 60-150)*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1995.

KRAUS, H-J. *Theology of the Psalms*. Minneapolis: Fortress Press, 1992.

LEOW, W. Form ad Experience Dwelling in Unity: A Cognitive Reading of the Metaphors of Psalm 133. *Tyndale Bulletin*, nº68, v.2. 2017. Cambridge: Tyndale House, p. 185-202.

LUGT, P. *Cantos and Strophes in Biblical Hebrew Poetry III:* Psalms 90-150 and Psalm 1. Leiden /Boston: Brill, 2014.

MACLAREN, A. *The Psalms (vol. III. Psalms XC-CL)*. New York: A. C. Armstrong and Son, 1894.

MAYS, J. L. *Salmi*. Torino: Claudiniana, 2010.

MEISTER, M. Salmo 133: Interpretando o Texto numa Perspectiva Bíblico Teológica. *Fides Reformata,* v.2, nº1. São Paulo: Editora Mackenzie, 1997.

MERCOLINO, F. *Introduzione al Libro dei Salmi*. Francesco Mercolino, 2021.

MEYNET, R. *L'Analise Retorica*. Brescia: Queriniana, 1992.

MEYNET, R. A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia. *Brotéria* 137, 1993, p. 391-408.

MEYNET, R. Come preparare degli esercizi di analisi retorica? In: MEYNET, R.; ONISZCZUCK, J. (Org.). *Retorica Biblica e Semitica 1*. Bologna: Edizione Dehoniane Bologna, 2009,p. 287-298.

MEYNET, R. I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica. *Gregorianum,* v. 77, n.3, 1996, p. 403-436.

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

MEYNET, R. *Les huit psaumes acrostiches alphabétiques*. Roma: G&B Press, 2015.

MEYNET, R. *Les psaumes des montées*. Leuven/Paris/Bristol, CT: Peeters, 2017.

MEYNET, R. *Le Psautier: Cinquième livre (Ps 107-150)*. Paris: Peeters, 2017.

MEYNET, R. La retorica biblica. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 65, p. 431-468, mai./ago.2020. Doi: https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.49825

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

ODEN, T. C. (ed.). *Salmos 51-150*. La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Antiguo Testamento 9. Madrid: Ciudad Nueva, 2017.

RAHLFS, A. (ed.). *Septuaginta:* Dua volumina in uno. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

RAVASI, G. *Il Libro dei Salmi.* vol. III (101-150). Commento e attualizzazione. Bologna: EDB, 1997.

RAVASI, G. *Una Comunidad lee los Salmos*. Bogotá: San Pablo, 2011.

ROBERTSON, P. *A Estrutura e Teologia dos Salmos*. São Paulo: Cultura Cristã, 2019.

ROSS, A. *A Commentary on Psalm,*vol. 3. Grand Rapids: Kregel Publications, 2016.

SEYBOLD, K. *Introducing the Psalms*. London /New York: T & T Clark, 1990.

SERRA VIEGAS, A.; GONZAGA, W., Salmo 121: YHWH está sempre a me guardar! Por isso vou cantar! Análise Retórica: tecendo uma "costura" que enlaça e une. *Cuestiones Teológicas*, Medellín, Colômbia, vol. 46, n.105/106, julio-diciembre, 2019, p. 196-222. Doi: https://doi.org/10.18566/cueteo.v46n106.a01

SHEDD, R. (Ed.). *Os Salmos*. O Novo Comentário da Bíblia (vol. II). São Paulo: Vida Nova, 1980.

SOFTWARES & INTERNET*: Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*. Unabridged, Electronic Database, Copyright @ 2002, 2003, 2006, BibleSoft.

THOLUCK, A. *A Translation and Commentary of the Book of Psalms*. Philadelphia: William S. & Alfred Martien, 1858.

TSUMURA, D. Sorites in Psalm 133. *Biblica,* nº61, v.3. Roma: Biblical Institute Press, 1980. p.416–17.

VANGEMEREN, W. *Psalms*. Grand Rapids: Zondervan, 2008.

WEANZANA, N.; NGEWA, S.; HABTU, T. et al. Salmos. In: ADEYEMO, T. *Comentário Bíblico Africano*. São Paulo: Mundo Cristão, 2010. p.609-775.

WEBER, R.; GRYSON, R. (eds.). *Biblia Sacra Vulgata*. Iuxta Vulgatam Versionem. Editio Quinta. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

WEISER, A. *Os Salmos*. Grande comentário bíblico. São Paulo: Paulus, 1994.

WEISER, A. *The Psalms*: A Commentary. Philadelphia: The Westminster Press, 1962.

ZENGER, E. & HOSSFELD, F. *Psalms 3:* A Commentary on Psalms 101-150. Minneapolis: Fortress Press, 2011.

Capítulo XI

O Salmo 136: Um convite ao louvor a partir da perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica

Waldecir Gonzaga[1]
Adalberto do Carmo Telles[2]

Introdução

"Dai graças a YHWH, porque ele é bom...": Assim repete o salmista, incessantemente, do início ao fim do Sl 136 (135: LXX), pois reconhece que YHWH é verdadeiramente bom. Aliás, quando se entra nos Evangelhos, tal afirmação se encontra na boca de Jesus, em conversa com um certo homem, dizendo que somente DEUS é bom (Mc 10,17-22). E por que ele é bom? Porque somente ele opera grandes maravilhas, tanto na criação quanto na salvação[3]. Nesse sentido, o salmista reconhece as grandezas de YHWH e o louva por sua bondade e amor leal.

O Sl 136 é conhecido na tradição judaica como o grande Hallel[4]. Ele é um convite imperativo ao louvor a YHWH[5], em forma de ladainha, tendo em vista que a segunda linha de cada verso é uma repetição semelhante, como resposta a cada declaração da primeira linha do Salmo: "porque é para sempre o seu amor"[6]. Esta expressão, que aparece em todo o Sl 136 – mas que se encontra também nos Sl 106; 107; 118 –, o torna único em todo o saltério por tê-la em todo os seus versos, e também é o que oferece uma unidade de afeto, pois demonstra uma admiração de regozijo que se manifesta no louvor, e uma unidade de temática, porque organiza as tradições mais antigas de Israel[7].

As peculiaridades mais interessantes no Sl 136 são os eventos nele mencionados, que nos fazem lembrar os feitos de YHWH no Pentateuco, como a criação

---

1 Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália) e Pós-Doutorado pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil). Diretor e Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Criador e líder do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: <waldecir@hotmail.com>. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/9171678019364477 e ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-5929-382X

2 Doutorando e Mestre em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Membro do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: <adalbertotelles088@gmail.com>. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/2385530832585281 e ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-7830-9222

3 MAYS, J. L., Salmi, p. 460; MEYNET, R., Le Psaultier. Cinquième livre (Ps 107-150), p. 518.

4 KIDNER, D. Salmos 72-150, p. 467.

5 APARICIO, A., Salmos, p. 270; MAYS, J. L., Salmi, p. 459.

6 APARICIO, A., Salmos, p. 269; MONTI, L., Salmi: preghiera e vita, p. 1575; RAVASI, G. Il Libro dei Salmi. Volume III (101-150), p. 737.

7 ALONSO SCHÖKEL, L; CARNITI, C. Salmos II: Salmos 73-150, p. 1549.

do céu e da terra[8], nos vv.4-9, que nos remete a Gn 1,1-2.3; a décima praga que veio sobre os primogênitos do Egito, citada no v.10, que relembra Ex 12,29-32; a libertação do povo hebreu que sai do meio do povo egípcio, nos vv.11-12, relatada em Ex 12,33-34.37-42.51; a travessia do Mar de Juncos, nos vv.13-15, que traz à lembrança Ex 14,15-31[9]; a derrota dos reis Seon, rei dos amorreus, e Og, rei de Basã, nos vv.19-19, que relembra Nm 21,21-26.33-35[10]. Outra particularidade do Sl 136 é a sua relação temática com o Sl 135[11]. Os grandes e maravilhosos acontecimentos e feitos de YHWH estão presentes nesses dois Salmos[12] e o salmista louva a Deus seus feitos, por todos os *Mirabilia Dei*[13].

O Sl 136, visto à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica[14], permite-nos observar que ele é emoldurado pelos vv.1-3, que trazem em si um resumo introdutório da motivação do louvor; e o v.26 como a conclusão do louvor, com um imperativo semelhante aos primeiros três versículos do Sl 136, como também acontece no final do Sl 135[15]. O corpo do Sl 136 pode ser dividido em três séries que demarcam as tradições antigas israelitas como a narrativa da criação; a tradição do êxodo; e a narrativa da posse da terra prometida, contidas nos vv.4-25[16].

Resumo introdutório da motivação do louvor	vv.1-3
Narrativa da criação	vv.4-9
Tradição do êxodo	vv.10-20
Narrativa da posse da terra prometida	vv.21-25
Conclusão do louvor com um imperativo	v.26

1. Segmentação e tradução do Salmo 136

O Sl 136 é demarcado, em sua estrutura, pelo "refrão" que vai sendo repetido após cada indicação de um feito de YHWH, o que "fez céu e terra" e é o "Senhor dos senhores". Neste sentido, sua estrutura, segmentação e tradução vão sendo ritmadas por este "refrão", "um verso-antífona"[17]. Não tem como ignorar ou fugir desta sua demarcação ritmada e hínica. Seu vocabulário se torna mais

8 APARICIO, A., Salmos, p. 272-273.
9 APARICIO, A., Salmos, p. 273; RAVASI, G. Il Libro dei Salmi. Volume III (101-150), p. 740.
10 HARMAN, A., Salmos, p. 448.
11 MAYS, J. L., Salmi, p. 459; MEYNET, R., Le Psaultier. Cinquième livre (Ps 107-150), p. 522.
12 KRAUS, H-J., Los Salmos. Vol. II. Sal 60-150, p. 497; MAYS, J. L., Salmi, p. 460.
13 MONTI, L., Salmi: preghiera e vita, p. 1581.
14 Este texto é parte da parceria nos estudos, discussões e reflexões realizados mensalmente na PUC-Rio, nas atividades do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, constante no CNPq, sob a liderança do Prof. Dr. Waldecir Gonzaga.
15 ALONSO SCHÖKEL, L; CARNITI, C., Salmos II: Salmos 73-150, p. 1550; ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 294.
16 ALONSO SCHÖKEL, L; CARNITI, C., Salmos II: Salmos 73-150, p. 1550; ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 294; RAVASI, G. Il Libro dei Salmi. Volume III (101-150), p. 740.
17 APARICIO, A., Salmos, p. 271. MEYNET, R., Le Psaultier. Cinquième livre (Ps 107-150), p. 519; RAVASI, G., Il Libro dei Salmi. Volume III (101-150), p. 730.

familiar, pela repetição do “refrão” e não apresenta grandes problemas à tradução, como se vê pelo próprio aparato crítico da *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS).

Dai graças a YHWH, porque é bom,	1a	כִּי־טוֹב הוֹדוּ לַיהוָה
porque é para sempre o seu amor.	1b	כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ:
Dai graças ao Deus dos deuses,	2a	הוֹדוּ לֵאלֹהֵי הָאֱלֹהִים
porque é para sempre o seu amor.	2b	כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ:
Dai graças ao Senhor dos senhores,	3a	הוֹדוּ לַאֲדֹנֵי הָאֲדֹנִים
porque é para sempre o seu amor.	3b	כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ:
Ao que faz grandes maravilhas, só ele,	4a	לְעֹשֵׂה נִפְלָאוֹת גְּדֹלוֹת לְבַדּוֹ
porque é para sempre o seu amor.	4b	כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ:
Ao que fez os céus com inteligência,	5a	לְעֹשֵׂה הַשָּׁמַיִם בִּתְבוּנָה
porque é para sempre o seu amor.	5b	כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ:
Ao que estendeu a terra sobre o mar,	6a	לְרֹקַע הָאָרֶץ עַל־הַמָּיִם
porque é para sempre o seu amor.	6b	כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ:
Ao que fez luminares grandes,	7a	לְעֹשֵׂה אוֹרִים גְּדֹלִים
porque é para sempre o seu amor.	7b	כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ:
O sol para que domine sobre o dia,	8a	אֶת־הַשָּׁמֶשׁ לְמֶמְשֶׁלֶת בַּיּוֹם
porque é para sempre o seu amor.	8b	כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ:
A lua e as estrelas para que dominem sobre a noite,	9a	אֶת־הַיָּרֵחַ וְכוֹכָבִים לְמֶמְשְׁלוֹת בַּלָּיְלָה
porque é para sempre o seu amor.	9b	כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ:
Ao que feriu o Egito em seus primogênitos,	10a	לְמַכֵּה מִצְרַיִם בִּבְכוֹרֵיהֶם
porque é para sempre o seu amor.	10b	כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ:
Ele tirou Israel do meio deles,	11a	וַיּוֹצֵא יִשְׂרָאֵל מִתּוֹכָם
porque é para sempre o seu amor.	11b	כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ:
Com mão forte e com braço estendido,	12a	בְּיָד חֲזָקָה וּבִזְרוֹעַ נְטוּיָה
porque é para sempre o seu amor.	12b	כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ:
Ao que partiu o mar de Juncos em duas partes,	13a	לְגֹזֵר יַם־סוּף לִגְזָרִים
porque é para sempre o seu amor.	13b	כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ:
E fez atravessar Israel no meio dele,	14a	וְהֶעֱבִיר יִשְׂרָאֵל בְּתוֹכוֹ
porque é para sempre o seu amor.	14b	כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ:
E precipitou Faraó e seu exército no mar de Juncos,	15a	וְנֵעֶר פַּרְעֹה וְחֵילוֹ בְיַם־סוּף
porque é para sempre o seu amor.	15b	כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ:
Ao que conduziu seu povo no deserto,	16a	לְמוֹלִיךְ עַמּוֹ בַּמִּדְבָּר
porque é para sempre o seu amor.	16b	כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ:
Ao que feriu grandes reis,	17a	לְמַכֵּה מְלָכִים גְּדֹלִים
porque é para sempre o seu amor.	17b	כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ:
Ele matou reis poderosos,	18a	וַיַּהֲרֹג מְלָכִים אַדִּירִים
porque é para sempre o seu amor.	18b	כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ
A Seon, rei dos amorreus,	19a	לְסִיחוֹן מֶלֶךְ הָאֱמֹרִי
porque é para sempre o seu amor.	19b	כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ:
E a Og, rei de Basã,	20a	וּלְעוֹג מֶלֶךְ הַבָּשָׁן
porque é para sempre o seu amor.	20b	כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ:

E deu a terra deles por herança,	21a	וְנָתַן אַרְצָם לְנַחֲלָה
porque é para sempre o seu amor.	21b	כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ:
Herança a Israel, seu servo,	22a	נַחֲלָה לְיִשְׂרָאֵל עַבְדּוֹ
porque é para sempre o seu amor.	22b	כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ
Que em nossa humilhação, lembrou-se de nós,	23a	שֶׁבְּשִׁפְלֵנוּ זָכַר לָנוּ
porque é para sempre o seu amor.	23b	כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ:
Ele nos libertou de nossos inimigos,	24a	וַיִּפְרְקֵנוּ מִצָּרֵינוּ
porque é para sempre o seu amor.	24b	כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ:
O que dá pão para toda carne,	25a	נֹתֵן לֶחֶם לְכָל־בָּשָׂר
porque é para sempre o seu amor.	25b	כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ:
Dai graças ao Deus dos céus,	26a	הוֹדוּ לְאֵל הַשָּׁמָיִם
porque é para sempre o seu amor.	26b	כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ:

2. Notas e termos em destaque

O aparato crítico da BHS não apresenta sérios problemas, em suas variantes, para a tradução do Sl 136. O que há são propostas de harmonização no Sl 136, por razões métricas[18]. A exemplo disso, temos o v.4, em que a palavra גְּדֹלוֹת é omitida na *Septuaginta* (LXX), na versão saídica e na *Vetus Latina* (parcialmente). Porém, é preferível manter a palavra גְּדֹלוֹת, como apresentado no texto da BHS[19], tendo em vista sua atestação nos Manuscritos de maior autoridade e sua tríplice ocorrência no próprio Sl 136 (vv. 4a.7a.17a).

No v.4, manuscritos hebraicos medievais, como descrito no aparato crítico da BHS, citados segundo as edições de B. Kennicott, omitem o vocábulo לְבַדּוֹ, mas sugere-se que o texto da BHS seja o texto mais próximo do original, porque entende-se que todos os outros manuscritos de grande importância mantiveram o termo לְבַדּוֹ.

No v.9, vários manuscritos hebraicos medievais, bem como muitas versões, trazem a forma da palavra לְמֶמְשְׁלוֹת, com uma modificação nos sinais massoréticos, לְמֶמְשֶׁלֶת, porém, não altera a tradução do texto da BHS[20].

No v.21, o texto da BHS traz a palavra לְנַחֲלָה, mas vários manuscritos hebraicos medievais trazem נַחֲלָה, semelhante ao que se encontra no Sl 135,12. Essa alteração feita pelos vários manuscritos pode ser uma tentativa de harmonização do Sl 136,21 com o Sl 135,12. Nesse sentido, aceita-se o texto da BHS sendo o que mais se aproxima do original, pois a leitura mais difícil é preferível à mais fácil (*lectio brevior preferenda est*)[21].

No v.23, o *Targum* omite o "ש" na palavra שֶׁבְּשִׁפְלֵנוּ, e o vocábulo teria a seguinte locução "בְּשִׁפְלֵנוּ", porém, esta forma estranha não aparece em nenhuma

18 KRAUS, H-J., Los Salmos. Vol. II. Sal 60-150, p. 496.
19 ALONSO SCHÖKEL, L; CARNITI, C., Salmos II: Salmos 73-150, p. 1549; KRAUS, H-J., Los Salmos. Vol. II. Sal 60-150, p. 497; ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 294.
20 ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 294.
21 GONZAGA, W., "A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia", p. 221.

parte do texto hebraico. Deste modo, o texto da BHS é o que deve ser mantido como o termo original, tendo tem vista que não há ocorrência do vocábulo "בְּשִׁפְלֵנוּ" no testemunho interno, e a leitura mais difícil é preferível à mais fácil (*lectio brevior preferenda est*)[22].

O Sl 136,1 inicia com um *hifil* imperativo segunda pessoa do plural, "הוֹדוּ/*dai graças*", que se repete nos vv. 2-3. A raiz verbal ידה tem o significado de "reconhecer", "dar graças", "louvar", "confessar" e "louvar"[23]. No Sl 136 "הוֹדוּ/*dai graças*" é uma convocação ao louvor a YHWH, ou seja, o convite a reconhecer a YHWH como o único Senhor e render graças pelos feitos e maravilhas em favor de seu povo Israel[24]. Segundo Alonso Schökel e Carniti, o termo הוֹדוּ no Sl 136 tem o sentido de "confessar algo: as façanhas de Deus, os benefícios recebidos"[25]. O objeto do verbo "הוֹדוּ/*dai graças*" tem uma ligeira variação nos três primeiros versículos como é demonstrado abaixo, mas está sempre voltado à divindade, que é louvado por alguma característica[26]:

[1] Daí graças		*a* ***YHWH,***	
	porque é bom,		porque é para sempre o seu amor.
[2] Daí graças	*ao*	***DEUS DOS DEUSES***,	porque é para sempre o seu amor.
[3] Daí graças	*ao*	***SENHOR DOS SENHORES***,	porque é para sempre o seu amor.

O substantivo חֶסֶד, que ocorre em todo o Sl 136, aqui, tem o significado de "amor da aliança" ou de o "favor demonstrado por YHWH àqueles com quem ele entrou em um relacionamento de aliança"[27]. A palavra חֶסֶד também pode ser traduzida por "misericórdia", como aparece também no Sl 32,10, ou "bondade", como ocorre nos Sl 33,5; 52,3; 61,8. O termo חֶסֶד pode significar ainda "graça" e pode ser visto com essa tradução no Sl 62,13. Porém, no Sl 136,1-26, o substantivo חֶסֶד conota a ideia de um "amor constante" e eterno[28], que perdura para sempre, porque é o חֶסֶד de YHWH, que revela que o seu amor não terá fim, pois YHWH tem essa característica de ser relacional com o homem, com o seu povo e sua fidelidade é para sempre e eternamente[29].

As expressões "לֵאלֹהֵי הָאֱלֹהִים/*ao Deus dos deuses*", do v.2a, e "לַאֲדֹנֵי הָאֲדֹנִים/*ao Senhor dos senhores*", do v.3a, não constituem uma declaração politeísta, por

22 GONZAGA, W., "A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia", p. 221
23 ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário bíblico hebraico-português, p. 268; ALLEN, L, C. "ידה", p. 405-406.
24 ALONSO SCHÖKEL, L; CARNITI, C., Salmos II: Salmos 73-150, p. 1553; HARMAN, A., Salmos, p. 448.
25 ALONSO SCHÖKEL, L; CARNITI, C., Salmos II: Salmos 73-150, p. 1550.
26 HARMAN, A., Salmos, p. 448.
27 BOICE, J. M., Psalms 107–150, p. 1185; ALFREDO, J., Translating Biblical Words: a case study of the hebrew word, חסד, p. 1-15. Neste artigo, Alfredo apresenta as dificuldades e as limitações que os dicionários bíblicos hebraicos têm em relação à tradução do termo חסד; MONTI, L., Salmi: preghiera e vita, p. 1579.
28 APARICIO, A., Salmos, p. 269; MONTI, L., Salmi: preghiera e vita, p. 1576; MAYS, J. L., Salmi, p. 461; RAVASI, G., Il Libro dei Salmi. Volume III (101-150), p. 728.
29 ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário bíblico hebraico-português, p. 235-236; BAER, D. A; GORDON, R. P., "חֶסֶד", p. 209-216.

mais que alguns afirmem que essas expressões sejam "em si, conciliáveis com fé politeísta ou henoteísta"[30], mas sim uma aclamação que denota, no hebraico, o superlativo "Deus dos deuses" e "Senhor dos senhores"[31]. Nesse sentido, Herman afirma que "os termos variados para Deus parecem ser usados para chamar a atenção para sua unicidade, e, portanto, para sua "reivindicação de louvor exclusivo"[32]. Para Weiser, "Deus dos deuses" e "Senhor dos senhores", no Sl 136,3-4, manifesta a grandeza de YHWH por seus grandes feitos e por sua excelsa sabedoria[33].

O vocábulo "שֶׁבְּשִׁפְלֵנוּ/*que em nossa humilhação*", do v.23a, pode ser traduzido como "humilde", em sua situação social, e "ignóbil". Long afirma que, no Sl 136, o salmista utiliza essa palavra para "se referir a Israel com o sentido de condição ignóbil". O termo em questão serve também para demonstrar uma outra maneira de referir-se ao pobre[34].

3. Gênero literário e estrutura do Salmo 136

O Saltério tem uma variedade de gêneros literários que dão estilo e forma aos salmos, em grupo e ou individualmente[35]. Nele podemos encontrar hinos, ação de graças, recordações, súplica nacional, súplica individual, lamentações, sapienciais, entre outros[36]. Pode-se dizer que no livro dos Salmos encontram-se quatro grandes famílias de salmos que podem ser classificadas a partir de seu campo e com sua palavra-chave. O Sl 136 pertence aos salmos de louvor, tem como palavra-chave "admiração" e está voltado ao tema da criação[37].

Família de Salmos	***Palavra-chave***	***Evento bíblico correspondente***
Salmos de libertação	Drama	Opressão-êxodo
Salmos de instrução	Lição	Eleição-aliança
Salmos de louvor	***Admiração***	***Criação***
Salmos de celebração da vida	Festa	Ocasiões especiais

Dentre estes gêneros literários, o Sl 136 tem como gênero o hino. Ele pode ser chamado também de hino em forma de ladainha[38], pois tem uma resposta idêntica a cada invocação[39], como que um refrão que vai sendo repetido após cada

30 ALONSO SCHÖKEL, L; CARNITI, C., Salmos II: Salmos 73-150, p. 1554.
31 STADELMANN, L. I. J., Os Salmos da Bíblia, p. 633.
32 HARMAN, A., Salmos, p. 448.
33 WEISER, A., Os Salmos, p. 620; ODEN, T. C. (ed.)., Salmos 51-150, p. 505.
34 LONG, G. A., "שפל", p. 224.
35 GONZAGA, W., O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 158.
36 ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C. Salmos I: Salmos 1-72, p. 82; HARMAN, A., Salmos, p. 448.
37 GIRARD, M., Como ler o livro dos Salmos. Espelho da vida do povo, p. 16.
38 MAYS, J. L., Salmi, p. 459; RAVASI, G., Il Libro dei Salmi. Volume III (101-150), p. 729.
39 ALONSO SCHÖKEL, L; CARNITI, C., Salmos II: Salmos 73-150, p. 1549.

invocação de louvor, do início ao fim. Allen[40] e Kraus[41] afirmam que o Sl 136 é um "hino imperativo e antifonal", pois a primeira parte de cada linha era entoada por um solista ou um coral, como uma convocação ao louvor, e a segunda era cantada pela assembleia litúrgica[42], que respondia o chamado ao louvor, e o seu *Sitz im Leben* era o culto divino de Israel[43]. Para Harman[44], o Sl 136 é um salmo de recordação; Monloubou[45] o considera como um hino narrativo, porque servia para rememorar as maravilhosas obras de YHWH[46], sobremaneira como "hino de louvor e ação de graças"[47].

Três são as características que podem ser elencadas para a identificação do Sl 136, tendo o gênero de hino, e elas servem para demonstrar de que maneira o Sl 136 está estruturado: 1) a introdução, que determina a ideia do louvor, onde é apresentado o objetivo de se louvar ou agradecer a YHWH: "Dai graças a YHWH, porque ele é bom...", ou convocar a comunidade para realizar o louvor (Sl 136,1-3), de maneira contínua e incessante (*continuum*)[48]. Na introdução, os verbos mais frequentes são o de raiz "*hll, shyr, hwdh, rnn, sipper, hsmy*'"[49]; 2) o corpo do salmo, que apresenta os motivos para que YHWH seja adorado, tendo a introdução como base para isso, utilizando a partícula conjuntiva "כִּי/*porque*" para fazer a conexão entre os motivos da adoração (Sl 136,4-25); 3) a conclusão, que repete o sentido e o propósito da introdução para este louvor (Sl 136,26)[50].

4. A relação do Salmo 136 com o Salmo 135

Algumas temáticas que encontram-se no Sl 136, como a do louvor (Sl 136,1/Sl 135,3); do único Deus (YHWH) e Senhor (Sl 136,2-3/Sl 135,5); da criação (Sl 136,5-6/Sl 135,6); da tradição do Êxodo, com a saída dos hebreus da terra dos egípcios e a praga sobre os primogênitos do Egito (Sl 136,8-12/Sl 135,8-10); da vitória contra os reis da terra (Sl 136,17-21/Sl 135,10-12), também estão quase que literalmente no Sl 135[51]. Por esse motivo, foi até sugerido a composição destes dois salmos por um mesmo autor, mas essa teoria não tem comprovação e embasamento[52]. Para Weiser as explicações que podem ser sugeridas para a relação entre o Sl

40 ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 294.
41 KRAUS, H-J., Los Salmos. Vol. II. Sal 60-150, p. 497.
42 MAYS, J. L., Salmi, p. 460; RAVASI, G., Il Libro dei Salmi. Volume III (101-150), p. 728.
43 ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 294; MAYS, J. L., Salmi, p. 459.
44 HARMAN, A., Salmos, p. 448.
45 MONLOUBOU, I., Os Salmos, p. 59.
46 HARMAN, A., Salmos, p. 35.
47 APARICIO, A., Salmos, p. 269.
48 MAYS, J. L., Salmi, p. 462.
49 ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos I: Salmos 1-72, p. 83.
50 KSELMAN, J. S; BARRÉ, M. L., Salmos, p. 1033.
51 DECLAISSÉ-WALFORD, N. L., The Role of Psalms 135-137 in the Shape and Shaping of Book V of the Hebrew Psalter, p. 675; WEISER, A., Os Salmos, p. 620; KSELMAN, J. S; BARRÉ, M. L., Salmos, p. 1080; MEYNET, R., Le Psaultier. Cinquième livre (Ps 107-150), p. 523.
52 KSELMAN, J. S; BARRÉ, M. L., Salmos, p. 1080; WEISER, A., Os Salmos, p. 620.

136 e o Sl 135 têm "menos como empréstimo literário do que pela dependência de tradições comuns, que eram cultivadas na tradição oral do culto"[53].

Sl 135	Sl 136
Aleluia! Louvai o nome de YHWH; louvai-o, servos de YHWH, 2 vós que estais na Casa do YHWH, nos átrios da casa do nosso Deus. 3 *Louvai a YHWH, porque YHWH é bom*; cantai louvores ao seu nome, porque é agradável. 4 Pois YHWH escolheu para si a Jacó e a Israel, para sua possessão. 5 Eu sei que YHWH é grande e que o nosso *Deus está acima de todos os deuses.*	1 *Dai graças a YHWH, porque é bom*, porque é para sempre o seu amor. 2 *Dai graças ao Deus dos deuses,* porque é para sempre o seu amor. 3 *Dai graças ao Senhor dos senhores,* porque é para sempre o seu amor. 4 ao que faz grandes maravilhas, só ele, porque é para sempre o seu amor. 5 *Ao que fez os céus com inteligência,* porque é para sempre o seu amor.
6 Tudo quanto aprouve YHWH, ele o fez, nos *céus e na terra, no mar e em todos os abismos.* 7 Faz subir as nuvens dos confins da terra, faz *os relâmpagos para a chuva, faz sair o vento dos seus reservatórios.*	6 *Ao que estendeu a terra sobre o mar,* porque é para sempre o seu amor. 7 *Ao que fez luminares grandes,* porque é para sempre o seu amor. 8 O sol para que domine sobre o dia, porque é para sempre o seu amor. 9 A lua e as estrelas para que dominem sobre a noite, porque é para sempre o seu amor.
8 *Foi ele quem feriu os primogênitos no Egito,* tanto dos homens como das alimárias; 9 quem, no meio de ti, ó Egito, *operou sinais e prodígios contra Faraó e todos os seus servos;*	10 *Ao que feriu o Egito em seus primogênitos,* porque é para sempre o seu amor. 11 *Ele tirou a Israel do meio deles,* porque é para sempre o seu amor. 12 *Com mão forte e com braço* estendido, porque é para sempre o seu amor. 13 Ao que partiu o mar de Juncos em duas parte, porque é para sempre o seu amor. 14 E fez atravessar a Israel no meio, porque é para sempre o seu amor. 15 E precipitou Faraó e seu exército no mar de Juncos, porque é para sempre o seu amor. 16 Ao que conduziu seu povo no deserto, porque é para sempre o seu amor. 17 *Ao que feriu grandes reis,* porque é para sempre o seu amor.
10 *quem feriu muitas nações e tirou a vida a poderosos reis:*	18 *Ele matou a reis poderosos,* porque é para sempre o seu amor.

53 WEISER, A., Os Salmos, p. 620.

[11] *a Seom, rei dos amorreus, e a Ogue, rei de Basã, e a todos os reinos de Canaã;*	[19] *A Seon, rei dos amorreus,* porque é para sempre o seu amor. [20] *E a Og, rei de Basã,* porque é para sempre o seu amor.
[12] *Ele deu suas terras em herança, em herança a Israel, seu povo.*	[21] *E deu a terra deles por herança,* porque é para sempre o seu amor.
[13] YHWH, o teu nome, , subsiste para sempre; a tua memória, YHWH, passará de geração em geração.	[22] Herança a Israel, seu servo, porque é para sempre o seu amor.
[14] Pois o YHWH julga ao seu povo e se compadece dos seus servos.	[23] Que em nossa humilhação, lembrou-se de nós, porque é para sempre o seu amor.
[15] Os ídolos dos pagãos são prata e ouro, obra das mãos dos homens.	[24] Ele nos libertou de nossos adversários, porque é para sempre o seu amor.
[16] Têm boca e não falam; têm olhos e não veem;	[25] O que dá pão para toda carne, porque é para sempre o seu amor.
[17] têm ouvidos e não ouvem; pois não há alento de vida em sua boca.	[26] Dai graças ao Deus dos céus, ao Deus dos céus, porque é para sempre o seu amor.
[18] Como eles se tornam os que os fazem, e todos os que neles confiam.	
[19] Casa de Israel, bendizei ao YHWH; casa de Arão, bendizei ao YHWH;	
[20] casa de Levi, bendizei ao YHWH; vós que temeis ao SENHOR, bendizei ao YHWH .	
[21] Desde Sião bendito seja YHWH, que habita em Jerusalém! Aleluia!	

5. Salmo 136 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica

Gonzaga, em um seu recente artigo, intitulado "O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica", ressalta as contribuições e os frutos que Análise Retórica Bíblica Semítica oferece para o estudo e a análise feitos no Saltério completo e ou em salmos individualmente[54]. Este método de interpretação tem a finalidade de ajudar a melhor entender os textos bíblicos. E para alcançar esta finalidade, é necessário colocar em evidência a composição do texto e determinar-lhe seus limites, início e fim[55]. No contexto dos salmos, apenas o Sl 132 não tem uma formação em versos elegíacos[56]. Porém, todos os outros salmos, incluindo o Sl 136, são estruturados com versos elegíacos, "com estíquios desiguais, e utilizam frequentemente o ritmo gradual"[57].

É bem verdade que a Análise Retórica não é uma novidade para os dias hodiernos, mas o que se tem de inovação nesse método é a sua aplicação sistemática

54 GONZAGA, W., O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 159; sobre o valor do método e seus passos todos, sugerimos a leitura de obras do criador do método MEYNET, R., A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia, p. 391-408; MEYNET, R., I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica, p. 403-436; MEYNET, R., La retorica biblica, p. 431-468.
55 MEYNET, R., Rhetorical Analysis, p. 21.
56 VIEGAS, A. S; GONZAGA, W., Salmo 121, p. 199.
57 VIEGAS, A. S; GONZAGA, W., Salmo 121, p. 199.

para a interpretação de textos da Sagrada Escritura, tanto do AT como do NT[58]. Nesse sentido, a Análise Retórica Bíblica Semítica é usada aqui para identificar a estrutura retórica com suas simetrias, oposições, quiasmos, paralelismos, identidades e relações entre seus vários elementos, que ajudam numa melhor compreensão do texto[59].

5.1. Resumo introdutório da motivação do louvor: vv.1-3

O Sl 136 inicia-se com o reconhecimento do caráter de YHWH, "הוֹדוּ לַיהוָה/ *dai graças a YHWH*", quando a LXX traduziu por "αλληλουια ἐξομολογεῖσθε τῷ κυρίῳ", no v.1, e toda a sua soberania sobre os deuses e os senhores, nos vv.2-3[60]. A expressão "הוֹדוּ לַיהוָה" foi traduzida por Agostinho de Hipona como "confessai ao Senhor", nos três primeiros versículos e no v.26, pois ele afirma que com esta "confissão, não havereis de adquirir algum bem temporal"[61]. O tetragrama sagrado, acompanhado da preposição "ל.", como consta no v.1, "לַיהוָה/*a YHWH*", e seguido pelos títulos divinos, nos vv.2-3, indica que todo o louvor desenvolvido no Sl 136 está fundamentado em YHWH, pois a ele que se especifica a quem o louvor é direcionado[62].

Para Allen[63], três coisas se destacam já na parte inicial do Sl 136, que são: a bondade "*porque ele é bom*", a divindade e a autoridade de YHWH, "*Deus dos deuses, Senhor dos senhores*", que demarcam os variados ângulos do atributo ativo, "חֶסֶד/*amor leal*". Harman[64] afirma que os diferentes títulos utilizados nos vv.1-3, para YHWH, têm a finalidade de enfatizar a unicidade de YHWH e conclamar a todos para um exclusivo louvor a Ele. O tetragrama sagrado aparece uma única vez no Sl 136, e o salmista não utiliza o nome tradicional entre os filhos de Israel, "nosso Deus", mas prefere utilizar títulos que correspondam proclamar a YHWH como o supremo de tudo e de todas as realidades: Ele é "YHWH altíssimo", conforme as tradições antigas de Jerusalém[65].

[1] Daí graças		*a **YHWH,***	
	***PORQUE É BOM**,*		*porque é para sempre o seu amor.*
[2] ***Daí graças***	*ao*	***DEUS DOS DEUSES***,	*porque é para sempre o seu amor.*
[3] ***Daí graças***	*ao*	***SENHOR DOS SENHORES***,	*porque é para sempre o seu amor.*

58 PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, A interpretação da Bíblia na Igreja, p. 47.
59 MEYNET, R., Rhetorical Analysis, p. 327.
60 KIDNER, D., Salmos 72-150, p. 467.
61 AGOSTINHO, S., Comentário aos Salmos. v. 9/3. Salmos 100-150, p. 449.
62 ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 296.
63 ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 297.
64 HARMAN, A., Salmos, p. 448.
65 KRAUS, H-J., Los Salmos. Vol. II. Sal 60-150, p. 498; ALONSO SCHÖKEL, L; CARNITI, C., Salmos II: Salmos 73-150, p. 1550.

5.2. Narrativa da criação: vv.4-9

Nos vv.4-9, temos uma lembrança dos grandes atos maravilhosos de YHWH na criação. Nesta parte, quatro particípios prefixados com a preposição "ל": לְעֹשֵׂה"/*ao único que opera*", no v.4, que Allen traduz como "para quem faz"[66], "לְעֹשֵׂה/*ao que fez*" no v.5, "לְרֹקַע/*ao que estendeu*", no v.6, e "לְעֹשֵׂה/*ao que fez*", no v.7, que ligam os atos de criação com o seu autor. Aqui tem-se o louvor cósmico que exalta o grande criador do universo[67].

Os vv.4-9 constituem-se em seis linhas. No v.4 tem-se a "manchete" que inicia com o particípio "לְעֹשֵׂה/*ao que fez*", introduzindo as grandes maravilhas de YHWH, e nos vv.5-9, que são como uma nota explicativa do v.4, estruturam-se da mesma forma participial para louvar a YHWH pelos maravilhosos feitos da criação[68]. Segundo Agostinho, o termo "הוֹדוּ/*dai graças*", que dá início na introdução e na conclusão do Sl 136, que ele traduziu como "confessai", deve ser subentendido em todos os versículos deste Salmo[69].

Dai graças

4 ***Ao que faz***	GRANDES ***maravilhas***, ***só ele***	*porque é para sempre o seu amor.*
5 ***Ao que fez***	os *céus* com inteligência,	*porque é para sempre o seu amor.*
6 ***Ao que estendeu***	a *terra* sobre o mar,	*porque é para sempre o seu amor.*
7 ***Ao que fez***	***luminares*** GRANDES,	*porque é para sempre o seu amor.*
8 ***O sol***	para que ***domine*** *sobre* o ***DIA***,	*porque é para sempre o seu amor.*

9 ***A lua e as estrelas*** para que ***dominem*** *sobre* a ***NOITE****, porque é para sempre o seu amo*r.

Como visto antes, os quatro particípios fazem a ligação dos atos criativos ao criador e os complementos dizem respeito às obras que são todas grandiosas e maravilhosas, específicas de YHWH, o único que faz essas maravilhas. Nessa parte, o espaço está separado em três esferas: céu, terra e água. O dia e a noite servem como referência temporal[70]. Agostinho afirma que os céus, sendo feito com inteligência ou sabedoria, demonstram os céus inteligíveis e caracterizam que YHWH os fez com o seu entendimento[71].

66 ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 297.
67 ALONSO SCHÖKEL, L; CARNITI, C., Salmos II: Salmos 73-150, p. 1551; ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 296; STADELMANN, L. I. J., Os Salmos da Bíblia, p. 633; RAVASI, G., Il Libro dei Salmi. Volume III (101-150), p. 729.
68 ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 296.
69 AGOSTINHO, S., Comentário aos Salmos. v. 9/3. Salmos 100-150, p. 451.
70 ALONSO SCHÖKEL, L; CARNITI, C., Salmos II: Salmos 73-150, p. 1551.
71 AGOSTINHO, S., Comentário aos Salmos. v. 9/3. Salmos 100-150, p. 452.

Ao único que opera
GRANDES maravilhas
os *CÉUS* com inteligência
a *TERRA* sobre o mar,
Ao que fez
luminares GRANDES

O sol para que	DOMINE sobre	O ***DIA***
A lua e as estrelas para que	DOMINEM sobre	A ***NOITE***

5.3. Tradição do Êxodo: vv.10-22

Nos vv.10-22 encontramos o louvor a YHWH por sua libertação, realizada em favor de seu povo Israel. Nesta parte, em que se faz uma rememoração da Tradição do Êxodo, há mais quatro séries de particípios prefixados com a preposição "ל", e no *hiphil*: "לְמַכֵּה/*ao que feriu*", no v.10, "לְגֹזֵר/*ao que dividiu*", no v.13, "לְמוֹלִיךְ/*ao que conduziu*", no v.16, e outra vez o particípio "לְמַכֵּה/*ao que feriu*", no v. 17. Este grupo de particípios apresenta uma temática histórica[72]. Segundo Alonso Schökel e Carniti, esta parte histórica "proclama ações mais que obras e estiliza a libertação fundamental em quatro tempos, marcados pelos particípios"[73].

Os vv.10-22 encontram-se em um arranjo irregular, a saída do Egito[74] articula-se em dois tempos de três verbos. O trajeto percorrido no deserto é resumido no v.16. Os reinos e os reis derrotados por YHWH, junto com a entrega da Terra Prometida, abarcam os vv.17-22, e toda a estrutura desta parte está na forma 3+3+1+6; sua base está na apresentação de Israel como o objeto de ação libertadora de YHWH, no v.11, e o particípio "לְמוֹלִיךְ/*ao que conduziu*", no v.16 serve para o fechamento da obra redentora de YHWH, como totalmente realizada[75].

10 ***Ao que feriu***	o EGITO em seus primogênitos,	*porque é para sempre o seu amor.*
11 ***Ele tirou***	ISRAEL do meio deles,	*porque é para sempre o seu amor.*
12 ***Com***	MÃO *forte* e com BRAÇO *estendido*,	*porque é para sempre o seu amor.*
13 ***Ao que partiu***	o ***Mar de Juncos*** em duas parte,	*porque é para sempre o seu amor.*
14 ***E fez atravessar***	a ISRAEL no meio.	*porque é para sempre o seu amor.*
15 ***E precipitou Faraó***	e seu exército no ***Mar de Juncos***,	*porque é para sempre o seu amor.*
16 ***Ao que conduziu***	seu POVO no *deserto*,	*porque é para sempre o seu amor.*
17 ***Ao que feriu***	GRANDES REIS,	*porque é para sempre o seu amor.*
18 ***Ele matou***	REIS PODEROSOS,	*porque é para sempre o seu amor.*
19 ***A Seon***,	REI dos *amorreus*,	*porque é para sempre o seu amor.*
20 ***E a Og,***	REI de *Basã*,	*porque é para sempre o seu amor.*
21 ***E deu***	a TERRA deles por HERANÇA,	*porque é para sempre o seu amor.*
22 HERANÇA A ISRAEL,	seu SERVO,	*porque é para sempre o seu amor*.

72 ALONSO SCHÖKEL, L; CARNITI, C., Salmos II: Salmos 73-150, p. 1551; RAVASI, G., Il Libro dei Salmi. Volume III (101-150), p. 729.
73 ALONSO SCHÖKEL, L; CARNITI, C., Salmos II: Salmos 73-150, p. 1551.
74 MEYNET, R., Le Psaultier. Cinquième livre (Ps 107-150), p. 520; ODEN, T. C. (ed.)., Salmos 51-150, p. 506.
75 ALONSO SCHÖKEL, L; CARNITI, C., Salmos II: Salmos 73-150, p. 1551.

Nos vv.21-22, que são semelhantes ao Sl 135,12, temos uma estrutura em simetria parcial. Esta simetria se dá quando os termos medianos são idênticos e podem também ser chamados de palavras-chave. Porém, essas palavras-chaves não podem ser consideradas como uma simetria do todo. Esta estrutura simétrica pode ser constatada quando existem seis termos que correspondem um ao outro[76].

[21] ***E deu*** a TERRA deles
por HERANÇA,
[22]HERANÇA
A ISRAEL, seu SERVO,
porque é para sempre o seu amor[2x].

5.4. Narrativa da posse da Terra Prometida: vv.23-25

Não houve uma preocupação cuidadosa estilística do salmista nos vv.23-25 ao que se refere aos versículos precedentes. Nestes versículos temos uma ordem invertida, seguida pelo orante do Sl 136. O que constata-se é que nessa parte: o v.23 não começa por um particípio e sim com um verbo no *qatal*; o v.24 com um verbo no *wayyiqtol*; o v.25 inicia-se com a universalidade de YHWH, e encerra essa parte do louvor que lembra a posse de Israel da Terra Prometida com um particípio, sem a preposição "ל"[77]. Os vv.23-24 estão em uma ordem quiástica com uma repetição quádrupla do sufixo de primeira comum plural[78].

[23] ***Que em*** NOSSA ***humilhação***, ***lembrou-se*** de NÓS, *porque é para sempre o seu amor.*
[24] ***E NOS*** ***libertou*** de NOSSOS inimigos, *porque é para sempre o seu amor.*
[25] ***E*** DÁ o alimento para toda a carne, *porque é para sempre o seu amor.*

5.5. Conclusão do louvor com um imperativo: v.26

O v.26, que fecha a moldura do Sl 136, retoma ao louvor inicial dos v.1-3, fazendo com que o salmo volte a toda adoração, com a ênfase que o começo lhe dá. O v.26 traz o mesmo imperativo inicial, mas com uma ligeira alteração, o Salmista não usa o tetragrama sagrado, que aparece no v.1, e sim, o título "הוֹדוּ לְאֵל/ *Deus dos céus*", que Agostinho afirma ser uma expressão que equivale à mesma exclamação do v.2: "לֵאלֹהֵי הָאֱלֹהִים/*ao Deus dos deuses*"[79].

[26] ***Daí graças*** ao ***DEUS DOS CÉUS***, *porque é para sempre o seu amor*.

76 MEYNET, R., Trattato di Retorica Biblica, p. 215.
77 ALONSO SCHÖKEL, L; CARNITI, C., Salmos II: Salmos 73-150, p. 1552.
78 ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 296.
79 AGOSTINHO, S., Comentário aos Salmos. v. 9/3. Salmos 100-150, p. 451; a mesma ideia é compartilhada por HARMAN, A., Salmos, p. 450.

6. Estrutura do Sl 16 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica

Em geral, reconhece-se que os vv.1-3 e v.26 servem de moldura ao inteiro Sl 136, como introdução e conclusão. Para os demais 22 versículos, há uma enumeração das 22 obras do Senhor, como 22 são as letras do alfabeto hebraico: o que se vê nos vv.4-9 é ação do Deus criador; em seguida, o que se tem é a ação do Deus protetor de seu povo, com o tema do Êxodo (10-15) e o tema da conquista do país além do Jordão (vv.16-22); enfim, nos vv.23-26, há o socorro do Senhor em favor de Israel e o dom universal da vida a todos.

O Sl 136 não emprega sequer uma só vez o verbo "louvar" (da raiz *hallēl*), porém, é comumente chamado de o "Grande Hallel"[80]. Ele está estruturado em cinco partes concêntricas e está ritmado por verbos no imperativo e no particípio[81]:

1) ***vv.1-3:*** a primeira parte compreende três membros, que se iniciam pelo imperativo "dai graças", tendo com objeto sempre Deus. Eles são do tipo ABB', sendo que o segundo e o terceiro têm o mesmo complemento: "ao Deus dos deuses" e "ao Senhor dos senhores".
2) ***vv.4-9:*** a segunda parte compreende dois "pedaços" de três membros. Cada um deles é do tipo ABB'. No primeiro, os dois últimos seguimentos colocam em paralelo "os céus" e "a terra", como que detalhando "as maravilhas" do primeiro segmento. No segundo, os dois últimos seguimentos colocam em relação "o astro que governa o dia" e "os astros que governam a noite", detalhando "os luminares" do primeiro segmento. Nos dois segmentos há o domínio do adjetivo "grandes".
3) ***vv.10-22:*** a terceira parte compreende três subpartes, 2 de 6 segmentos (vv.10-12 e vv.13-15), que enquadram uma parte formada por um só segmento (v.16), que correspondem aos três momentos do Êxodo: a saída do Egito (vv.10-15), a travessia pelo Deserto (v.16) e o dom da Terra Prometida (vv.17-22). A primeira parte inicia-se com um particípio (v.10a e v.13a) e continua com um verbo conjugado, precedido de um que coordena (v.11a e v.14a), com uma correspondência entre si, por ex., "Egito" e "Faraó". As subpartes estremas (vv.17-20) são marcadas pelas quatro ocorrências do termo "reis"; e o nome de "Israel" aparece no início, no meio e no fim desta terceira parte: vv.11.14.2.
4) ***vv.23-25:*** a quarta parte compreende três segmentos bimembros, sendo que os dois primeiros são marcados pelo pronome de primeira pessoa plural (nós, nos, nossos), que significa "de Israel", e se abre para a universalidade "toda carne", ou seja, todas as nações: Israel e Nações pagãs. Em todo o salmo é no v.23 que se inicia com um relativo *šᵉ* e introduz o pronome de primeira pessoa plural, e o particípio que começa o último segmento é o

80 MONTI, L., Salmi: preghiera e vita, p. 1575-1576.
81 RAVASI, G. Il Libro dei Salmi. Volume III (101-150), p. 732.

único que não se inicia com a preposição *l*[e]. Enfim, este último versículo surpreende por sua abertura à universalidade

5) ***v.26:*** a quinta e última parte compreendem um só segmento bimembro, com a única ocorrência da expressão "Deus dos céus" em todo o Sl 136, e no inteiro Saltério, embora seja um título empregado em vários textos bíblicos, sobretudo após o Exílio[82], mas que Israel deve ter recebido dos povos arameus, onde temos o emprego deste título à divindade.

	1) vv.1-3	
+1 ***DAI GRAÇAS***	A ***YHWH, PORQUE É BOM,***	*porque é para sempre o seu amor.*
::2 ***DAI GRAÇAS***	***AO DEUS DOS DEUSES***,	*porque é para sempre o seu amor.*
::3 ***DAI GRAÇAS***	AO ***SENHOR DOS SENHORES***,	*porque é para sempre o seu amor.*
	2) vv.4-9	
4 ***Ao que faz***	maravilhas ***grandes,*** só ele	*porque é para sempre o seu amor.*
::5 ***Ao que fez os céus***	com inteligência,	*porque é para sempre o seu amor.*
::6 ***Ao que estendeu***	a terra sobre as águas,	*porque é para sempre o seu amor.*
– 7 ***Ao que fez os***	luminares ***grandes***,	*porque é para sempre o seu amor.*
.. 8 ***O sol***	para que domine sobre o ***dia***,	*porque é para sempre o seu amor.*
.. 9 ***A lua e as estrelas***	para que dominem sobre a ***noite***,	*porque é para sempre o seu amor.*
	3) vv.10-22	
+10 ***Ao que feriu*** o ***EGITO***	em seus primogênitos,	*porque é para sempre o seu amor.*
::11 ***Ele tirou ISRAEL***	do meio deles,	*porque é para sempre o seu amor.*
·12 Com mão forte	e com braço estendido,	*porque é para sempre o seu amor.*
·13 ***Ao que partiu***	o ***mar de juncos*** em duas parte,	*porque é para sempre o seu amor.*
::14 ***E fez atravessar***	a ***ISRAEL*** no meio dele.	*porque é para sempre o seu amor.*
+15 ***E precipitou Faraó***	e seu exército no ***mar de juncos***,	*porque é para sempre o seu amor.*
16 ***Ao que conduziu***	seu ***POVO*** pelo *deserto*,	*porque é para sempre o seu amor.*
– 17 ***Ao que feriu***	***grandes reis***,	*porque é para sempre o seu amor.*
– 18 ***Ele matou***	***reis*** poderosos,	*porque é para sempre o seu amor.*
·19 ***A Seon***,	***rei*** dos *amorreus*,	*porque é para sempre o seu amor.*
·20 ***E a Og,***	***rei*** de *Basã*,	*porque é para sempre o seu amor.*
= 21 ***e deu***	a terra deles por ***herança***,	*porque é para sempre o seu amor.*
= 22	***herança*** a ***ISRAEL***, seu ***SERVO***,	*porque é para sempre o seu amor.*
	4) vv.23-23	
–23 Que ***em nossa humilhação***,	lembrou-se de nós,	*porque é para sempre o seu amor.*
–24 ***e nos***	libertou de nossos inimigos[83],	*porque é para sempre o seu amor.*
+25 ***o que*** dá	pão para toda a carne,	*porque é para sempre o seu amor.*
	5) v.26	
26 ***DAI GRAÇAS***	***AO DEUS DOS CÉUS***,	*porque é para sempre o seu amor*.

82 RAVASI, G., Il Libro dei Salmi. Volume III (101-150), p. 731.
83 Pode ser traduzido também por "adversários".

Considerações finais

O Sl 136 é um hino imperativo em forma de ladainha, com suas invocações ao louvor e sua resposta sendo repetida, como que um refrão, do início ao fim do salmo. Sua estrutura métrica predomina o ritmo 3+3, nos vv. v. 1-3.5-11.13.14.16-26, e em alguns versículos também apresenta a métrica 4+3[84]. A segunda linha de cada versículo do Sl 136, em que se lê "porque é para sempre o seu amor", dá-lhe uma unidade de afeto e de temática. No que se refere aos temas da Criação, da tradição do Êxodo e da posse da Terra Prometida, que estão presentes no Sl 136, percebe-se que estes mesmos temas estão no corpo do Sl 135 e isto os torna comum um ao outro, podendo ser feita uma sinopse, auxiliando na identificação do texto comum entre ambos.

Na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica, pode-se constatar que o Sl 136 tem uma introdução ao louvor imperativo a YHWH (vv.1-3), um corpo histórico que demonstra todas as grandes maravilhas feitas pelo Senhor (vv.4-25) e uma conclusão do louvor, que direciona o orante a rememorar todo o salmo entoado diante da comunidade de YHWH (v.26). Constitui-se no "Grande Louvor" ao Senhor e Criador de tudo. Para tanto, a Análise Retórica Bíblica Semítica ajuda enormemente a melhor compreender toda a construção linguística do Sl 136 e o desenvolvimento temático que o mesmo realiza, convidando o leitor-ouvinte ao louvor de Deus, seja na assembleia litúrgica, de forma comunitária, seja na oração pessoal.

Enfim, não há outra maneira melhor de concluir esta pesquisa a respeito do Sl 136 sem dizer: "Dai graças ao Deus dos céus...", como uma maneira de confessar que YHWH é o Senhor de todas as coisas e "porque ele é bom", haja vista que foi esse o mesmo sentimento que o salmista teve ao chegar no final de seu louvor, realizando um retorno a tudo que já havia reconhecido antes. É YHWH que opera grandes maravilhas, é Ele que cria os céus e a terra e os grandes luminares, que liberta o seu povo do Egito, que cuida de Israel no deserto e lhe dá como herança a terra prometida, o que alimenta não apenas os seus escolhidos, mas a todos, "porque o seu amor é para sempre". YHWH o faz por amor visceral. A Ele a imensa e harmônica orquestra da criação, louve e bendiga, amém! A Ele todo o louvor e o reconhecimento da criatura ao Criador!

Referências bibliográficas

AGOSTINHO, S. *Comentário aos Salmos*. v. 9/3. Salmos 100-150. São Paulo: Paulus, 1998.

ALFREDO, J., Translating Biblical Words: a case study of the hebrew word, חסד. *Scriptura*: *Journal for Contextual Hermeneutics in Southern África*, v. 109, janeiro de 2012, p. 1-15.

ALLEN, L. C. *Psalms 101-150*: Word Biblical Commentary, V. 21. Waco, Texas: Word Books, 1983.

84 KRAUS, H-J., Los Salmos. Vol. II. Sal 60-150, p. 496.

ALLEN, L. C. "ידה". In: VANGEMEREN, W. A (org.). *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento*, v. 2. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 405-408.

ALONSO SCHÖKEL, L. *Dicionário bíblico hebraico-português*. São Paulo: Paulus, 1997.

ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C. *Salmos I*: Salmos 1-72. Grande Comentário Bíblico. São Paulo: Paulus, 1996.

ALONSO SCHÖKEL, L; CARNITI, C. *Salmos II*: Salmos 73-150. Grande Comentário Bíblico. São Paulo: Paulus, 1998.

APARICIO, A. *Salmos* 107-150. Bilbao: Desclée, 2009.

BAER, D. A; GORDON, R. P., "חֶסֶד". In: VANGEMEREN W. A (org.)., *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento*, v. 2. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 209-216.

BOICE, J. M. *Psalms 107–150*: An Expositional Commentary. Grand Rapids, MI: Baker Books, 2005.

DECLAISSÉ-WALFORD, N. L. The Role of Psalms 135-137 in the Shape and Shaping of Book V of the Hebrew Psalter. *OTE*, v. 32 n. 2, p. 669-686. 2019.

GIRARD, M. *Como ler o livro dos Salmos. Espelho da vida do povo*. São Paulo: Paulus, 1992.

GONZAGA, W. "A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia". In: FERNANDES, L. A.; MAZZAROLO, I.; LIMA, M. L. C. (orgs.). *Exegese, teologia e pastoral: relações, tensões e desafios*. Santo André: Academia Cristã do Rio de Janeiro; Rio de Janeiro: PUC – RIO, 2015, p. 201-235.

GONZAGA, W. O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. *ReBiblica*, v. 1, n. 2, p. 155-170, Jul./Dez. 2018.

HARMAN, A. *Salmos*: Comentários do Antigo Testamento. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

KIDNER, D. *Salmos 72-150*: Introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1980.

KITTEL, Rudolf (ed.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Editio quarta emendata opera H.P. Rüger. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

KRAUS, H-J. *Los Salmos*. Vol. II. Sal 60-150. Salamanca: Sigueme, 1995.

KSELMAN, J. S; BARRÉ, M. L., Salmos. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. (ed.). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo, Antigo Testamento e Artigos Sistemáticos*. Santo André: Academia Cristã / São Paulo: Paulus, 2007, p. 1030-1085.

LONG, G. A., "שפל" In: VANGEMEREN W. A (org.)., *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento*, v. 4. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 222-224.

MAYS, J. L. *Salmi*. Torino: Claudiniana, 2010.MONLOUBOU, I. *Os Salmos*. In: VV.AA. Os Salmos e os outros escritos. São Paulo: Paulus, 1996, p. 3-100.

MEYNET, R. A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia. *Brotéria* 137, 1993, p. 391-408.

MEYNET, R. *Le Psaultier. Cinquième livre (Ps 107-150)*. Leuven; Paris; Bristol, CT: Peeters, 2017.

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

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

MEYNET, R. I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica, *Gregorianum,* v. 77, n.3, 1996, p. 403-436.

MEYNET, R. La retorica biblica. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 65, p. 431-468, mai./ago.2020. Doi: https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.49825

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

ODEN, T. C. (ed.). *Salmos 51-150*. La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Antiguo Testamento 9, Madrid: Ciudad Nueva, 2017.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1994.

RAHLFS, A.; HANHART, R. (eds.). *Septuaginta*. Editio Altera. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 2006.

RAVASI, G. *Il Libro dei Salmi.* Volume III (101-150). Commento e attualizzazione. Bologna: EDB, 1997.

STADELMANN, L. I. J. *Os Salmos da Bíblia*. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2015.

VIEGAS, A. S; GONZAGA, W. Salmo 121: YHWH está sempre a me guardar! Por isso vou cantar! Análise Retórica: tecendo uma "costura" que enlaça e une. *Cuestiones Teológicas*, 46 (106), p. 196-222, 2019.

WEBER, R.; GRYSON, R. (eds.). *Biblia Sacra Vulgata*. Iuxta Vulgatam Versionem. Editio Quinta. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

WEISER, A. *Os Salmos*. Grande comentário bíblico. São Paulo: Paulus, 1994.

Capítulo XII

YHWH: Aquele que ampara os caídos Salmo 146: Uma visão a partir da Análise Retórica Bíblica Semítica

Waldecir Gonzaga[1]
Victor Silva Almeida Filho[2]

Introdução

Quando se fala de Texto Hebraico, defronta-se com a já conhecida expressão *TaNaK*, que é um acrônimo formado pelas letras iniciais dos nomes dos três conjuntos da Bíblia Hebraica (*Torah, Nebi´îm e Ketubîm*). Isso porque os judeus dividem suas Escrituras Sagradas em três grupos e as classificam em: a) *Torah* ou Lei, que contém os cinco livros do Pentateuco; b) *Nebi´îm* ou Profetas, contendo os oito livros proféticos, divididos em profetas anteriores (Josué, Juízes, 1 e 2 Samuel e 1 e 2 Reis) e profetas posteriores (Isaías, Jeremias, Ezequiel, e todo conjunto dos Doze profetas "menores"); c) *Ketubîm* ou Escritos, que traz o conjunto dos onze *Escritos* / livros em geral (Salmos, Jó, Provérbios, os cinco rolos [Rute, Cântico dos cânticos, Eclesiastes, Lamentações e Ester], Daniel, Esdras-Neemias e Crônicas[3].

É preciso ter presente que o Texto Hebraico conta com os mais variados gêneros literários, redigidos em épocas e por pessoas diferentes. Uma outra maneira de referir-se à Bíblia Hebraica, com os três conjuntos de livros, é valendo-se do termo *Mikra* (מקרא), que parece dar um tom mais formal do que a terminologia *TaNaK*, cujo cânon é composto por 24 livros, que, na verdade, são 39, visto que alguns destes livros são duplos (Samuel, Reis, Crônicas, Esdras e Neemias) e que os Doze profetas menores são contados apenas como um livro.

---

1 Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália) e Pós-Doutorado pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil). Diretor e Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC--Rio. Criador e líder do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: <waldecir@hotmail.com>. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/9171678019364477 e ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-5929-382X

2 Doutorando em Teologia Bíblica na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Mestre em Teologia com ênfase em Teologia Bíblica pela PUC-SP e E-mail: victorsilvafilho@gmail.com, Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/2809542571482009 e ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-5811-9475

3 A *TaNaK* corresponde ao AT da Bíblia cristã, menos os sete livros *deuterocanônicos* presentes nas tradições Católica e Ortodoxa (*Tobias*, *Judite*, *1º* e *2º Macabeus*, *Sabedoria*, *Eclesiástico* e *Baruc*); além destes, temos os chamados acréscimos de Daniel [3,24-90; 13 e 14] e de Ester [10,4–16,24]; GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 276; GONZAGA, W; ALMEIDA FILHO, V. S., O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Filipenses, p. 1-18; ROBERTSON, A. W., El Antiguo Testamento en el Nuevo, p. 23-24.

Além de o número variar, a Bíblia Hebraica contém uma ordem diferente da Bíblia das tradições cristãs, que segue a ordem da *Vulgata* de Jerônimo, que seguiu mais o número e o arranjo segundo se a disposição da versão grega da *Septuaginta* (LXX). Este estudo segue o cânon e a ordem dos textos da Bíblia Hebraica *Stuttgartensia*, sendo o texto-base para as traduções da Bíblia para o AT desde que os Massoretas vocalizaram o texto, entre os séculos VI e VIII de nossa era, e o transmitiram neste formato. Este cânon está no *Codex de Allepo*, do ano 1008, também chamado *Codex Leningradensis*, por estar localizado na Biblioteca de Leningrado[4].

Nosso estudo versa sobre o Sl 146 (145: LXX), pertencente ao livro dos Salmos, que faz parte do terceiro bloco, os *Ketubîm* ou Escritos. Apresentamos um estudo sobre o livro e o gênero literário dos salmos; tradução, segmentação, notas de crítica textual, estrutura e análise do Sl 146 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica[5]. O Sl 146 é um grande hino de louvor a YHWH, contendo, nos vv.3-10, "doze jaculatórias"[6] litânicas; ele que faz parte da doxologia final do Saltério, ou "Hallel final"[7], os Sl 146-150, também denominados de Salmos de *Hallel*[8], iniciando com a palavra "Aleluia"[9], um convite ao louvor de forma ininterrupta[10]. Para Mays, o Sl 146 "é um modelo didático de escopo de louvor"[11]. Monti, tendo presente que o Sl 146 era muito usado na liturgia toda manhã, no conjunto dos cinco salmos do "Grande Hallel" (Sl 146-150), o chama de "Hallel cotidiano"[12]. Ravasi usa uma expressão muito bonita, afirmando que "o Sl 146 é comum 'um carrilhão de sinos' que incessantemente e harmonicamente canta o seu louvor a YHWH criador, redentor, libertador e rei"[13].

1. Sobre o gênero literário dos Salmos

Como gênero literário dos Salmos, considerados aqui no sentido amplo, julgamos que eles são, por excelência, orações do povo de Deus. Neles, o povo

4 FRANCISCO, E. F., Manual da Bíblia Hebraica, p. 221-223; GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 276-277; TREBOLLE BARRERA, J., A Bíblia judaica e a Bíblia cristã, p. 179. O Texto Massorético (TM) é a versão escrita do Antigo Testamento hebraico que acabou se impondo como padrão. Os massoretas estabeleceram um sistema altamente elaborado e complexo de vocalização (supra e infra-linear) e acrescentaram ao texto uma série de sinais disjuntivos, para indicar a pontuação (vírgulas, pontos etc.) e a entonação (acentuação, pausas, cantilenação) a partir dos quais deve ser lido o texto. Além da vocalização e dos sinais disjuntivos, a fim de se evitar a corrupção e a perda de palavras no texto, os escribas massoretas desenvolveram um sistema de vocalização para garantir a integridade da Escritura: é a chamada "massorah"; SILVA, C. M. D., Metodologia de exegese bíblica, p. 40-41.

5 Este texto é parte da parceria nos estudos, discussões e reflexões realizados mensalmente na PUC-Rio, nas atividades do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, constante no CNPq, sob a liderança do Prof. Dr. Waldecir Gonzaga.

6 RAVASI, G., Il Libro dei Salmi. Volume III (101-150), p. 938.

7 RAVASI, G., Il Libro dei Salmi. Volume III (101-150), p. 931.

8 GONZAGA, W., O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 155-170;

9 APARICIO, A., Salmos 107-150, p. 356; MAYS, J. L., Salmi, p. 482; KRAUS, H-J., Los Salmos, p. 811.

10 ODEN, T. C. (ed.)., Salmos 51-150, p. 552.

11 MAYS, J. L., Salmi, p. 482.

12 MONTI, L., Salmi: preghiera e vita, p. 1700.

13 RAVASI, G., Il Libro dei Salmi. Volume III (101-150), p. 931.

expressou sua fé, confiança, suas tradições e sentimentos ao longo de sua história. É preciso, no entanto, ressaltar que há poesias, cânticos, hinos e salmos espalhados por toda a Sagrada Escritura, tanto no AT como no NT, a exemplo do hino aleluiático de Ap 19,1-8[14]; porém, o livro dos Salmos, individualmente, é o maior da Bíblia, sendo classificado como livro de poesias cultuais. Trata-se de orações e outras preces que ocorrem igualmente em diversos tipos de livro do Antigo Testamento. E o Sl 146 é "um hino aleluiático em honra a Deus libertador, única esperança e única ajuda"[15].

Os salmos podem ser qualificados em três grandes grupos: os lamentos ou súplicas, as ações de graças e os hinos, com subdivisões ao interno dos grupos. Um mesmo cântico pode entrelaçar gêneros diversos e, por isso, ser classificado em mais de um grupo[16]. Na Bíblia Hebraica, o livro dos Salmos é chamado de "*Tehillim*", isto é, "hinos, louvores". Muitos salmos se iniciam com anotações musicais, o que indica que são poemas compostos para serem entoados pela comunidade. Quando as Escrituras judaicas foram traduzidas para o grego, o "livro de louvores" (*séfer tehillim*) recebeu o título de *Psalmoi*, termo que, traduzido, literalmente, significa "cantos para instrumento de corda". Posteriormente, porém, o Saltério, do grego ψαλτηριον / *psaltérion*, passou a designar todo o livro como "coleção de cantos". Não é possível, como nos livros modernos, encontrar indicações precisas sobre a data e o lugar de composição, sobre o autor da melodia e das palavras, nem mesmo sobre o uso litúrgico do arranjo[17].

A ordem dos salmos individuais, no conjunto do Saltério, é um dos muitos enigmas não resolvidos da obra. A única indicação fornecida pela própria obra é uma divisão em cinco livros (Sl 1-41; 42-72; 73-89; 90-106; 107-150), uma divisão, talvez, inspirada na subdivisão dos cinco livros do Pentateuco, a *Torá* judaica. Cada "conjunto de livros" é concluído por uma doxologia (Sl 41,14; 72,18-19; 89,53; 106,48), enquanto que o Sl 150 pode ser lido como um louvor final de todo o Saltério[18], pelo menos no Texto Massorético. Essa divisão, porém, permanece artificial e não corresponde à uma classificação baseada no conteúdo ou no gênero literário dos salmos[19].

---

14 GONZAGA, W., Ap 19,1-8: Profetismo na Liturgia, p. 566-585.

15 RAVASI, G., Il Libro dei Salmi. Volume III (101-150), p. 931.

16 LIMA, M. L. C., Exegese bíblica: teoria e prática, p. 183.

17 SILVA, C. M. D.; LÓ, R. C., Caminho não muito suave: cartilha de literatura sapiencial bíblica, p. 105-106; SKA, J. L., O Antigo Testamento, p. 127; STADELMANN, L. I. J., Os Salmos da Bíblia, p. 23; GONZAGA, W., O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 155-170. Os salmos, de modo particularíssimo, nascem ou são destinados à execução: devem ser recitados ou cantados. Recitadores e cantores são os seus intérpretes primários, chamados de salmistas ou "salmodiadores". É verdade que qualquer texto literário deve ser reproduzido para viver, ao menos na mente e no coração do ouvinte-leitor. Enquanto outros textos nascem mais para serem escutados, os salmos são "poemas" para serem rezados. Se o poeta lírico faz falar o seu "eu" no poema, o autor dos salmos se sacrifica, retira-se da cena, para que outros, talvez desconhecidos e futuros, tomem seus versos e digam neles "eu..."; ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos II (Salmos 73-150), p. 12.

18 GONZAGA, W., Ap 19,1-8: Profetismo na Liturgia, p. 566-585.

19 Segundo Ska, o livro dos Salmos ocupa um lugar privilegiado na biblioteca bíblica. É a coleção mais antiga de poemas líricos da Bíblia e, como consequência disso, encontramos também a expressão da mais vasta gama

No que tange à numeração dos salmos, quando o texto hebraico foi traduzido para o grego (LXX), ocorreu uma modificação nos números dos poemas. Jerônimo seguiu a numeração da LXX e, por isso, na *Vulgata,* temos a mesma numeração da LXX. Igualmente em muitas traduções que a seguem, a exemplo dos livros da liturgia católica: os Sl 10 ao 147 têm a numeração diferente do que os mesmos salmos na Bíblia Hebraica. Isso porque os Sl 9 e 10 da Bíblia Hebraica foram unidos em um único poema na LXX, no Sl 9. O mesmo aconteceu com os Sl 114 e 115 da Bíblia Hebraica, na LXX é o Sl 113. Opostamente, porém, os Sl 116 e 147 da Bíblia Hebraica foram, cada um deles, divididos em duas partes na versão grega. E, a partir do Sl 148, ambas as numerações (a hebraica e a grega) voltam a coincidir. Note-se, contudo, que a LXX acrescentou ainda um novo poema (Sl 151), que, entretanto, não é considerado canônico[20]:

Bíblia Hebraica	*Septuaginta* e *Vulgata*
1-8	1-8
9-10	9
11-113	10-112
114-115	113
116	114-115
117-146	116-145
147	146-147
148-150	148-150

2. Delimitação e unidade no Saltério

Estabelecer os limites de um texto significa situar onde ele começa e termina. A delimitação do texto é importante na medida em que os diversos elementos linguísticos que o compõem têm seu sentido dependente, em grande parte, do conjunto em que se encontram e do modo como estão relacionados neste conjunto. Assim sendo, o início ou o final de um texto, num ou noutro ponto pode aportar sentidos diversos em relação a expressões e frases ao texto como um todo. O trecho da Escritura resultante dessa delimitação recebe o nome de "perícope". Um texto é considerado unidade literária, a qual pode ou não ter uma unidade redacional. Se for composta em diversos momentos (texto heterogêneo), é uma unidade literária sem unidade redacional. Se for composta em um único momento, é uma unidade literária com unidade redacional[21].

de sentimentos humanos. Nem todos os salmos, porém, expressam sentimentos individuais. Muitos deles foram compostos para celebrar eventos públicos: a entronização de um rei (Sl 110), uma festa litúrgica (Sl 81), o matrimônio de um soberano (Sl 45) etc. Dessa forma, os salmos são expressões da alma israelita na vida privada e pública; SKA, J. L., O Antigo Testamento, p. 127-128;

20 SILVA, C. M. D.; LÓ, R. C., Caminho não muito suave: cartilha de literatura sapiencial bíblica, p. 106-107;

21 SILVA, C. M. D., Metodologia de exegese bíblica, p. 68; LIMA, M. L. C., Exegese bíblica: teoria e prática, p. 90; para Simian-Yofre delimitar é recortar o texto em uma unidade de sentido completa; SIMIAN-YOFRE, H., Metodologia do Antigo Testamento e uma introdução aos Salmos, Provérbios e Eclesiastes, p. 78-84.

No caso do salmo aqui em estudo, pode-se tomá-lo como uma unidade poética, pois o Texto Massorético (TM) o apresenta como uma unidade temática. Ao apresentar-se com coesão e coerência interna, o Sl 146 é entendido como uma perícope. Ademais, percebe-se um enquadramento do hino pela expressão הַלְלוּ־יָהּ (*Louvai ao Senhor*!), início e fim. Além disso, há a repetição do nome divino no início e no fim do hino. Portanto, parece que não há maiores problemas em delimitar o texto tal como se apresenta.

3. Sobre o Salmo 146

O Sl 146 é um hino de louvor a YHWH, também denominados "salmos de *Hallel*", que faz parte do chamado "Hallel final" do Saltério (Sl 146-150)[22]. Esse salmo é iniciado como uma exortação ao louvor a YHWH por sua salvação e fidelidade. Em hebraico, *Hallel* significa "louva". Disso resulta a palavra *aleluia*, que significa "louvai ao Senhor (*Yah*[weh])"[23].

Na perspectiva da análise verbal, o salmo começa na forma de hino pronunciado em primeira pessoa, com o desdobramento do vocativo "נַפְשִׁי/*minha alma*" (v.1b). O v.2 (nos segmentos a-b) continua a desenvolver-se na primeira pessoa do singular dos verbos "אֲהַלְלָה/*louvarei*" e "אֲזַמְּרָה /*cantarei*", ambos no imperfeito *piel*, em primeira pessoa singular coortativo. Segue uma exortação a não confiar nos "בִּנְדִיבִים/*príncipes*" (mas, no Senhor, implícito, v.3a). Justifica-se com uma bem-aventurança.

Segundo Alonso Schökel e Carniti[24], o Sl 146 se enquadra como salmo de confiança, a cujo serviço se põem o louvor e a bem-aventurança. O processo é o seguinte: pode-se confiar em Deus, pois nele há soluções para todas as dificuldades (louvor por predicados); dessa forma, Ele é protetor e assim será uma fonte de felicidade (como bem-aventurança)[25]. O Sl 146 começa em primeira pessoa (v.1-2), passa à segunda (v.3), que reaparece no final (v.10). O período restante é ocupado por YHWH em terceira pessoa, com uma série de predicados.

22 APARICIO, A., Salmos 107-150, p. 356.

23 Duas séries de *Hallel* são distinguíveis: o pequeno *Hallel* (Sl 113-118) e o grande *Hallel* (Sl 119-136). Dentro do grande *Hallel*, encontramos uma classe de salmos, os denominados salmos graduais ou salmos cantados pelos peregrinos durante sua "subida" para Jerusalém (Sl 120-134). "Salmos da ascensão" é o título que traz a Bíblia hebraica; SKA, J. L., O Antigo Testamento, p. 128. Sobre as questões de autoria e datação, são temas complexos, pois cada poema, de certa forma, é impossível de ser datado; o mesmo se pode dizer de sua autoria. No livro dos Salmos, encontramos nomes de pessoas (Davi, Salomão, Asaf etc.). Todavia, no hebraico, esses nomes vêm precedidos por uma letra ל (*lamed*). Trata-se de uma preposição que, em português, pode ser traduzida de vários modos: "de", "para", "a respeito de", "para ser executado por", "conforme o estilo de", "sob a direção de" etc. Assim, em hebraico, a expressão pode significar "de Davi", mas também "para Davi", "a respeito de Davi", "com o estilo de Davi"; SILVA, C. M. D.; LÓ, R. C., Caminho não muito suave: cartilha de literatura sapiencial bíblica, p. 110; KRAUS, H. J., Los Salmos, p. 810.

24 Para Alonso Schökel e Carniti, o que define isso é a presença verbal dos termos presentes ao salmo: הלל, בטח. Há ainda uma clara oposição homens/YHWH nos vv.3-4 e 5-6a. Cada membro articula-se em enunciado e explicação ou motivação: "Não confieis nos príncipes porque perecem" (vv.3-4); "seja vossa ajuda YHWH porque é criador" (vv.5-6); ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos II (Salmos 73-150), p. 1641-1642.

25 MONTI, L., Salmi: preghiera e vita, p. 1704.

A pluralidade de significados manifesta-se nos sufixos possessivos de "אֱלֹהִים/ *Elohim*": v.2b: "לֵאלֹהַי/a [meu] Deus", v.5b: "אֱלֹהָיו /*seu Deus*", v.10b: "אֱלֹהַיִךְ/*teu Deus*". Para Alonso Schökel e Carniti[26], das três pessoas citadas, a que predomina é a segunda. O liturgo dirige-se a uma assembleia, que, no final, chama-se "צִיּוֹן/ *Sião*". Exorta-os e apresenta-se diante deles com um programa de louvor, que se desenvolve numa série de particípios com três formas de *yiqtol*[27]. A segunda pessoa engloba, assim, todo o corpo do salmo (v.3-9), entre a introdução e a conclusão.

O último membro torna-se suporte de onde pende uma série de atributos e atividades de YHWH, nos quais se desenvolve o hino. O primeiro atributo que se afirma do Senhor é que é criador, עשׂה (*'sh* – v.6a), e o último que se enuncia é que "יִמְלֹךְ יְהוָה לְעוֹלָם/ *YHWH reina eternamente*" (v.10a), criador do universo, rei perpétuo. Pode-se inferir que, por ser criador, é rei; também podemos considerar a realeza como atributo histórico do Deus cósmico. O que não deixa dúvida é que dos dois enunciados surgem categorias teológicas. No meio da perícope parece a série, que podemos ler como desenvolvimento da atividade do rei (orientados pelo salmo precedente, onde se repetem palavras e temas). O título real soa no final como recapitulação explicativa: "faz tudo isso, porque é rei". Na série, descobrimos uma inclusão menor obtida pela repetição do particípio *shomer*, "שֹׁמֵר/ *guarda*". A série é toda positiva; só o último membro é negativo, como no salmo precedente.

Dessa forma, enumeram-se *situações físicas*, como: cegos e encurvados; *situações socioeconômicas*[28]*: oprimidos, famintos, prisioneiros, emigrantes; situações sócio familiares: viúvas e órfãos; situações éticas*: inocentes, honrados e culpados. Todas essas atividades são vertentes terrestres e históricas do Deus criador do universo. Tudo isso é a atividade de rei, e assim se entende o "מִשְׁפָּט/ *fazer justiça*" (v.7a). Desta forma, justifica-se o último versículo. Não há rei humano. Os príncipes não são de confiança, mas YHWH[29], o Deus de Jacó, o qual é o verdadeiro rei e tem sua sede em Sião[30]. Feliz quem fizer desse Deus, seu "Deus pessoal": שֶׁאֵל (v.5a) / אֱלֹהָיו (v.5b)[31].

Enfim, o Sl 146 é "um hino litúrgico de louvor"[32], com apelos iniciais e finais ao louvor, incluindo urna descrição dos modos como YHWH ajuda os necessitados. Nas versões gregas e latinas, os Sl 146 e 147, são atribuídos a Ageu e

26 ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos II (Salmos 73-150), p. 1641-1642.

27 עֹשֶׂה "fazer" (v.7a), עֹשֵׁק "oprimir" (v.7a), נֹתֵן"dá" (v.7b), מַתִּיר "solta/liberta" (v.7c), אֲסוּרִים "aprisionados/prisioneiros" (v.7c), פֹּקֵחַ "abre" (v.8a), זֹקֵף "levanta" (v.8b), כְּפוּפִים"caídos" (v.8b), אֹהֵב "ama" (v.8c), שֹׁמֵר"guarda" (v.9a), יִמְלֹךְ: "reinará" (v.10a).

28 APARICIO, A., Salmos 107-150, p. 359; RAVASI, G., Il Libro dei Salmi. Volume III (101-150), p. 935.

29 ODEN, T. C. (ed.)., Salmos 51-150, p. 553; MAYS, J. L., Salmi, p. 482.

30 MAYS, J. L., Salmi, p. 482.

31 ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos II (Salmos 73-150), p. 1642.

32 APARICIO, A., Salmos 107-150, p. 356; RAVASI, G., Il Libro dei Salmi. Volume III (101-150), p. 934, ressalta a estrutura do Sl 146 emoldurada pelos dois aleluias, inicial e final.

Zacarias (Αγγαιου καὶ Ζαχαριου)[33]. A linguagem do próprio salmo pressupõe que ele vem do período pós-exílio, mas não há afirmação expressa que o confirme[34]. Além de ser "um convite ao louvor"[35], o Sl 146 é também um convite à sabedoria[36]. O Senhor não é apenas aquele que cura os cegos e curvados, mas é também aquele que convida seus fiéis a abrirem os olhos, que lhes dá o lugar onde podem encontrar "ajuda" (v.5a)[37].

4. Gênero literário e estrutura do Salmo 146

A estrutura do hino é um chamado imperativo para louvar e um resumo introdutório de elogios, desenvolvidos em vista do trabalho de YHWH na criação e na história, incluindo sua graça. O Sl 146 basicamente segue esse esquema de convocação e duplo louvor, mas trata disso livremente, incorporando elementos heterogêneos: os salmos de libertação se enraízam na teologia bíblica do Êxodo; os salmos de instrução na teologia da Aliança; e os salmos de louvor na teologia da Criação. É oportuno destacar o entendimento da palavra "Criação" no amplo sentido, englobando todas as obras do Senhor. Com efeito, Deus agiu e continua sua ação criadora tanto na história quanto no estabelecimento e na conservação do universo[38].

Cada unidade do Sl 146 pertence a um gênero literário característico que possui forma e estrutura próprias, ritmado "sobre 3 + 3 acentos e estruturado em 22, quase que em forma alfabética"[39], a exemplo do alfabeto hebraico, como seu antecessor, o Sl 145, m acróstico. Estas têm o intento de alcançar um fim específico, tendo as situações vitais que geraram e nas quais foi transmitido como pressuposto de sua existência, ao que as ciências bíblicas denominam *Sitz im Leben*. O Sl 146 é comumente classificado como um hino a YHWH Salvador. Estes hinos têm como pano de fundo a história, na qual YHWH é o libertador de

33 KRAUS, H-J., Los Salmos, p. 811.

34 MONLOUBOU, L., Os Salmos e os outros escritos, p. 18; HARMAN, A., Salmos, p. 470-471; para este autor, o Sl 146 se enquadra no grupo final de salmos do Saltério (Sl 146–150), denominados como Salmos de Hallel, pois todos esses poemas são iniciados e terminados como a expressão "louvem ao Senhor", הַלְלוּ־יָהּ ; junta tamente com o Salmo 145, eram usados na prática hebraica posterior do culto matutino na Sinagoga; a mesma ideia é defendida por KRAUS, H-J., Los Salmos, p. 812, que falados Sl 145-146, como salmos que unem "a atividade criadora à ação salvífica de YHWH e o conceito genérico do 'reinado de YHWH'".

35 APARICIO, A., Salmos 107-150, p. 356.

36 RAVASI, G., Il Libro dei Salmi. Volume III (101-150), p. 932.

37 MEYNET, R., Le Psautier, Cinquième livre (Ps 107-150), p. 650; a sabedoria dos homens, a do "mundo", deve dirigir-se a quem exerce o poder: o salmista diz isso imediatamente e não demora muito para mostrar: "E naquele dia seus projetos perecem" (v.4c). A verdadeira sabedoria é aquela que se baseia na "lealdade", na "verdade" de "YHWH", não simplesmente em "Deus", mas daquilo que é dito de Deus pelo salmista ("Cantarei a Deus enquanto existir": 2b), o Deus daquele que nele deposita sua esperança ("sua esperança está no Senhor, seu Deus": v.5b), o Deus de Sião ("Teu Deus, Sion": v.10b).

38 ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 382; GIRARD, M., Como ler o livro dos Salmos: Espelho da vida do povo, p. 53; SILVA, C. M. D.; LÓ, R. C., Caminho não muito suave, p. 10-108; KRAUS, H. J., Los Salmos, p. 810;

39 RAVASI, G., Il Libro dei Salmi. Volume III (101-150), p. 932.

seu povo. Em outras palavras, estes salmos narram a ação de YHWH na história de Israel. Neste caminho, Israel se viu amparado contra os opressores de dentro e de fora. Além disso, a história é o espaço onde Deus cumpre a promessa que dá sentido à vida de Israel. Por isso, a recordação dos densos tempos do passado abre perspectivas para o futuro. Portanto, estes salmos são confissões de fé e plataforma de esperança. Neles, se identifica o louvor a YHWH fortemente ressaltando o monoteísmo bíblico[40].

Para a maioria dos estudiosos da Literatura Sapiencial, em geral, os hinos possuem uma estrutura tripartida, tendo o seguinte esquema básico: 1) *Introdução* ou convite ao louvor, formulado no modo imperativo. No Sl 146 esse convite ao louvor introdutório acontece nos seguintes termos: "הַלְלִי נַפְשִׁי/*louva, minha alma*" (verbo *piel* imperativo feminino singular). Depois do convite (vv.1-2), poderíamos logicamente esperar uma parte que, como em muitos outros salmos, dê as razões pelas quais ele convida a louvar a YHWH. No entanto, o que se segue é um conselho sapiencial que convida o ouvinte a saber em quem confiar[41]; 2) *Motivação* ou corpo do hino, as razões para o louvor, normalmente iniciados com "porque", "pois", "que". Em alguns casos, a conjunção fica subentendida, como é o caso no Sl 146. Neste, mencionam-se os feitos e/ou qualidades de YHWH. A motivação básica para o elogio está, por assim dizer, "atrasada", e no centro da construção: [Ele é aquele] "Que mantem a verdade para sempre" (v.6c). A longa parte anterior (vv.3-6b), de certa forma, apenas prepara a declaração central e opõe a obsolescência dos poderosos ao "para sempre" do Deus da Aliança, cujos "projetos" não perecem como os do homem no dia de sua morte. O que segue apenas desenvolverá e detalhará a "lealdade" do Senhor[42]; 3) *Conclusão*: na grande maioria das vezes, a conclusão retoma os termos do convite de louvor feito ao início do poema como: "הַלְלוּ־יָהּ/*louvai ao Senhor*"[43].

40 DIAS DA SILVA, C. M.; LÓ, R. C., Caminho não muito suave, p. 119-120; ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos II (Salmos 73-150), p. 1643; porém, Raguer enquadra o salmo em estudo como "Cântico de louvor introduzido por um invitatório", formando um subgrupo de Salmos Festivos; RAGUER, H., Para compreender os Salmos, p. 28-29. Kraus também entende o Sl 146 como um cântico de louvor; hino de um cantor individual. KRAUS, H. J., KRAUS, H-J., Los Salmos, p. 811; para Meynet, o Sl 146 tem um número impressionante de pontos em comum com outros textos bíblicos, especialmente os salmos vizinhos, os salmos 103-104, o livro de Isaías e de Deuteronômio 7,9-12; o Testamento de Matatias (1M 2,49-68) parece se concentrar nessas palavras que estão muito próximas da terceira parte do Sl 146: "61Assim compreendei, de geração em geração, que todos os que nele esperam, não irão desfalecer. 62Não tenhais medo das ameaças do homem pecador, pois a glória acabará no esterco e em meio aos vermes. 63Hoje ele é exaltado, mas amanhã terá desaparecido, pois voltará ao pó de onde veio e seu projeto fracassará. 64Meus filhos, sede fortes e apegai-vos firmemente à Lei, porque é na Lei que sereis glorificados"; MEYNET, R., Le Psautier, Cinquième livre (Ps 107-150), p. 649.

41 MEYNET, R., Le Psautier, Cinquième livre (Ps 107-150), p. 650.

42 MEYNET, R., Le Psautier, Cinquième livre (Ps 107-150), p. 650.

43 BALLARINI, T.; REALLI, V., A Poética Hebraica e os Salmos, p. 61; SILVA, C. M. D.; LÓ, R. C., Caminho não muito suave, p. 119; para Stadelmann os vv.1-2 formam a parte do invitatório; vv.3-4, exortação à confiança; v.5, exclamação admirativa; v.6, louvor ao Criador; v.7-9, louvor ao Salvador; v.10, louvor ao Rei divino; STADELMANN, L. I. J., Os Salmos da Bíblia, p. 663; para Kraus, o Sl 146 possui uma boa transmissão textual, deve ser considerado um cântico acróstico. Os versos do modo como se agrupam resultam de fácil memorização; KRAUS, H-J., Los Salmos, p. 810.

5. Tradução e segmentação do Salmo 146

Louvai a Yah (*Senhor*)[44]!	1a	הַלְלוּ־יָהּ
Louva minha alma [vida] a YHWH.	1b	הַלְלִי נַפְשִׁי אֶת־יְהוָה׃[45]
Louvarei a YHWH em minha vida,	2a	אֲהַלְלָה יְהוָה בְּחַיָּי
Cantarei a meu Deus enquanto eu existir.	2b	אֲזַמְּרָה לֵאלֹהַי בְּעוֹדִי:
Não confieis nos nobres	3a	אַל־תִּבְטְחוּ בִנְדִיבִים
Nem em filho de Adão,	3b	בְּבֶן־אָדָם[46] שׁ
Pois não há nele salvação.	3c	שֶׁאֵין לוֹ תְּשׁוּעָה:
Sai o seu espírito	4a	תֵּצֵא רוּחוֹ[47]
e volta à sua terra,	4b	יָשֹׁב לְאַדְמָתוֹ
Nesse dia seus pensamentos[48] perecem.	4c	בַּיּוֹם הַהוּא אָבְדוּ[49] עֶשְׁתֹּנֹתָיו:
Feliz de quem tem o Deus de Jacó por sua ajuda,	5a	אַשְׁרֵי שֶׁאֵל ־יַעֲקֹב בְּעֶזְרוֹ
Sua esperança *está* em YHWH, seu Deus,	5b	שִׂבְרוֹ עַל־יְהוָה אֱלֹהָיו:
Que faz os céus e a terra,	6a	עֹשֵׂה שָׁמַיִם וָאָרֶץ
O mar e tudo o que *há* neles	6b	אֶת־הַיָּם וְאֵת־כָּל־אֲשֶׁר־בָּם
Que guarda a verdade para sempre.	6c	הַשֹּׁמֵר אֱמֶת לְעוֹלָם:
Faz justiça[50] aos oprimidos,	7a	עֹשֶׂה מִשְׁפָּט לָעֲשׁוּקִים
Dá pão aos famintos,	7b	נֹתֵן לֶחֶם לָרְעֵבִים
YHWH liberta[51] os cativos.	7c	יְהוָה מַתִּיר אֲסוּרִים:
YHWH abre [*os olhos*] aos cegos,	8a	יְהוָה פֹּקֵחַ עִוְרִים
YHWH levanta os caídos[52],	8b	יְהוָה זֹקֵף כְּפוּפִים
YHWH ama os justos.	8c	יְהוָה אֹהֵב צַדִּיקִים:
YHWH guarda os estrangeiros,	9a	יְהוָה שֹׁמֵר אֶת־גֵּרִים
O órfão e a viúva sustenta.	9b	יָתוֹם וְאַלְמָנָה יְעוֹדֵד
Mas[53], o caminho dos ímpios Ele transtorna.	9c	וְדֶרֶךְ רְשָׁעִים יְעַוֵּת:

44 Com relação à Critica textual, a versão da LXX, no início deste salmo, adiciona: "Αγγαιου καὶ Ζαχαριου"; ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 382.

45 Na língua hebraica, o nome do Deus de Israel é composto por quatro letras / consoantes (יהוה). Por isso, é chamado de Tetragrama Sagrado. Não se sabe, de forma exata, se e como este nome era pronunciado originalmente. A tradição judaica opta pela leitura *Adonai*, o que corresponde, em português, a *Senhor* ou *meu Senhor*. Todavia, mais importante do que a pronúncia é captar seu significado e representatividade; FERNANDES, L. A.; GRENZER, M., Dança, ó terra: interpretando Salmos, p. 251.

46 אָדָם é uma palavra que abre possibilidade a outras: "Adam", "homem" ou "filho do homem", aqui se faz a opção de traduzir por "filho de Adão" (v.3b); אֲדָמָה "terra" (v.4a);

47 רוּחוֹ – é o hálito vital divino que penetra o material e converte o homem em "ser vivo" em unidade e totalidade; também pode significar "sopro" e "espírito"; KRAUS, H. J., Los Salmos, p. 196.

48 O termo עֶשְׁתֹּנֹתָיו substantivo construto, com sufixo de 3º pessoa singular masculino, assim também o pronome הוּא, na 3ª pessoa masculino singular, parecem chocar na sua conjugação com outros termos presentes no verso, os quais se encontram no plural, como o caso de אָבְדוּ, aqui encontrado como verbo *qal* perfeito 3ª pessoa plural. A referência a "pensamento", no v.4b, pode sugerir um duplo entendimento: também pode significar "mente".

49 אָבְדוּ "perecem" (v.4b). O verbo perfeito, aqui como *qal* na 3ª pessoa do plural, expressa um sentido de finalidade.

50 Apesar da palavra מִשְׁפָּט, significar "julgamento", opta-se na tradução pelo termo "justiça" (צֶדֶק).

51 A opção por "soltar" parece mais condizente ao texto original, opção feita também pela LXX (λύει, afrouxar, desatar, soltar, de raiz λύω); apesar da maioria das traduções optarem pelo termo "libertar", como é o caso das traduções: Jerusalém, ARA, CEI, Pastoral e CNBB.

52 Aqui seriam possíveis também outras opções, como: o Senhor levanta os "curvados", "derrubados", "abatidos", mantendo o sentido de particípio passivo plural masculino.

53 וְ Traduzido como conjunção "e", aqui entendido como conjunção adversativa.

Reina YHWH para sempre,	10a	יִמְלֹךְ יְהוָה לְעוֹלָם :
Teu Deus, Sião, de geração em geração.	10b	אֱלֹהַיִךְ צִיּוֹן לְדֹר וָדֹר
Louvai a Yah!	10c	הַלְלוּ־יָהּ

Ao fazer "justiça aos oprimidos" (v.7a), o Senhor se comporta como um "rei" que se preocupa em restaurar a justiça, em favor dos "justos", ou seja, aqueles que são fiéis à Aliança e, por isso, são perseguidos pelos "ímpios", indicando que enquanto os cegos verão a luz, serão esmagados (v.8ab) aqueles que oprimem "os estrangeiros", "a viúva e os órfãos" indefesos (v.9ab), porque Yhwh é aquele que liberta e preteje a todos os mais fragilizados e vulneráveis[54]. Esses são os "príncipes", os poderosos de quem não se pode esperar salvação (v.3c), muito pelo contrário[55]. Tudo isso é possível ainda melhor no esquema do Sl 146 que, na tradução para o português, é o seguinte:

Convite ao louvor ou Introdução	v.1 Louvai ao Senhor! Louva ao Senhor, minha alma. v.2 Louvarei ao Senhor pela minha vida Cantarei a meu Deus enquanto eu existir.	
Transição[56]	v.3 Não confieis v.4 Sai o seu espírito e volta sua à terra., Nesse dia o seus pensamentos [projetos] perecem.	nos príncipes nem em filho de Adão porque nele não há salvação
Corpo do hino ou Motivação [quiasmos iniciais e o ritmo ternário. Aos vulneráveis ele protege e ao caminho dos ímpios ele disturba]	v.5 Feliz de que tem o ***Deus de Jacó*** Sua esperança está v.6 Que faz O mar Que guarda a verdade v.7 Faz justiça Dá pão Solta v.8 O ***Senhor*** abre *os olhos* O ***Senhor*** levanta O ***Senhor*** ama v.9 O ***Senhor*** guarda O órfão e a viúva Mas, o caminho dos ímpios	por ajuda no ***Senhor, seu Deus*** os ceús e a terra e tudo o que *há* neles para sempre. aos oprimidos aos famintos os prisioneiros os cegos os caídos os justos os estrangeiros, ampara transtorna [*subverte*].
Conclusão ou novo convite ao louvor	v.10 Reinará o ***Senhor*** Teu ***Deus***, ó Sion, Louvai ao ***Senhor***!.	para sempre de geração em geração.

54 RAVASI, G., Il Libro dei Salmi. Volume III (101-150), p. 940.
55 MEYNET, R., Le Psautier, Cinquième livre (Ps 107-150), p. 650-651.
56 Segundo Asensio, a transição (v.3-4) é um elemento possível entre o convite ao louvor ou introdução e a segunda parte, o corpo do hino. Este elemento transicional, geralmente, lembra ao orador do salmo que não se deve confiar em príncipes, mas somente em YHWH; ASENSIO, V. M., Livros Sapienciais e Outros Escritos, p. 302.

6. Crítica textual

O trabalho da crítica textual é reencontrar as *leituras* / *variantes* "originais" das diversas formas, para poder, em primeiro lugar, examinar a natureza de cada texto em particular e, depois, determinar a história do desenvolvimento das várias formas. Além disso, uma vez que se trata de uma história manuscrita, é preciso ter presente a possibilidade de erros introduzidos no texto. O estudo de todos os manuscritos disponíveis e das diversas formas do texto pode ajudar a reparar os textos dos quais suspeita-se estarem prejudicados. Dessa forma, a tarefa da crítica textual é buscar a influência dos diversos manuscritos no processo redacional (e também de outras formas textuais), indicando assim uma certa influência de um texto sobre o outro[57].

Portanto, a crítica textual busca uma provável reconstrução redacional do texto original, a partir dos manuscritos atualmente conhecidos. Ela supõe a realização de um trabalho crítico em duas direções: a crítica externa e a crítica interna. A *crítica externa* leva em consideração o aspecto físico dos manuscritos: quantidade, qualidade, datação. A *crítica in*terna busca analisar o texto em si: articulação das ideias, uso das palavras, estilo, teologia. Cada uma dessas duas críticas possui seus critérios próprios[58].

O texto hebraico do Sl 146 mostra-se com escassas variações no aparato crítico, no entanto, algumas delas merecem destaque. Contudo, a maioria das variantes sugeridas pelo aparato crítico exerce rara influência dentro do texto hebraico, mostrando, assim, pouco comprometimento na escolha do mesmo, como se vê a partir dos principais testemunhos para o Sl 146:

a) v.6c: לְעוֹלָם "para sempre". Segundo Brockington, em vez do termo לְעוֹלָם, a *New English Bible* (mas não na *Revised English Bible*) supõe לְעַ נְ ים לֹ, evidenciando a seguinte formulação: "[serve aos malfeitores] "como ele jurou" (no testemunho na versão *Revised English Bible* é: "mantém a fidelidade para sempre")"[59]. Antigas correções foram propostas pela BH3. Antigos Testemunhos: a tradição grega antiga, considerada como autêntica por Barthélemy, designa suas tradições secundárias[60]. O testemunho da Tradição Grega ("Ϭ" ou LXX) é o seguinte: "τὸν ποιήσαντα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν τὴν θάλασσαν καὶ πάντα τὰ ἐν

57 SIMIAN-YOFRE, H. et al., Metodologia do Antigo Testamento, p. 43; segundo Silva, uma edição crítica apresenta as lições ou *lectiones* variantes para um mesmo texto. Não há dois manuscritos perfeitamente idênticos e as diferenças são apresentadas no aparato crítico. Quando encontramos uma divergência nas tradições de um texto bíblico, ou quando é difícil sua leitura, pode-se pensar em uma eventual "emendação", baseada sobre as várias lições, ou, em casos mais raros, sobre conjecturas (quando o contexto ou a gramática exigem mudanças não atestadas em manuscritos); DIAS DA SILVA, C. M., Metodologia de exegese bíblica, p. 45.

58 Para a crítica externa os principais critérios são: múltipla atestação, manuscritos antigos confiáveis, manuscritos independentes entre si (genealogia e geografia); para a crítica interna: a lição mais difícil é preferível à mais fácil (*lectio difficilior*), a lição mais breve é preferível à mais longa (*lectio brevior*), estilo e teologia do autor; DIAS DA SILVA, C. M., Metodologia de exegese bíblica, p. 45-46; GONZAGA, W., "A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia", p. 221-222.

59 BARTHÉLEMY, D., Critique textuelle de l'Ancien Testament, p. 879.

60 BARTHÉLEMY, D., Critique textuelle de l'Ancien Testament, p. 21.

αὐτοῖς τὸν φυλάσσοντα ἀλήθειαν εἰς τὸν αἰῶνα / *o [que] faz o céu e a terra, o mar e tudo o que neles existe, o [que/aquele] mantém a verdade para sempre*". O testemunho da Vulgata ("vg"): "custodit veritatem in saeculum / *mantém a verdade para sempre*". A leitura do Targum oferece a seguinte variante: "דעבד שמיא וארעא ית ימא וית כל די בהון די נטיר קשוט לעלם:". A escolha textual feita por Barthélemy e sua comissão de estudos, atribuiu nota {A[61]} ao Texto Massorético apoiado unanimemente pelos testemunhos[62].

b) Sl 146,10 = 104,35: para Barthélemy, o último versículo do Sl 146,10 seria uma citação ou alusão à parte final do Sl 104,35[63], conforme demonstrado na tabela abaixo:

Reinará o Senhor para sempre,	Sl 146,10a	יִמְלֹךְ יְהוָה לְעוֹלָם :
Teu Deus, Sion, de geração em geração.	Sl 146,10b	אֱלֹהַיִךְ צִיּוֹן לְדֹר וָדֹר
Louvai ao Senhor!	Sl 146,10c	הַלְלוּ־יָהּ:
Bendize, ó minha alma, ao Senhor!	Sl 104,35c	בָּרְכִי נַפְשִׁי אֶת־יְהוָה
Louvai ao Senhor!	Sl 104,35d	הַלְלוּ־יָהּ:

7. A Análise Retórica Bíblica Semítica

O método da Análise Retórica Bíblica Semítica tem por finalidade contribuir para o entendimento dos textos bíblicos e para atingir este intento é necessário colocar em evidência a composição do texto e determinar seus limites. Como todas as outras abordagens exegéticas, o escopo da Análise Retórica é apreender os textos bíblicos e para atingir esse objetivo é indispensável trazer à tona a composição do texto. O problema não é novo: todos os exegetas enfrentam as mesmas dificuldades em determinar o começo e o fim das unidades literárias. A Análise Retórica pressupõe que pequenas histórias circularam separadamente em composições complexas, as quais não obedeceram às regras da retórica greco-romana, mas às leis específicas da retórica semítico-hebraica, das quais os autores do Novo Testamento são herdeiros diretos[64].

61 {A} = lição muito provável ou mais próxima ao texto original; BARTHÉLEMY, D., Critique textuelle de l'Ancien Testament, p. 14.

62 Para Barthélemy e sua comissão, a interpretação oferecida pela TOB é uma tradução feita corretamente: "Autor da terra e dos céus, do mar, de tudo o que existe, ele é o guardião eterno da verdade"; BARTHÉLEMY, D., Critique textuelle de l'Ancien Testament, p. 880.

63 BARTHÉLEMY, D., Critique textuelle de l'Ancien Testament, p. 880.

64 MEYNET, R., Rhetorical Analysis, p. 21-22; O documento da Pontifícia Comissão Bíblica, sobre a Interpretação da Bíblia na Igreja, introduz a "Análise Retórica" como o primeiro de "Novos Métodos de Crítica Literária". De fato, se distingue sob este título três métodos diferentes: a "retórica clássica", que é a aplicação da retórica greco-romana aos textos bíblicos, a "tradição literária bíblica" e a "nova retórica". O simples fato de a mesma coisa se repetir duas vezes, de duas maneiras diferentes, leva o olhar a um sentido que só pode existir "nas entrelinhas"; PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. A Interpretação da Bíblia na Igreja, p. 47; em recente

Como indica Gonzaga, embora se considere o método da Análise Retórica pouco utilizado entre os especialistas, ou com escasso emprego na interpretação bíblica, seria falso afirmar que a retórica seja algo novo entre os biblistas. Bastaria pesquisar o mundo antigo, medieval, moderno e contemporâneo e encontraríamos muitas obras desde a retórica antiga e a retórica clássica até as atuais, seja no mundo grego quanto no mundo latino. Por exemplo: o paralelismo dos membros é um atributo fundamental da poesia bíblica hebraica/grega, e o binarismo sinaliza toda a literatura bíblica, visto que, frases e termos são descritos duas ou mais vezes dentro de um mesmo texto, bastando procurar para se encontrar até em uma divisão maior[65].

O que o método da Análise Retórica traz como inovação aos nossos dias é a sua aplicação sistemática para a interpretação dos textos das Sagradas Escrituras tanto do AT como do NT. Esta análise deve ser conduzida de maneira crítica, pois a exegese científica como trabalho se submete necessariamente às exigências do espírito crítico[66]. Dentro da perícope, a Análise Retórica ajuda a identificar as simetrias, oposições e identidades que permitem a identificação de relações estruturantes entre os elementos, relações estas que indicam o caminho para uma melhor compreensão da mensagem[67]. Nesse sentido, segundo Gonzaga[68], é importante seguir os critérios da Análise Retórica, compreendendo as possíveis figuras de composição para a divisão de um texto, segundo a proposta de Roland Meynet, em seu *Tratado de Retórica Bíblica* ou em seu texto *Análise Retórica*, onde encontra-se a definição dos *níveis* de composição de um texto e os *frutos* da aplicação do método da Análise Retórica Bíblica Semítica. Segundo Meynet, os níveis ou figuras de composição de um texto ocorrem da seguinte forma:

1) *membro*: é a mínima unidade da organização retórica. Do ponto de vista externo e quantitativo, pode-se designar como um sintagma que geralmente é envolvido de dois a cinco termos, formando uma certa unidade sintática. Ex.: "Louvai ao Senhor!" (Sl 146,1); "Paulo, servo de Cristo Jesus" (Rm 1,1);

artigo intitulado "O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica", Gonzaga ressalta as contribuições e os frutos que a Análise Retórica Bíblica Semítica oferece para o estudo e análise, inclusive do Saltério e ou dos Salmos individualmente; GONZAGA, W., O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 159. Para maiores informações sobre o método, indicamos a leitura dos artigos MEYNET, R. A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia, p. 391-408; MEYNET, R., I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica, p. 403-436; MEYNET, R., La retorica biblica, p. 431-468.

65 GONZAGA, W., O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 159.

66 PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. A Interpretação da Bíblia na Igreja, p. 47.

67 O centro de uma composição concêntrica é reconhecido como a pedra angular, ou o coração, de um texto desde o início do século XIX. Isso não quer dizer que seja o elemento mais importante, do ponto de vista, por assim dizer, quantitativo. Costuma-se usar a imagem da menorá, o castiçal de sete ramos: se o braço central é o mais importante é porque ele mantém todos os outros juntos, o que garante a coesão do todo: se for tirado outro ramo, a menorá ficaria desequilibrada, mas permaneceria uma menorá; se, por outro lado, o braço central fosse retirado, a menorá ficaria destruída e apenas pedaços espalhados permaneceriam; MEYNET, R., Rhetorical Analysis, p. 327-329.

68 GONZAGA, W., O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 159-162.

2) *segmento*: é a unidade superior ao membro (formado por dois, três ou quatro membros). Um certo número de segmentos de um só membro, chama-se "unimembro" (uma linha) e existem outros que são compostos por dois ou três membros e são chamados de "bimembros" e "trimembros";
3) *trecho* é a unidade textual superior ao segmento, formado por dois ou mais segmentos, por vários, e/ou mesmo de apenas um, dependendo do texto bíblico.
4) *parte*: seria como o segmento que se compõe de dois, três ou mais membros, e o trecho se compõe de dois ou três segmentos, ou mesmo de um só, assim também a parte se compõe de dois ou três trechos ou de apenas um.
5) *perícope* ou *passagem* é a primeira unidade separável capaz de autonomia, compreendendo por assim dizer, a unidade mínima de leitura ou recitação, como: salmo, a parábola, a narrativa de milagre, um relato de seguimento etc., constam de uma ou duas partes.
6) *sequência* é a unidade superior à perícope e é formada por várias passagens.
7) *seção* é formada pela organização de várias sequências ou de suas subseções, assim como as perícopes são unidas pelas sequências.
8) *livro* é formado por suas várias seções que compõem o texto todo, ou por vários livros, como é o caso Livro dos Salmos, formado por cinco livros, além de introdução e conclusão[69].

Dessa forma, as repetições enfatizadas pela Análise Retórica são apenas o esqueleto rígido sobre o qual a série verbal, as partes mais sensíveis da estrutura, são construídas. Assim, todos os textos falam, não apenas por meio de palavras, mas também por meio dos grupos de palavras que se repetem em outro lugar, sem necessariamente serem contíguas, mas, às vezes, apenas ritmicamente distribuídas[70]. Diante disso, a Análise Retórica deixa de ser outro método, que se pode escolher entre outros ou descartar, mas torna-se um passo indispensável na pesquisa exegética.

Havendo opção por deixar de lado este debate, poderia se dizer que é uma nova "abordagem" para os textos bíblicos, porém, como em todas as outras abordagens exegéticas, o objetivo da Análise Retórica é compreender os textos. Para atingir esse objetivo, é importante trazer à luz a composição do texto, como também estabelecer seus limites. Exatamente como um linguista identificaria os limites das sentenças do *corpus* que está estudando. A Análise Retórica, portanto, afirma que essas composições não obedecem às regras da retórica greco-romana, mas às leis específicas da retórica semítico-hebraica, da qual os autores do Novo Testamento são os herdeiros diretos[71].

69 GONZAGA, W., O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 160-161.
70 MEYNET, R. Rethorical Analysis: An Introduction to Biblical Rethoric, p.15.
71 MEYNET, R. Rethorical Analysis: An Introduction to Biblical Rethoric, p. 21.

8. O Salmo 146 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica

8.1. Os vv.1-2: o convite ao louvor

O início do Sl 146 está marcado por ritmo amplo, segundo a fórmula 3+3+3; com repetições entrelaçadas: הלל-הלל, יהוה יהוה, e a sequência נֶפֶשׁ- בְּחַיָּי- בְּעוֹדִי. Por ora, falta a motivação do hino que é substituída por peças anômalas e significativas[72]. Para Meynet, grande parte dos pesquisadores concorda em reconhecer nos vv.1-2 um convite introdutório e no v.10 a conclusão. Da mesma forma, a antítese entre a advertência de não confiar no homem, nos vv.3-4, e a exultação-bênção de quem confia no Senhor, é notada por quase todos[73].

O Sl 146 é iniciado com uma motivação/convite de louvor feito pelo salmista/orante, em primeira pessoa do singular para o louvor divino, iniciando com a exortação ao cumprimento do dever de dar glória a Deus por toda a vida. Se toda obra deve proclamar a glória de seu autor, quanto mais deve a criatura louvar seu Criador. Toda existência terrena, incluídas as faixas etárias desde a infância até a idade avançada, ilumina-se com as radiações da fé e da pertença à comunidade dos fiéis do Povo eleito[74].

Vale notar o emolduramento apresentado nos v.1 e v.10, feito pela palavra "*aleluia*" (הַלְלוּ־יָהּ). A LXX traduziu o convite de louvor introdutório, do v.1, com um acréscimo sobre a autoria: "Αλληλουια· [Αγγαιου καὶ Ζαχαριου]. Αἰνεῖτε, ἡ ψυχή μου, τὸν κύριον / *Aleluia, [de Ageu e Zacarias]. Louve, minha alma, ao Senhor*". Percebe-se o acréscimo feito pela LXX pelo conjunto de palavras colocado aqui entre colchetes. Agostinho de Hipona traduz o mesmo trecho como "Louvai ao Senhor!"[75].

Para Meynet, o Sl 146 tem sete partes: no final, dois *Aleluias* são considerados as partes extremas. A segunda e penúltima parte são curtas, com apenas um segmento: invitatório (vv.1b-2), que se abre e se conclui com um aleluia solene[76], e aclamação final (v.10ab). A terceira e a quinta partes são as mais desenvolvidas (vv.3-6b; vv.7-9). No centro (v.6c), uma parte que se constitui em um segmento de um membro. O trimembro é do tipo ABB': depois do convite a louvar ao Senhor, o salmista promete fazê-lo em dois outros membros completamente paralelos[77]. Com relação à Retórica Semítica, percebe-se nestes primeiros versículos do Sl 146 a utilização do recurso do paralelismo[78]:

---

72 ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos II (Salmos 73-150), p. 1642.
73 MEYNET, R., Le Psautier, Cinquième livre (Ps 107-150), p. 644.
74 STADELMANN, L. I. J., Os Salmos da Bíblia, p. 663-664.
75 AGOSTINHO, s., Comentário aos Salmos. Salmos 100-150, p. 1057. E continua o bispo de Hipona: "Louvemos ao Senhor. Por quê? "Porque é bom salmodiar". Dirá alguém: Os que louvam os homens esperam alguma recompensa; quem louvar a Deus não deve esperar, nem pedir, nem aguardar qualquer recompensa? Louvemos, esperemos e desejemos não isto ou aquilo, mas aquilo que julga dever nos conceder aquele que louvamos. Com efeito, ele sabe o que convém dar-nos; quanto a nós, demos atenção àquilo que nos é proveitoso receber.
76 RAVASI, G., Il Libro dei Salmi. Volume III (101-150), p. 936.
77 MEYNET, R., Le Psautier, Cinquième livre (Ps 107-150), p. 644-645.
78 Trata-se de notável caso de repetição. O paralelismo supõe duas afirmações equivalentes de conteúdo, ex-

Louvai	ao ***Senhor***!		1a
Louva	a ***YHWH***,	minha alma [vida].	1b
Louvarei	ao ***Senhor***	pela vida,	2a
Cantarei	a ***Deus***	enquanto existir.	2b

Louvai ao Senhor!	1a	הַלְלוּ־יָהּ
Louva ao Senhor [YHWH], minha alma [vida].	1b	הַלְלִי נַפְשִׁי אֶת־יְהוָה :
Louvarei ao Senhor pela vida,	2a	אֲהַלְלָה יְהוָה בְּחַיָּי
Cantarei a Deus enquanto existir.	2b	אֲזַמְּרָה לֵאלֹהַי בְּעוֹדִי:

Como se percebe, o paralelismo sinonímico está presente nos vv.1-2 para reforçar a ideia do louvor ao Senhor. O v.1a ganha sua ampliação no v.1b, pelo convite feito pelo salmista para que sua alma louve a YHWH. O paralelismo sinonímico também é manifesto no v.2, quando a expressão *louvarei,* no v.2a, recebe sua ampliação sinônima no v.2b, pelo termo *cantarei*. Essa graduação sutil torna-se tão importante no segundo membro que chega a trazer uma ideia verdadeiramente nova e coloca em movimento o ato de louvar a ser atribuído a YHWH: *enquanto existir*. Dessa forma, o autor sagrado faz uma solene proclamação da soberania de Deus sobre a história humana.

Para Harman[79], nessa convocação inicial ao louvor fica destacado como o salmista estimula o ouvinte/orante para louvar ao Senhor, pois, ele faz um voto de fazer isso perpetuamente. Enquanto se reporta a Deus reiteradamente como "o Senhor" (onze vezes neste breve salmo), contudo também o chama "meu Deus". E com base na fé pessoal que ele se compromete a uma vida de louvor consagrado ao seu Criador e Libertador[80]. Este autor afirma que os diferentes títulos utilizados para YHWH têm a finalidade de enfatizar a sua unicidade, conclamando a todos para um exclusivo louvor a Ele. Na sequência, o Sl 146 segue uma exortação a não confiar no príncipe, tal trecho pertencente à estrutura da transição/corpo do hino.

8.2. Corpo do Hino vv.3-6

O limite final da unidade vv.3-6 não é unânime: alguns biblistas o colocam vv.5b.6a.6c.7a, e outros até mesmo no v.8b. Assim, o início da seguinte parte do hino

pressadas em duas fórmulas construídas de maneira semelhante na forma. A segunda linha enfatiza e especifica o que foi dito na primeira, paralelismo denominado sinonímico, conforme se evidencia no v.1. O paralelismo ainda se apresenta como antitético, no qual a segunda linha contrasta o que foi dito na primeira e paralelismo sintético, se apresenta como um complemento de conceito à primeira linha; MONLOUBOU, L., Os Salmos e os outros escritos, p. 37.

79 HARMAN, A., Salmos, p. 448.

80 Conforme já apontado, o Sl 146 é considerado um hino de um cantor individual; KRAUS, H-J., Los Salmos, p. 810; HARMAN, A., Salmos, p. 471; um louvor ao Deus criador, guardador e libertador, conforme recordam: APARICIO, A., Salmos 107-150, p. 358-359; e ODEN, T. C. (ed.)., Salmos 51-150, p. 554.

é muito variável e quanto ao seu limite final, outros o colocam no v.9, e ainda incluem o v.10, pouco antes do Aleluia final[81]. O corpo do hino apresenta, nos vv.3-4.5-6, uma clara oposição retórica: homens / Deus; cada membro articula-se em enunciado, explicação ou motivação, configurando, assim, um paralelismo sinonímico, onde a segunda linha do poema repete as mesmas ideias, conceitos e imagens com palavras ou termos idênticos ou semelhantes, com equivalência de pensamento:

Não confieis	nos príncipes3a	
E no	filho de Adão	3b
Ao qual	*não pertence* a SALVAÇÃO	3c
Sai o espírito	e volta à terra,	4ab
E naquele dia	o SEU PENSAMENTO *perece*	4c

Feliz *aquele* que tem como ajuda	*o Deus de Jacó*,	5a
Sua esperança está no	*Senhor, seu Deus*,	5b
Que faz o	ceú e a terra,	6a
Com o	mar e tudo o que neles [há]	6b
Que mantem	a verdade para sempre.	6c[82]

Os componentes extremos são paralelos. Seus primeiros membros se opõem: enquanto no v.3a, o salmista convida aqueles a quem se dirige a não depositarem sua confiança nos "príncipes", que são apenas "filhos de Adão" (v.3b), no v.5a, o autor sagrado declara "feliz" aquele que confia no Deus de Jacó. "Salvação" (v.3c) e "ajuda" ou "socorro" no final dos membros (v.5a) são sinônimos. Os segundos membros são complementares: v.4a diz sobre o fim do "filho de Adão", seu retorno ao seu "*adamah*", ou seja, sua morte; v.6, ao contrário, refere-se à origem por relembrar a criação. "Terra" (v.6a), lembra "*adamah*" (v.4b; que poderíamos traduzir por "húmus", que corresponderia a "humano", "Adão"). No centro (v.4c), um único membro que dá a razão definitiva por que seria inútil confiar nos poderosos[83].

Não confieis nos príncipes	v.3a	אַל־תִּבְטְחוּ בִנְדִיבִים
E no filho do Adão,	v.3b	בְּבֶן־אָדָם
Ao qual não pertence a salvação.	v.3c	שֶׁאֵין לוֹ תְּשׁוּעָה:
Sai-lhe o espírito	v.4a	תֵּצֵא רוּחוֹ
e volta à terra, [Adamá]	v.4b	יָשֹׁב לְאַדְמָתוֹ
Naquele dia o seu pensamento [projeto] perecem.	v.4c	בַּיּוֹם הַהוּא אָבְדוּ עֶשְׁתֹּנֹתָיו:
Feliz aquele que tem como ajuda o Deus de Jacó,	v.5a	אַשְׁרֵי שֶׁאֵל יַעֲקֹב בְּעֶזְרוֹ

81 MEYNET, R., Le Psautier. Cinquième livre (Ps 107-150), p. 644.
82 Para Meynet, v.6c ocupa o centro do hino, uma parte do tamanho de um segmento de um membro; MEYNET, R., Le Psautier. Cinquième livre (Ps 107-150), p. 643.
83 MEYNET, R., Le Psautier. Cinquième livre (Ps 107-150), p. 645.

Sua esperança está no Senhor, seu Deus,	v.5b	שִׂבְרוֹ עַל־יְהוָה אֱלֹהָיו:
Que faz o ceú e a terra,	v.6a	עֹשֵׂה שָׁמַיִם וָאָרֶץ
Com o mar e tudo o que neles [há]	v.6b	אֶת־הַיָּם וְאֵת־כָּל־אֲשֶׁר־בָּם
Que mantem a verdade [fidelidade] para sempre.	v.6c	הַשֹּׁמֵר אֱמֶת[84] לְעוֹלָם:

O último membro dá suporte a uma série de atributos-atividades de YHWH, os quais se desenvolvem ao longo do hino. O primeiro que se afirma sobre o Senhor é "criador", יצר, o último que se enuncia é "reina eternamente", como criador e rei perpétuo do universo. O salmo estabelece alguma relação entre ambos? Podemos supor que, por ser criador, é rei; também podemos considerar a realeza como atributo histórico do Deus cósmico. O que não deixa dúvida é que os dois enunciados fazem uma inclusão teológica[85]. Parece que o v.3ab apresenta um paralelismo sintético[86]: "בְּבֶן־אָדָם שֶׁאֵין לוֹ תְשׁוּעָה בִּנְדִיבִים / *no filho de Adão, ao qual não pertence a salvação*". Nesse sentido, o v.3b atua como um complemento e suporte à ideia expressa no v.3a: "אַל־תִּבְטְחוּ /*não confieis nos príncipes*" Assim também sucederá nos vv.4ab.6ab[87]:

v.4a: "תֵּצֵא רוּחוֹ יָשֻׁב לְאַדְמָתוֹ / *sai-lhe o espírito e volta à terra*"; v.4b: "בַּיּוֹם הַהוּא אָבְדוּ עֶשְׁתֹּנֹתָיו: / *e naquele dia o seu pensamento [projeto] perecem*". A ideia consequente da saída do espírito é justamente o perecimento dos projetos/pensamentos. Assim também em v.6ab: a ação de que YHWH, "עֹשֵׂה שָׁמַיִם וָאָרֶץ / *que faz (ou fez) o céu e a terra*" (v.6a), é complementada pela declaração *"אֶת־הַיָּם וְאֵת־כָּל־אֲשֶׁר־בָּם / com o mar e tudo o que neles [há]"* (v.6b). Para Stadelmann, neste trecho, fica evidente uma exortação à confiança em Deus, de quem unicamente pode vir auxílio seguro à comunidade. Com efeito, a salvação que se implora é obra de Deus, excluída qualquer instância humana, que, transitória, não pode assegurar sua sobrevivência[88].

As técnicas como composições simétricas e paralelismos são frequentes nos textos bíblicos, inclusive nos salmos. Com certeza existem muitos exemplos de construções retóricas, mas nota-se que a Retórica Semítica é mais complexa que

84 O significado de אֱמֶת (v.6c) depende do contexto. Em Gn 42,16, o significado é "verdade" (assim como em: 1Rs 22,16; Zc 8,16). Em outros textos, o significado é "alegria". O termo é, frequentemente, utilizado na dupla canônica אֱמֶת וְחֶסֶד (*hesed w' 'émet*). Certa expressão faz parte do vocabulário do Código da Aliança. Em Gn 47,29, no momento de sua morte, Jacó faz seu filho José prometer respeitar sua última vontade: "Se eu encontrei graça ante seus olhos, coloque sua mão sob minha coxa e mostre lealdade e fidelidade a mim: não me enterre no Egito" (Js 2,14). O compromisso é obviamente recíproco: "Todos os caminhos de YHWH são lealdade e fidelidade para aqueles que guardam sua Aliança e suas leis". (Sl 25,10; também Sl 40,11-12; 86,15; 98,3; 138,2); MEYNET, R., Le Psautier. Cinquième livre (Ps 107-150), p. 644.

85 ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos II (Salmos 73-150), p. 1642.

86 Na Análise Retórica uma das modalidades de paralelismo é o sintético, que se manifesta nas linhas poéticas formando uma unidade, sendo que a segunda linha poética completa ou amplia a ideia anteriormente mencionada; ELLISSEN, S. Conheça melhor o Antigo Testamento, p. 172; MEYNET, R., Il Vangelo: Analisi retorica. p. 27.

87 CRISTOFANI, J. R., Javé, o amparador dos excluídos – uma exegese do Salmo 146, p. 53.

88 STADELMANN, L. I. J., Os Salmos da Bíblia, p. 664.

outras estruturas. Assim, de acordo com Fitzmyer, os termos são: *Inclusio*: uma organização textual de termos que aparecem no início e no final do texto do autor, assim, declarando e reforçando a ideia no final da narrativa ou história; *Tricola repetitiva*: a repetição dos termos em uma narrativa; *Anáfora*[89]: repetição de um termo proposital no início de uma frase[90].

8.3. A quinta parte (vv.7-9)

Segundo Meynet, a composição desta parte não é óbvia. Será possível agrupar em uma única peça os cinco membros que começam com o nome de "YHWH", especialmente porque neste grupo os particípios ocupam todos o segundo lugar, enquanto que nos dois primeiros membros (v.7ab) se encontram no fim. No entanto, parece razoável seguir a divisão do Texto Massorético, que organiza esses nove membros em três trimembros. Na verdade, os últimos três membros incluem "os estrangeiros", "a viúva e o órfão", que muitas vezes são nomeados juntos (Ex 20,20-21; Jr 7,6; 22,3; Ez 22,7; Sl 94,6). "Os cegos" e "os curvos" sofrem de uma deficiência física; no Sl 38, eles são mencionados juntos entre as misérias físicas do salmista: "Estou curvado, curvado ao extremo" (Sl 38,7), "e com os meus próprios olhos já não tenho a luz" (Sl 38,11). No final dos dois últimos segmentos (vv.8c.9c) estão em oposição "os justos" e "os ímpios"[91]:

Faz justiça aos	oprimidos,	7a
Dá pão aos	famintos,	7b
O SENHOR solta os	prisioneiros.	7c
O SENHOR abre [os olhos] aos	cegos,	8a
O SENHOR levanta os	caídos,	8b
O SENHOR ama os	justos.	8c
O SENHOR guarda os	estrangeiros,	9a
O órfão e a viúva	sustenta.	9b
Mas, o caminho *dos ímpios*	transtorna.	9c
Reinará o Senhor	para sempre	10a
Teu Deus, Sião,	de geração em geração.	10b
Louvai	ao Senhor!	10c

O v.6a faz parte de uma expressão canônica, "fazer o céu e a terra", que qualifica o nome de "YHWH" (o mesmo ocorre nos Sl 115,15; 121,2; 124,8;

89 Sobre este recurso redacional, o autor sagrado se vale 5x deste procedimento com o termo יְהוָה, nos vv.7c.8abc.9a.
90 FITZMYER, J. A., A Bíblia na Igreja, p. 41.
91 MEYNET, R., Le Psautier. Cinquième livre (Ps 107-150), p. 646.

134,2). Tendo o artigo, o segundo membro é entendido como uma frase nominal: "(ele se) mantem fiel para sempre" (v.6c). Os particípios a seguir marcam as primeiras sete ações divinas em uma lista de nove (vv.7-9), os dois últimos estão incompletos (עֹשֶׂה "fazer" (v.7a), עֹשֵׁק "oprimir" (v.7a), נֹתֵן "dá" (v.7b), מַתִּיר "solta/liberta" (v.7c), אֲסוּרִים "aprisionados/prisioneiros" (v.7c), פֹּקֵחַ "abre" (v.8a), זֹקֵף "levanta" (v.8b), כְּפוּפִים "caídos" (v.8b), אֹהֵב "ama" (v.8c), שֹׁמֵר"guarda" (v.9a), יִמְלֹךְ "reinará"). Estas são sentenças nominais e que o particípio normalmente é traduzido como o presente. Para apontar a diferença entre os primeiros sete e os dois últimos, estes são assim assimilados, por falta de algo melhor, pelo futuro. Julgando que a ordem desta longa enumeração de nove ações de Deus não é lógica, muitos pensaram em melhorá-lo, aproximando os vv.8c.9c, ou seja, o membro que lida com os "justos" e aquele que fala do "ímpio". A LXX apresenta a ordem do Texto Hebraico[92].

8.4. Todo o Sl 146 a partir da Análise Retórica Bíblica Semítica

Nas extremidades, o mesmo "aleluia" é traduzido como "Louvai ao Senhor". A segunda e a penúltima partes (vv.1b-2; 10ab) se correspondem. O primeiro é dirigido à "minha alma" v.1b), o último a "Sião" (v.10b); ou seja, inicialmente, na primeira pessoa do salmista; depois, em toda a comunidade; os dois vocativos se encontram na posição inicial. Os nomes de "YHWH" e de "meu/seu Deus" estão incluídos e os complementos com os quais os dois membros, do v.2 e do v.10, são sinônimos: "pela vida" (v.2a), "enquanto existir" (v.2b), e "para sempre" (v.10a), "de geração em geração" (v.10b). Os dois primeiros são aplicados ao homem na pessoa do salmista, os dois últimos voltados ao Senhor. É possível compreender que a penúltima parte dá o motivo do louvor a que o salmista convida na segunda parte[93].

LOUVAI AO SENHOR!				1a
LOUVA	ao SENHOR [YHWH], minha		alma [vida].	1b
LOUVAREI	ao SENHOR	pela	vida,	2a
Cantarei	a DEUS	enquanto	existir.	2b

Não confieis *nos príncipes*	3a
E *no filho de Adão*,	3b
Ao qual não pertence a salvação.	3c
Sai-lhe o espírito	4a
e volta à terra,	4b
NAQUELE DIA o seu pensamento [projeto] perecem.	4c

92 MEYNET, R., Le Psautier. Cinquième livre (Ps 107-150), p. 643.
93 MEYNET, R., Le Psautier. Cinquième livre (Ps 107-150), p. 646.

Feliz aquele que tem como ajuda	O DEUS DE JACÓ,	5a
Sua esperança está no	SENHOR, SEU DEUS,	5b
QUE FAZ o céu e a terra,		6a
Com o mar e tudo o que neles [há]		6b
Que mantem a verdade [fidelidade]	PARA SEMPRE.	6c
FAZ justiça aos oprimidos,		7a
Dá pão aos famintos,		7b
O SENHOR solta os prisioneiros.		7c
O SENHOR abre [os olhos] os cegos,		8a
O SENHOR levanta os caídos,		8b
O SENHOR ama os justos.		8c
O SENHOR guarda os estrangeiros,		9a
O órfão e a viúva ampara [sustém].		9b
Mas, o caminho *dos ímpios* transtorna [subverte].		9c
Reinará O SENHOR	PARA SEMPRE,	10a
TEU DEUS, Sion,	DE GERAÇÃO EM GERAÇÃO.	10b
LOUVAI AO SENHOR!		10c

A terceira e a quinta partes (vv.3-6b; 7-9) têm, cada uma, nove membros[94]. Opõe-se a quem se quer garantir "nos príncipes", que são apenas "filhos de Adão" (v.3b), e que colocam a sua esperança no "Deus de Jacó" (v.5a); o outro opõe os "justos" (v.8c) aos "ímpios" (v.9c), ou seja, os opressores e suas vítimas. As duas partes são complementares: uma descreve o comportamento de um homem que coloca sua confiança nos poderosos que não confia em Deus; a outra parte, lista detalhadamente as ações de Deus na direção de um e de outro: "salvação" (v.3c) e "ajuda" (v.5a), da terceira parte, são longamente detalhados em cada um dos nove membros da quinta parte.

As duas ocorrências de "[ele] faz" (vv.6a; 7a) desempenham o papel de termos medianos à distância. Ao centro (v.6c), o artigo faz uma espécie de "definição" do Senhor em seu relacionamento com aqueles com quem ele está comprometido por Aliança. O "para sempre" (v.6c), repetido na penúltima parte (v.10a)

94 Meynet segmenta o v.4 em apenas duas partes, aqui faz-se a opção pela segmentação em três partes desse mesmo versículo, por isso a diferenciação, a terceira parte fica com dez membros e a quinta parte com os mesmos nove membros apontados por este estudioso da Análise Retórica Bíblica Semítica.

entra na lista de quatro complementos de tempo da segunda e penúltima parte ([vida e existir] v.2ab; [para sempre e de geração em geração] v.10ab). Esses complementos se opõem àquele no centro da terceira parte: "naquele dia" (v.4c), que é o dia da morte[95].

Considerações finais

Conforme exposto, os salmos são composições poéticas estudadas pela Exegese e pela Teologia Bíblica no âmbito dos demais escritos do Antigo Testamento. São textos exigentes, pois: de um lado, propõem uma sensibilidade literária, por se tratar de textos de cunho poético, de outro, pertencem ao contexto histórico-cultural e geográfico do antigo Israel. Dessa forma, consequentemente, os salmos atraem a Teologia Bíblica, enquanto ciência dos textos originários a um olhar aprofundado, a uma ampla e complexa reflexão.

O Sl 146 se desenvolve como um hino de louvor à YHWH, e a partir da Análise Retórica, aqui aplicada, torna-se mais evidente uma estruturação típica da Retórica Bíblica Semítica, voltada à exaltação do Senhor. À contingência e debilidade de príncipes e ímpios opõe-se radicalmente a eternidade de YHWH, aquele que "fez o céu e a terra, o mar e tudo o que neles há" (v.6ab), "o Deus de Jacó" que desde o início da era patriarcal continua a ajudar seu povo[96]. "Ele mantém sua lealdade para sempre" (v.6c), "Ele reina para sempre", "de geração em geração" (v.10ab).

Para a permanência da fidelidade divina, há a resposta de seu fiel que pretende louvar a seu Senhor "em toda a sua vida" (v.2a), "enquanto existir" (v.2b). A vida do fiel é curta, sua duração é limitada e ele terá sua morte em breve. No entanto, a sucessão "de geração em geração" responderá à fidelidade de quem reina "para sempre" (v.10a). Com seu autor, todo o salmo respira como um perfume de eternidade[97].

O Sl 146 é um hino de louvor, com apelos iniciais e finais ao louvor, incluindo uma descrição dos modos como YHWH ajuda os debilitados e mais fragilizados. O Senhor não é tão-somente aquele que cura os cegos e curvados, mas também aquele que convida seus fiéis a abrirem os olhos, que lhes dá o lugar onde podem encontrar "ajuda" (v.5a).

Enfim, a análise feita sobre o Sl 146, um hino litúrgico aleluiático, pertencente ao "Grande Hallel" do Saltério (Sl 146-150), revela a riqueza deste salmo, como hino de louvor a Deus criador e libertador. Ele constitui-se em um convite para que toda a obra da criação louve e bendiga ao criador por tudo o que Ele fez e faz.

95 MEYNET, R., Le Psautier. Cinquième livre (Ps 107-150), p. 648-649.
96 APARICIO, A., Salmos 107-150, p. 358.
97 MEYNET, R., Le Psautier. Cinquième livre (Ps 107-150), p. 651.

Referências bibliográficas

AGOSTINHO, S. *Comentário aos Salmos. Salmos 100-150*. Vol. 9/3. São Paulo: Paulus, 1998.

ALLEN, L. C. *Psalms 101-150*. World Biblical Comentary, vol.21. Dallas: Word books, 1983.

ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C. *Salmos II (Salmos 73-150)*. São Paulo: Paulus, 1998.

APARICIO, A. *Salmos* 107-150. Bilbao: Desclée, 2009.

ASENSIO, V. M. *Livros Sapienciais e Outros Escritos*. São Paulo: AM, 1997.

BALLARINI, T.; REALLI, V. *A Poética Hebraica e os Salmos*. Petrópolis: Vozes, 1985.

BARTHÉLEMY, D. *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. Tome 4. Psaumes. Fribourg,

CRISTOFANI, J. R. *Javé, o amparador dos excluídos, uma exegese do Salmo 146*. Reflexus – Revista de Teologia e Ciências das Religiões, v.8, n.11, p. 45-71, 2014.

ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

ELLISSEN, S. *Conheça melhor o Antigo Testamento*. São Paulo: Vida, 2007.

FERNANDES, L. A.; GRENZER, M. *Dança, ó terra: interpretando Salmos*. São Paulo: Paulinas, 2013.

FITZMYER, J. A. *A Bíblia na Igreja*. São Paulo: Loyola, 1997.

FRANCISCO, E. F. *Manual da Bíblia Hebraica*. São Paulo: Vida Nova, 2008.

GONZAGA, W. "A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia". In: FERNANDES, L. A.; MAZZAROLO, I.; LIMA, M. L. C. (orgs.). *Exegese, teologia e pastoral: relações, tensões e desafios*. Santo André: Academia Cristã do Rio de Janeiro; Rio de Janeiro: PUC – RIO, 2015, p. 201-235.

GONZAGA, W. Ap 19,1-8: Profetismo na Liturgia, *Atualidade Teológica,* Rio de Janeiro, v. 22, n. 60, p. 566-585, set./dez. 2018.

GONZAGA, W. *Compêndio do Cânon Bíblico*. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos. Petrópolis: Vozes, 2019.

GONZAGA, W. O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. *ReBiblica*, v.1, n.2, p. 155-170, Jul./Dez. 2018.

GONZAGA, W; ALMEIDA FILHO, V. S., O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Filipenses. *Cuestiones Teológicas*, v.47 n.108, p. 1-18, 2020.

HARMAN, A. *Salmos*. Comentários do Antigo Testamento. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

KRAUS, H-J. *Los Salmos*. Vol. II. Sal 60-150. Salamanca: Sigueme, 1995.

LIMA, M. L. C. Exegese bíblica: teoria e prática. São Paulo: Paulinas, 2014.

MAYS, J. L. *Salmi*. Torino: Claudiniana, 2010.

MEYNET, R. A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia. *Brotéria* 137, 1993, p. 391-408.

MEYNET, R. I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica, *Gregorianum,* v. 77, n.3, 1996, p. 403-436.

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

MEYNET, R. *Le Psautier: Cinquième livre (Ps 107-150)*. Paris: Peeters, 2017.

MEYNET, R. La retorica biblica. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 65, p. 431-468, mai./ago.2020. Doi: https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.49825

MONLOUBOU, L; et al. *Os Salmos e os outros escritos*. São Paulo: Paulus, 1996.

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

ODEN, T. C. (ed.). *Salmos 51-150*. La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Antiguo Testamento 9, Madrid: Ciudad Nueva, 2017.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A Interpretação da Bíblia na Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1994.

RAGUER, H. *Para compreender os Salmos*. São Paulo: Loyola, 1998.

RAHLFS, A.; HANHART, R. (eds.). *Septuaginta*. Editio Altera. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 2006.

RAVASI, G. *Il Libro dei Salmi.* Volume III (101-150). Commento e attualizzazione. Bologna: EDB, 1997.

ROBERTSON, A. W. *El Antiguo Testamento en el Nuevo*. Buenos Aires: Nueva creación, 1996.

SILVA, C. M. D. *Metodologia de exegese bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2000.

SILVA, C. M. D.; LÓ, R. C. *Caminho não muito suave*: cartilha de literatura sapiencial bíblica. São Paulo: Alínea, 2011.

SIMIAN-YOFRE, H. et al., *Metodologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2000.

SIMIAN-YOFRE, H. *Metodologia do Antigo Testamento e uma introdução aos Salmos*, Provérbios e Eclesiastes. Campinas: Luz para o Caminho, 1985.

SKA, J. L. *O Antigo Testamento*: explicado aos que conhecem pouco ou nada a respeito dele. São Paulo: Paulus, 2015.

STADELMANN, L. I. J. *Os Salmos da Bíblia*. São Paulo: Loyola, 2015.

Switzerland; Göttingen, Germany: Academic Press, 2005.

TREBOLLE BARRERA, J. *A Bíblia judaica e a Bíblia cristã*. Petrópolis: Vozes, 1999.

WEBER, R.; GRYSON, R. (eds.). *Biblia Sacra Vulgata*. Iuxta Vulgatam Versionem. Editio Quinta. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

WEISER, A. *Os Salmos*. Grande comentário bíblico. São Paulo: Paulus, 1994.

Conclusão

Waldecir Gonzaga[1]

Todos os capítulos desta obra foram construídos a partir da colaboração de muitas mãos, cabeças, corações e orações cotidianas. Foram horas, dias, meses e anos de trabalho em conjunto, colocando em comum esforços, sonhos e projetos para que se ela tornasse uma realidade e pudesse ser oferecida a todos. Mais ainda, isso foi sendo agilizado quando pudemos contar com o apoio e patrocínio do CTCH da PUC-Rio (Centro de Teologia e Ciências Humanas), ao qual o Departamento de Teologia está ligado, com seu PPG, e agradece por todo o apoio recebido, para que saísse pela Editora PUC-Rio, a quem igualmente agradecemos imensamente.

Ter trilhado todos os passos para construção desta obra coletiva e vê-la sendo disponibilizada ao público nos dois formatos, e-book e impresso, enche-nos de imensa alegria e satisfação. Aqui temos o resultado de todo um trabalho coletivo, desde a tradução minuciosa de cada texto, seja do hebraico seja do grego, para o português, a partir de um "texto mártir", submetido a todos em cada encontro, sendo disponibilizado antes do encontro mensal e melhorado durante e após o mesmo, até a redação final de cada capítulo, agora disponibilizado nesta obra. Juntamente com a tradução, sempre foram trabalhados outros pontos, como: segmentação, estrutura, crítica textual, léxico, aspectos teológicos, referências bibliográficas etc. Ou seja, cada texto foi sendo gestado minuciosamente, em rede, parecia e diálogo entre todos os membros do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado e constante no CNPq[2].

De tal forma que, como é possível conferir, cada capítulo oferece a esta obra uma análise de um texto do Livro dos Salmos, procurando aplicar os critérios do Método da Análise Retórica Bíblica Semítica, um método sincrônico, com seus *níveis* e *figuras* de composição e seus *frutos* para interpretação de um texto bíblico, segundo o indicado pelo Roland Meynet, em seus artigos e livros, mas especialmente em seu *Tratado de Retórica Bíblica*, conforme indicamos em nossa Introdução e nas referências bibliográficas de cada capítulo.

---

1 Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma (Itália), e Pós-Doutorado pela FAJE, Belo Horizonte (Brasil). Diretor e Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Criador e líder do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPp. E-mail: <waldecir@hotmail.com>, Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/9171678019364477 e ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-5929-382X

2 Por isso, em cada capítulo, o/a leitor/a encontrou uma nota de rodapé indicando que aquele texto é parte da parceria nos estudos, discussões e reflexões realizados mensalmente na PUC-Rio, nas atividades do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, constante no CNPq, sob a minha liderança (Prof. Dr. Waldecir Gonzaga).

O Capítulo I trouxe o texto "O Salmo 13: Uma oração de lamento e confiança, à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica", de autoria de Waldecir Gonzaga e Eliseu Fernandes Gonçalves. Como abordado pelos autores, o Sl 13 é atribuído a Davi, bem como vários outros, provavelmente por ser Davi um músico que estabelece a estrutura musical para o Templo que será construído por Salomão (1Cr 15,16; 23,5d; 25,1). Constitui-se em um lamento individual, uma oração que expressa que o salmista estava passando por momentos de tristeza, com angústias e incertezas que podem ser causadas por situações de doenças ou pelos desafios e perigos cotidianos. Como é comum a todos, também o salmista espera por respostas rápidas, mas isso não acontece no tempo esperado. Diante da demora, sente-se abandonado por todos, inclusive por Deus. O consolo divino só é sentido com o passar do tempo. Para perceber essa realidade, é preciso ler o salmo todo, pois a manifestação da fé do salmista nas mãos de Deus, de fato, só é descrita nas últimas linhas do poema, quando ele expressa sua confiança no amor leal de Deus, que lhe socorreu e lhe foi próximo em seu lamento e tristeza pessoal. Neste sentido, o Sl 13 nos ensina a esperar e a confiar sempre no Senhor, aqui indicado pelo uso do *Tetragrama Sagrado* (YHWH), revelando o Deus da Aliança. Nós, mesmo depois de muitos séculos, podemos apreciar a beleza do Sl 13, seja pelo estudo seja pela *Lectio Divina*, e, com isso, não obstante os desafios cotidianos, renovar nossa confiança nas mãos de Deus, Senhor e dador de misericórdia.

O Capítulo II trouxe o texto "A instrução de YHWH é perfeita: restaura as imperfeições da alma. Uma Análise Retórica Bíblica Semítica do Salmo 19", de autoria de Waldecir Gonzaga e Isaac Lorenzo Martinez Rejala. Como indicam os autores, é muito comum na tradição judaico-cristã que tenhamos presente em nossa vida, e à memória, algum texto bíblico, mas sobretudo frases do Saltério, as quais carregamos ao longo da vida e que têm marcado nossa história de intimidade com Deus. Os autores recordam alguns versículos, que, certamente, cada leitor/a igualmente os reconhecerá, a exemplo de: "O Senhor é o meu pastor; nada me faltará" (Sl 23,1); e de nosso Sl 19,8: "A Lei do Senhor Deus é perfeita, conforto para a alma" (em traduções mais livres). Quem sabe, lendo este capítulo, cada um/a fará memória ainda maior de muitas outras frases do Livro dos Salmos, especialmente daqueles versículos que mais marcaram suas vidas e que têm servido de contato e intimidade com o próprio Deus, como fonte de espiritualidade cotidiana, pautada pela Palavra de Deus, sobretudo nos momentos mais desafiadores da vida, em que encontrou conforto e renovação de suas forças na presença amorosa de Deus, aquele que ampara e conforta sempre. É dentro deste prisma que os autores ofereceram este texto, com a finalidade de nos ajudar na meditação da Palavra do Senhor, como fonte de restauração cotidiana, e ao longo de toda a vida, em qualquer situação e momento, de alegria ou de dor, indicando que a Lei do Senhor é "instrução perfeita" para nossa vida, restaura e conforta em todos momentos. Aliás, o Sl 19 constitui-se em uma obra prima das Sagradas

Escrituras, capaz de restaurar a alma do orante, ajudando-o sempre a realizar um encontro restaurador com o criador: "Os céus contam a glória de Deus, e o firmamento proclama a obra de suas mãos" (Sl 19,1). Trata-se de um verdadeiro hino de louvor que retrata, desde seu início, a glória de Deus manifestada pelos céus e prossegue rumo ao centro com as suas declarações a respeito da Instrução (*Torah*) de YHWH, que é perfeitamente eficaz na obra de restauração da vida humana. Seu desfecho com a súplica penitente do salmista mostra a condição real que cada orante tem ao ser confrontado com os ensinamentos da *Torah*. Sem sombra de dúvidas, o Sl 19 fala muito ao coração e à alma! O salmista eleva hinos de louvor ao Criador e Senhor de tudo, esperando que isto lhe seja agradável (Sl 19,15) e tece fortes elogios à *Torah* de YHWH, proclamando a glória do Eterno e Onipotente.

O Capítulo III trouxe o texto "Não será abalado o amor confiante nas mãos de IHWH, o Deus de misericórdia. Salmo 21 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica", de autoria de Waldecir Gonzaga e Leonardo dos Santos Silveira. Como recordam os autores, durante muitos anos os estudos dos Salmos tinham como principal ênfase o uso dos Métodos Históricos-Críticos (diacrônicos), cujo principal objetivo era a pesquisa pelas fontes por detrás dos textos, as reconstruções da história de Israel e a história de sua religião. Recentemente, métodos sincrônicos destacam o interesse na composição e mensagem do Saltério como um todo ou de porções. O presente texto teve como objetivo principal analisar o Sl 21 – considerado um salmo real, enquanto gênero literário –, mediante o uso da Análise Retórica Bíblica Semítica. Segundo os autores, o Sl 21 revela uma riqueza semântica e teológica ao mesmo tempo. Para se chegar a essa conclusão, num primeiro momento, foi realizada uma segmentação e tradução do salmo, com notas de crítica textual. Depois, foi apresentada uma sua estrutura, destacando as vozes ou falas presentes no mesmo. A seguir, cada versículo do Sl 21 foi contemplado com vistas a se perceber a relação de paralelismos entre os segmentos. Outro dato que os autores indicam é que o Sl 21 possui uma proximidade com o Sl 20, visto que ambos contam com vocabulário e motivos comuns. De fato, como se vê, o Sl 21 completa o Sl 20 com a presença do inimigo derrotado, em fuga, destruído, informações estas indicadas no Sl 20,9. Enquanto o Sl 20,4 contém a petição, o Sl 21,1-2 celebra a vitória já alcançada. Ambos os salmos contêm a alternância da primeira pessoa do plural e da terceira pessoa do singular (Sl 20,1-4.5; 21,1-12.13). Os dois salmos falam da salvação de YHWH (Sl 20,5; 21,1.5) e do rei escolhido (20,9; 21,1.8). Seu parentesco com o Sl 20 e seu gênero de salmo real têm levado muitos pesquisadores e estudiosos a olharem para o Sl 21 a partir de uma ótica mais atenta e aguçada, procurando chegar à Teologia Bíblica do mesmo. Para tanto, de fato, o método da Análise Retórica Bíblica Semítica, aplicado neste estudo, trouxe à luz muitos aspectos do Sl 21, os quais podem ser aqui conferidos e, mais ainda, ampliados em futuros estudos.

O Capítulo IV trouxe o texto "Salmo 23: A metáfora do cuidador nas palavras daquele que é cuidado", de autoria de Waldecir Gonzaga e Antonio Marcos Santos. Como abordado pelos autores, a experiência religiosa de cada pessoa é marcada por momentos de expectativa, incompreensão, crise e mesmo de descrença. No entanto, essa experiência também pode ser tomada de um sentimento de paz e de completude. O Sl 23, é um dos salmos mais conhecidos e favoritos do universo do Saltério, em que o primeiro versículo serve como que um "estribilho, refrão ou antífona": "O Senhor é meu pastor, nada me faltará" (Sl 23,1), em uma tradução mais livre. É o salmo do abandono confiante nas mãos do Senhor, por excelência. A segmentação e a tradução do Sl 23 ajudaram a revelar a beleza e a unidade temática deste salmo do pastoreio de YHWH em relação a seu povo. Todo o vocabulário empregado para a construção poética dessa declaração de total confiança nas mãos de Deus, como "aquele que refresca a alma", é algo que tem encantado leitores/as da tradição judaico-cristã ao longo dos séculos. Como recordam os autores, o Sl 23 sobrevive com grande força nas liturgias, meditações e preces individuais e comunitárias em todo o mundo, constituindo-se em uma refinada peça lírica, de doçura e espiritualidade incomparáveis. Mais ainda, os cristãos releram o Sl 23, aplicando-o a Cristo, o "bom pastor" do Evangelho Joanino (Jo 10,1-21). O Sl 23 é marcado por imagens pastoris e de um banquete de vitória e júbilo, diante das adversidades da vida. O narrador fala de si e de seu sentimento de proteção e cuidado por parte de Deus, a partir da imagem de um bom pastor a cuidar de seu rebanho. Ele se coloca no lugar daquele que é cuidado, como parte de um rebanho que é conduzido por seu pastor, confiando-lhe, inteiramente, sua segurança e subsistência. O Sl 23 revela que Deus imprime no salmista uma condição interior de confiança e paz, mesmo diante dos maiores perigos externos e ou do íntimo humano. A alegria desta relação é consolidada a cada passo do caminho, onde o pastor prova, confirma e garante sua posição de cuidador. Neste sentido, o Sl 23 pode ser classificado como um cântico de oração de confiança e ação de graças em relação a Deus, como pastor e cuidador de seu povo; de um Deus que derrama muitas graças e bênçãos sobre seu povo, sendo a maior delas o próprio cuidado e proteção como de um pastor a seu rebanho. O Sl 23 revela uma ação futura ("nada me faltará") baseada na experiência e no cotidiano passado (sempre cuidou de Israel). O salmista sabe que YHWH agirá como um bom pastor, pois ele experimenta e experimentou ao longo de sua vida este cuidado divino.

O Capítulo V trouxe o texto "A oração imprecatória do Salmo 35 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica e o seu uso no Novo Testamento", de autoria de Waldecir Gonzaga e Adalberto do Carmo Telles. Como realçado pelos autores, o presente texto tem como objetivo analisar o Sl 35 e seu possível uso por autores do Novo Testamento, observado se isso teria se dado por meio de citação, alusão ou eco. A estrutura e a beleza do Sl 35 chamam a atenção dos leitores que, com

olhar atento, percebem que já estão envolvidos com a situação do suplicante que roga a YHWH por justiça, tendo na justiça divina sua única possiblidade de sair da cilada que lhe armaram seus inimigos. Quanto à metodologia aplicada neste texto, os autores utilizaram a conjugação do Método Histórico-Crítico (método diacrônico) com a Análise Retórica Bíblica Semítica (método sincrônico), buscando ver como o texto foi elaborado no passado e como está estruturado no presente, na Bíblia Hebraica, e possíveis variantes na versão grega da LXX. Segundo os autores, o Sl 35 pertence ao contexto dos salmos forenses ou de súplica por justiça, como que em litígio em um tribunal, comum no gênero *rîb,* pedindo a Deus que escute suas imprecações e se manifeste em sua defesa. Sendo uma oração de socorro, longa e complexa, marcada pela primeira pessoa singular, tida como "lamento pessoal", o Sl 35 se mostra como uma súplica dramática e angustiante, na qual o salmista pede para ser libertado desta situação de injustiça sufocante. Que adentra na leitura e meditação do Sl 35, percebe o quanto é comovente a descrição que o salmista faz de sua situação de dor e sofrimento pela injustiça sofrida, cansado e esgotado pela perseguição de seus inimigos, preocupado com a justiça, a ponto de se voltar para Deus e perguntar: "Senhor, até quando ficarás olhando?" (v.17a). O que o salmista espera é que Deus, que está vendo sua dor e sofrimentos injustos, não fique mudo diante da injustiça dos ímpios. Mais ainda, o Sl 35 revela que a dor dos inocentes clama aos céus para que Deus os defenda, sendo esta sua única real tentativa – e, por que não dizer, última esperança de justiça de encontrar alguém que os defenda de verdade e alivie seu pesado fardo de sofrimento. O salmista revela aquilo que é o sentimento comum, a saber: uma injustiça é algo que fere muito e nos prova ao limite, fazendo saltar tudo pelos ares. A injustiça humana, sofrida na pele do salmista e de qualquer pessoa, hoje e sempre, pede a intervenção da justiça divina. Enfim, olhando para seu possível uso no Novo Testamento, os autores apontam que a Igreja dos nossos dias pode retomar o Sl 35, a exemplo de Tomé e Paulo, e tantos outros, quando, em momentos adversos, conseguiram professar a fé em Deus, dizendo como novamente: "ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου/*meu Senhor e meu Deus*". Ela é chamada a todo instante, a exemplo de Jesus, a viver plenamente com confiança nas mãos do Pai. Portanto, que a imprecação da Igreja seja para que Deus cumpra a sua justiça com misericórdia e amor eterno; para que ajude os cristãos de hoje a viverem, com fidelidade, o projeto do Pai, testemunhando a fé, a exemplo de Tomé e de tantos homens e mulheres, antes de nós.

O Capítulo VI trouxe o texto "Salmo 51: O pecador diante de si mesmo e de Deus, na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica", de autoria de Waldecir Gonzaga e Ednéa Martins Ornella. Como indicado pelos autores, o Sl 51 é o mais conhecido dos sete "Salmos Penitenciais" (Sl 6, 32, 38, 51, 102, 130, 143). É a confissão de um pecador que clama, através de uma poesia, pela misericórdia divina. É uma confissão poética. Se o salmista recorreu a uma estrutura poética

como recurso literário para expressar sua confissão, certamente foi porque percebeu que esta seria a linguagem para atrair o leitor a compartilhar de sua experiência. Os versículos se agrupam em versos, formando paralelismos clássicos ou quiasmos. São figuras de estilo, repetições sinonímicas, metáforas e hipérboles que descrevem os sentimentos daquele que se reconhece e confessa pecador. O presente estudo revela que a Análise Retórica Bíblica Semítica se mostrou muito eficaz como método para analisar a linguagem do Sl 51 e desvelar o sentido teológico e religioso de tão singular poesia penitencial. O pecador agiu em oposição a Deus, rejeitou o Seu amor, construiu seu "eu" e seu "mundo" sem Ele. O salmista põe-se diante de Deus em diálogo que se transforma em uma pedagogia de reconciliação para os dias de hoje: reconhece a misericórdia divina e suplica benevolência e remoção dos pecados; assume a própria fragilidade e apela por justiça, apresentando atenuantes para os pecados; com arrependimento verdadeiro, suplica por um coração puro, alegria renovada, a presença e o Espírito de Deus, para se tornar testemunha, proclamar a justiça e a Palavra divina, no caminho reto, junto à comunidade. Os autores recordam que fomos criados para a plenitude e Deus não deixa ninguém às margens da vida. Por isso, com amor visceral, Deus oculta sua face de nossos pecados e apaga nossas iniquidades (Sl 51,11), e permite um recomeço a todo e qualquer pecador. Todo recomeço é possível com coração puro e espírito firme (Sl 51,12), retomando a amizade com Deus, com o próximo e consigo mesmo. Assim, por amor a Deus, o salmista busca a purificação necessária para estar mais próximo de Deus e de seu Espírito (51,13). Com esta confissão poética, o leitor pode reviver a experiência de um pecador que, tendo agido contra a vontade divina, arrependeu-se e quer voltar para Deus. A presença do mal persiste no mundo e as compreensões e explicações do ser humano fazem jus à história e cultura de cada época. Portanto, o tipo de pecado praticado não importa, mas sim o caminho possível para o retorno a Deus. Nesse sentido, o Sl 51 permanece sendo um excelente e privilegiado processo didático e pedagógico para os dias atuais e o será sempre, igualmente no futuro, como um forte convite ao arrependimento e à conversão, com confiança nas mãos de Deus, o Senhor e dador de misericórdia.

O Capítulo VII trouxe o texto "'Vinde, exultemos em YHWH!': Salmo 95 à luz da Análise Retórica", de autoria de Waldecir Gonzaga e Fábio da Silveira Siqueira. Como abordado pelos autores, o Sl 95, na tradição judaico-cristã, tem lugar de destaque especial no Saltério, seja na oração pessoal seja na litúrgica e comunitária. Na tradição judaica, é com ele que se inicia o serviço litúrgico do *Shabbath*, no entardecer da sexta-feira, para a recepção do *Sábado*, como "Dia do Senhor", dia de repouso e de contemplação das maravilhas do Senhor. Juntamente com outros salmos, o Sl 95 é igualmente recitado em outros momentos e festas da vida de Israel, invocando a presença de *Adonai* em meio a seu povo, tanto para expressar a abertura ao louvor como para recordar o "repouso do Senhor".

Neste sentido, o Sl 95 é um verdadeiro modelo de hino, que contém o convite e as motivações para o louvor de Deus mesmo, como criador e salvador. Para os cristãos, também há um "repouso", um sábado eterno fixado por Deus, que é o Domingo, o "Novo Sábado". A condição para entrar nesse repouso é a obediência a Deus, à sua Palavra: "Hoje, se lhe ouvirdes a voz" (Sl 95,7c). Cada ação litúrgica é memória/atualização do Mistério da Páscoa do Senhor. Sendo assim, não somente cada Domingo, mas cada dia que se inicia com o louvor divino e com a recitação do *Invitatório* é uma prefiguração do "repouso definitivo" prometido pelo Senhor. O Sl 95 entra como promessa e, também, como advertência: é necessário ter cuidado para não ficar de fora desse repouso, por isso deve-se "ouvir a voz de Deus" no "hoje" da liturgia e da vida (Sl 95,7c), pensando a um novo começo. O Sl 95 faz um convite à pessoa e à comunidade toda para que realize um culto autêntico, no reconhecimento da Soberania de Deus. Na tradição cristã, por exemplo, é usado por várias igrejas para as orações matutinas, como abertura das *Laudes*, sempre com a mesma ideia de se invocar a presença de Deus: "Vinde, exultemos de alegria no Senhor!" (Sl 95,1), numa tradução mais livre, expressado a abertura de coração e de mente para entrar na liturgia de louvor ao Senhor e criador de tudo. O salmista transmite o convite do Senhor, recordando o acontecido em Meriba e em Massa, na caminhada do Deserto: "não fecheis, hoje, o vosso coração, como fizeram os vossos pais..." (Sl 95,8). Os autores indicam que, a partir da Análise Retórica Bíblica Semítica, este estudo ofereceu uma apaixonada aproximação ao Sl 95 e contribui para uma melhor compreensão tanto de seus aspectos retóricos quanto teológicos. Para tanto, eles ofereceram uma tradução, segmentação, notas de crítica textual, crítica da forma e um comentário teológico do Sl 95, dando destaque para a progressão apresentada no decorrer do mesmo: "Vinde!" (v.1a); "Entrai!" (v.6a); "no repouso" (v.11) do Senhor. No que diz respeito ao Novo Testamento, o Sl 95 adquire uma relevância particular pelo fato de ser citado em toda a perícope de Hb 3,7–4,11.

O Capítulo VIII trouxe o texto "O Rei-Sacerdote: O Salmo 110 sob a perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica", de autoria de Waldecir Gonzaga e Ygor Almeida de Carvalho Silva. Como realçado pelos autores, desde o início da história do cristianismo, o Sl 110 tem sido explorado exaustivamente pelos estudiosos e intérpretes bíblicos, cuja maioria enxerga nele um salmo messiânico, apontando, na cosmovisão cristã, para Jesus Cristo. Mais ainda, os autores indicam que os Apóstolos, os Padres da Igreja, os teólogos Escolásticos, os Reformadores, e não poucos exegetas modernos e contemporâneos, chegaram a esta mesma conclusão, ainda que com variações de algumas aplicações de natureza mais dogmática ou pastoral. O Sl 110 pertence à categoria dos hinos ou salmos de louvor, figurando no gênero específico dos salmos reais, juntamente com os Sl 2; 18; 20; 21; 45; 72; 89; 101; 132; 144; 145; alguns já trabalhados pelos membros do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, com textos nesta obra

ou em artigos publicados em revistas nacionais e internacionais. Sua interpretação messiânica não se limita apenas aos círculos cristãos, como pode ser visto na literatura de Qumran, pois a comunidade tinha grande interesse nesse salmo e o entendia como uma profecia acerca do Messias vindouro, que seria um Rei e Sacerdote. Em relação a seu emprego no Novo Testamento, o Sl 110 é o texto do Antigo Testamento mais citado no NT. Na liturgia católica das horas, o Sl 110 encontra-se amplamente usado no contexto das *Vésperas* (indicado como Sl 109, recebido da LXX e da Vulgata). Igualmente usado na liturgia de ordenação sacerdotal, com lindas melodias. Por causa disto, sua letra tem recebido muitas melodias de músicos religiosos. Nele, o salmista teceu uma verdadeira obra de arte da literatura judaica, a qual pode ser percebida nas traduções modernas, como nesta apresentada pelos autores do texto. De fato, este salmo conta com superlativa beleza linguística e teológica. Ele traz como figura um rei protagonista, e introduz a figura de Melquisedec, "o rei de justiça", sem começo e sem fim em seu ministério real e sacerdotal. O tema da fidelidade de Deus é algo muito forte e presente no Sl 110: "o Senhor jurou e não se arrependerá: tu és sacerdote eternamente, segundo a ordem de Melquisedec" (v.4). A feliz proposta dos autores foi fazer um estudo e leitura do Sl 110 a partir dos critérios do Método da Análise Retórica Bíblica Semítica, o que, de fato, possibilitou conferir vários aspectos do texto bíblico: segmentação, tradução, estrutura, tessitura, crítica textual, léxico, temática, aspectos linguísticos e teológicos, com exegese e aplicação pastoral. Todo este trabalho, seguramente, possibilitou melhor compreender a lógica seguida pelo salmista e possibilita ver melhor, no hoje de nossa história, o que Deus quer de cada um de nós, a partir da realidade eclesial em que vivemos o seguimento a Jesus Cristo, o Messias e Rei, o Sumo e Eterno Sacerdote, "Autor e Aperfeiçoador de nossa fé" (Hb 12,2).

O Capítulo IX: trouxe o texto "Salmo 113, à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica: louvai o Senhor, soberano, justo e fiel", de autoria de Waldecir Gonzaga e Ednéa Martins Ornella. Como explanado pelos autores, este estudo apresentou a exegese do Sl 113 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. O Sl 113 é um hino, faz parte de uma coleção de salmos cúlticos, o "*Hallel* Egípcio", formada pelos Sl 113–118. Estes salmos eram cantados pelo antigo Israel, provavelmente nos cultos, com a abertura dirigida por um coro ou um solista do Templo. Segundo a tradição judaica, eram cantados na ceia, os dois primeiros antes da ceia (Sl 113–114), e os quatro últimos logo após Sl 115–118). Provavelmente foram os últimos salmos que Jesus cantou antes da Paixão (Mc 14,26). As semelhanças entre 1Sm 1–2 e o Sl 113 sugerem a utilização do primeiro para composição do segundo. A Análise Retórica Semítica Bíblica revelou, através dos paralelismos, metáforas e retóricas, temas importantes para o povo do antigo Israel, como a relação entre o ser humano e Deus, que era intensa e próxima. O nome do YHWH é bendito e louvado, sempre e eternamente, Ele é exaltado sobre todos, e sua glória

está sobre tudo; Ele habita sobre tudo e vê todos e tudo. YHWH ergue o pobre do pó e eleva o oprimido do monturo; assenta em paz e segurança o povo e a mulher estéril, a qual torna alegre, abençoada com filhos. O Sl 113, sendo uma linda poesia semítico-hebraica com um ritmo lógico chamado "paralelismos de membros", de fato é agradecimento a Deus, reconhecimento de sua soberania, justiça, fidelidade à promessa de terra e descendência numerosa. Constitui-se em uma convocação imperativa, nomeando o convocado como "servo do Senhor", que deve louvar o "nome do Senhor". A tripla ocorrência do imperativo "louvai" invoca uma necessidade premente para a ação e leva a uma reflexão sobre quem é o "servo" e quem é o "Senhor", uma maneira humilde de se colocar diante de Deus para orar. Na relação do ser humano com Deus, o servo enaltece seu Criador: Ele é bendito e louvado interminavelmente, é exaltado sobre todos, e sua glória está sobre tudo. A pergunta retórica "Quem como o Senhor, nosso Deus...?" não responde ao mistério daquele que se eleva para habitar sobre os céus e a terra, mas se curva para ver o pobre e o oprimido, assenta o povo com o nobre e a mãe alegre com filhos. Os céus e a terra testemunham sua grandeza divina, e os homens, sua imensa misericórdia. No Sl 113, o salmista revive a experiência do passado que ecoa no presente de maneira nova. As ações de Deus para a realização da promessa de terra e descendência permanecem como necessidades ainda hoje, em novo contexto sociocultural. As carências de ontem devem ser atualizadas para novos costumes e novas configurações no modo de vida e na família. Impulsionados pelo exemplo e testemunho do salmista, apesar de todas as dificuldades, também nós, hoje, "desde o nascer ao pôr do sol" (v.3), continuamos entoando hinos de louvor ao Deus Altíssimo, ao Soberano Senhor e criador de tudo, e que "seu nome seja bendito desde agora e para sempre" (v.1).

O Capítulo X trouxe o texto "Bom e agradável, como o óleo e o orvalho. Uma análise retórica do Salmo 133", de autoria de Waldecir Gonzaga e José Mirabeau Paes Barreto Neto. Como abordado pelos autores, o Sl 133 sempre foi considerado uma joia preciosa da vida comunitária orante. Isso pode ser visto especialmente nos Padres da Igreja e nos Pais da Vida Monástica, tanto oriental como ocidental, tais como em Antão, Atanásio, Basílio, Agostinho e Bento. Eles e tantos outros tiveram o Sl 133 em altíssima estima, como fonte para a vida comunitária, uma "pérola" para o coro dos irmãos reunidos para a oração comum, pois ele carrega e transmite "uma atmosfera de profunda e indestrutível fraternidade". A tradição judaico-cristã o carrega consigo, em sua liturgia, como um salmo de beleza sonora e de fácil adaptação para o canto litúrgico. Com os olhos na bimilenar tradição da Igreja, é impossível não ver o quanto o Sl 133 possui um véu litúrgico já presente em seu próprio no texto. Sendo um dos 15 Salmos dos Degraus ou das Subidas (Sl 120-134), a despeito de sua pequena extensão (apenas três versículos), o Sl 133, oferece desafios significativos à exegese, tanto judaica como cristã. Esforços empreendidos mediante abordagens de cunho

diacrônico salientam tensões no texto que levam a questionamentos quanto à sua procedência, coerência interna, unidade, sentido e destinação, suscitando dificuldades exegéticas que se afirmam já desde o processo de tradução. Considerando a possibilidade de superar tais dificuldades pela via sincrônica de abordagem e, em particular, tendo presente os avanços obtidos na interpretação bíblica ao longo dos últimos anos, com o emprego do instrumental próprio da Análise Retórica, os autores se propuseram realizar uma exegese do Sl 133 a partir critérios metodológicos da Análise Retórica Bíblica Semítica, vista sua capacidade de extrair dos salmos uma enorme riqueza de seu conteúdo. Como afirmam os autores, apesar do contexto e do tempo em que o Sl 133 foi escrito, ele permanece muito atual, sendo um forte convite aos irmãos a edificarem sempre e cada vez mais a solidariedade e a fraternidade comum, bem como "subir" à presença cultual do Senhor. Se é bom (rico em valor!) e agradável (significativo em seus efeitos!) aos irmãos estarem juntos para a convivência cotidiana, no trabalho, na família e no lazer, muito maior alegria é "subir os degraus" e ingressar na "casa do Senhor", a fim de receber suas graças e bênçãos: é como o óleo bom da unção sacerdotal que desce sobre a cabeça, como a longa barba de Aarão que desce sobre suas vestes, como o orvalho fecundante do Hermom que desce sobre os montes de Sion, fecundando a vida cada irmão e irmã neste início do séc. XXI.

O Capítulo XI trouxe o texto "O Salmo 136: um convite ao louvor a partir da perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica", de autoria de Waldecir Gonzaga e Adalberto do Carmo Telles. Como abordado pelos autores, o Sl 136 é um hino em forma de "ladainha", no qual encontramos uma resposta idêntica em cada segunda linha de seus versos, como resposta ao reconhecimento que o salmista expressa a respeito das grandes obras realizadas por YHWH, por sua bondade e amor leal. Dentro da tradição judaica, este hino foi considerado como o grande *Hallel*. Não se encontra no Saltério outro salmo semelhante a ele. Além de louvar e confessar a bondade de YHWH, o Sl 136 ainda pode ser considerado como um recital histórico, pois o salmista o estrutura de modo a rememorar as mais importantes tradições antigas de Israel, como a criação do céu e da terra, a tradição do êxodo, a libertação do povo no Egito, a travessia do mar de Juncos, a travessia no meio do deserto e a posse da Terra Prometida. Com o auxílio do Método da Análise Retórica Bíblica Semítica (diacrônico), os autores afirmam que é possível perceber como o Sl 136 está disposto e pode ser lido a partir de suas repetições, com quiasmo e simetria, que marcam o seu ritmo. Os verbos que estão no particípio qualificam a YHWH como aquele que cria, que faz grandes maravilhas, que fere e liberta, que conduz no deserto, que derrota os inimigos, que doa a terra ao seu povo, que dá o alimento e sustenta toda a terra. Sua estrutura é muito bonita e significativa: tem uma introdução ao louvor imperativo a YHWH (vv.1-3), um corpo histórico que demonstra todas as grandes maravilhas feitas pelo Senhor (vv.4-25) e uma conclusão do louvor, que direciona o orante a

rememorar todo o salmo entoado diante da comunidade de YHWH (v.26). Enfim, os autores afirmam que não há outra maneira melhor de concluir esta pesquisa a respeito do Sl 136 se não dizendo: "Dai graças ao Deus dos céus...", como uma maneira de confessar que YHWH é o Senhor de todas as coisas e que "ele é bom". É YHWH que opera grandes maravilhas! É Ele que cria os céus e a terra e os grandes luminares, que liberta o seu povo do Egito, que cuida de Israel no deserto e lhe dá como herança a terra prometida, o que alimenta não apenas os seus escolhidos, mas a todos, "porque o seu amor é para sempre" e é visceral. Como nos convida o salmista, entremos no coro de louvor a Deus: a Ele a imensa e harmônica orquestra da criação, louve e bendiga, amém!

O Capítulo XII trouxe o texto "YHWH: Aquele que ampara os caídos. Salmo 146: uma visão a partir da Análise Retórica Bíblica Semítica", de autoria de Waldecir Gonzaga e Victor Silva Almeida Filho. Como realçado pelos autores, o Sl 146 é um hino de louvor a YHWH e, como tal, pode ser analisado a partir da estrutura típica da Retórica Semítica. Como gênero, o Sl 146 é um "hino aleluiático" em honra e louvor a Deus, como libertador, sendo a única esperança e única ajuda de seu povo sofrido. Ele contém, nos vv.3-10, "doze jaculatórias" litânicas; faz parte da doxologia final do Saltério, também chamada de "*Hallel* final" ou de "Grande *Hallel*", os Sl 146-150, igualmente denominados de Salmos de *Hallel*, todos iniciando com a palavra "Aleluia", um convite ao louvor de forma contínua e ininterrupta. Por sua estrutura, conteúdo e riqueza teológica, o Sl 146 constitui-se em um modelo didático de louvor. Sempre foi muito usado na liturgia, tendo em vista o amor visceral de Deus em favor de seu povo, o qual, por sua vez, canta incessante e harmonicamente o seu louvor a YHWH criador, redentor, libertador e rei. Voltado a exaltar o Senhor e à decrepitude de príncipes e reis, este hino revela não apenas seu lapso, mas a radical oposição do Eterno que se faz próximo dos debilitados e caídos, nomeadamente: o estrangeiro, o órfão e a viúva. Para demonstrar isso, os autores valem-se dos critérios da metodologia da Análise Retórica Bíblica Semítica. Por meio dos paralelismos, de repetições sinonímicas, ou mesmo de termos que marcam uma notória oposição do Senhor em comparação aos homens, a composição deste salmo exalta a proximidade, o carinho e o cuidado de YHWH que ampara os pequenos e caídos. Dessa forma, o Sl 146 é uma solene afirmação da soberania de Deus que se revela na história humana em favor dos últimos, dos fragilizados e empobrecidos. Como concluem os autores, para a permanência da fidelidade divina, há a resposta de seu fiel que pretende louvar a seu Senhor "em toda a sua vida" (v.2a), "enquanto existir" (v.2b). A vida do fiel é curta, sua duração é limitada e ele terá sua morte em breve. No entanto, a sucessão "de geração em geração" responderá à fidelidade de quem reina "para sempre" (v.10a). Com seu autor, todo o salmo respira como um perfume de eternidade. O Senhor não é tão-somente aquele que cura os cegos e curvados, mas também aquele que convida seus fiéis a abrirem os olhos, que lhes

dá o lugar onde podem encontrar "ajuda" (v.5a). A análise feita sobre o Sl 146 revela a riqueza do mesmo, como hino de louvor a Deus criador e libertador, por tudo o que Ele fez e faz.

Novamente quero reforçar o valor desta obra, construída ao longo de uma linda caminhada, entre pessoas de fé e ciência, colocando cabeças, corações e mãos na discussão e elaboração de cada texto que o leitor/a aquí recebe e pode saborear em sua leitura e consulta. Por tudo o que ela representa e oferece, de fato, vale a pena tê-la em nossas bibliotecas pessoais e comunitárias, seja por sua riqueza de dados, seja por seus *insights* para novas e futuras pesquisas bíblicas, mas sobretudo pela riqueza e beleza da aplicação dos critérios do Método da Análise Retórica Bíblica Semítica a textos do Antigo Testamento e do Novo testamento, e pela riqueza pastoral que pode nos proporcionar a partir da *Lectio Divina* (Leitura Orante da palavra de Deus). Trata-se de uma obra de fôlego, realmente robusta, que será objeto não apenas de leitura, mas igualmente de estudo e de consulta: uma obra única, em seu gênero, produzida e publicada diretamente no Brasil. Ela vem ajudar e muito nos estudos e pesquisas bíblico-teológicas, especialmente para área da Teologia Bíblica no Brasil. Ainda, vem fortalecer os estudos bíblico-teológicos em nossos Seminários, Faculdades e Universidades, seja no campo da metodologia bíblica, seja na leitura, meditação e estudos da Palavra de Deus.

Igualmente, quero expressar nossos profundos agradecimentos a cada membro do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, pelos encontros mensais, pela seriedade e afinco na produção de cada texto, no respeito e no diálogo, crescendo a cada encontro, valorizando as particularidades de cada um e a riqueza da pluralidade de todos e todas: entre católicos, protestantes, evangélicos e pentecostais a tônica sempre foi o respeito e a valorização do outro/a. Quero também frisar e reforçar o valor desta obra enquanto fruto de um dos Grupos de Pesquisa do Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUC-Rio, oferecendo sua colaboração à Área 44 da CAPES: Ciências da Religião e Teologia; um Grupo de Pesquisa credenciado junto ao CNPq, do qual tenho a alegria de ser o fundador e líder, criado em 2018, com vários artigos publicados nesta área, a partir de todo um lindo trabalho entre vários docentes e discentes. Mais ainda, nossa eterna gratidão à valiosíssima colaboração e patrocínio do CTCH da PUC-Rio (Centro de Teologia e Ciências Humanas), que bancou o *e-book* e *editoração* no formato para a publicação do livro impresso, como incentivo à produção dos Grupos de Pesquisa do Centro.

Alia iacta est! Parabéns a todos os autores e autoras. A cada um/a, nossa eterna gratidão. Que venham outras obras como esta! Boa leitura e meditação a todos os que entrarem em contato com cada capítulo e com a obra toda, por meio de um de seus dois formatos: *e-book* e *impresso*. Vamos espalhar e compartilhar o bem, compartilhando estudos e meditações sobre a Palavra de Deus! Amém. Deixo aqui, ainda, a indicação de alguns artigos produzidos a partir do trabalho

do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, segundo uma ordem cronológica, auspicando que possam fazer uma boa leitura e boa meditação de cada um deles também! Amém.

Referências bibliográficas

GONZAGA, W. O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. *ReBiblica,* Porto Alegre, v. 1, n. 2, p. 155-170, 2019. ISSN: 2596-2922.

SERRA VIEGAS, A.; GONZAGA, W. Salmo 121: YHWH está sempre a me guardar! Por isso vou cantar! Análise Retórica: tecendo uma "costura" que enlaça e une. *Cuestiones Teológicas*, Medellín, Colômbia, vol. 46 (n.105/106, julio-diciembre 2019), p. 196-222. Doi: https://doi.org/10.18566/cueteo.v46n106.a01

GONZAGA, W.; BELEM, D. F., Salmo 24: Proposta de solução exegética através da Análise Retórica Bíblica Semítica. *Interações*, Belo Horizonte, Brasil, v. 15, n. 02, p. 386-409, jul./dez. 2020 - Doi: https://doi.org/10.5752/P.1983-2478.2020v15n2p386-409

GONZAGA, W.; BELEM, D. F., *O Uso Retórico de Elias em Lc 9,51-55*, *Cultura Teológica*, PUC--São Paulo. Ano XXVIII - Nº 97 - Set - Dez 2020, p. 207-231. Doi: https://doi.org/10.23925/rct.i97.48816

GONZAGA, W.; SANTOS, A. M., Salmo 1: o portão de entrada para se meditar sobre o caminho dos justos e dos ímpios, *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 50, n. 2, e-39479. p. 1-17, jul.-dez. 2020. Doi**:** https://doi.org/10.15448/0103-314X.2020.2.39479

GONZAGA, W.; BELEM, D. F. *O Uso Retórico do Antigo Testamento na Carta aos Colossenses*. *Theologica Xaveriana***,** vol. 71, Año 2021, Bogotá, Colombia, p. 1-35. Doi: https://doi.org/10.11144/javeriana.tx71.uratcc

GONZAGA, W. GONÇALVES, E. F.; O Salmo 148 analisado à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. *TeoPraxis*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 05-25, jan./jun. 2021. Doi: https://doi.org/10.46859/PUCRio.Acad.TeoP.2763-9762.2021v1n1p5

GONZAGA, W. A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. *ReBiblica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 09-41, jan./jun. 2021. Doi: https://www.doi.org/10.46859/PUCRio.Acad.ReBiblica.2596-2922.2021v2n3p9

GONZAGA, W.; FURGHESTTI, J. M**.** Exegese do Salmo 72 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. Um rei que espelha o coração de Deus. *Cultura Teológica*. Ano XXIX - Nº 99, p. 315-346. Maio - Ago 2021**.** Doi: http://dx.doi.org/10.23925/rct.i99.54785

GONZAGA, W.; TELLES, A. C.; A vida no Espírito: Rm 8,1-13 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, *Estudos Bíblicos*, ABIB, São Paulo, v. 37, n. 144, p. 341–355, 2021. Doi: http://dx.doi.org/10.54260/eb.v37i144.360

GONZAGA, W.; BELEM, D. F., *Análise Retórica de 2Pedro 3,14-16*. *Franciscanum* (Bogotá, Colômbia), n. 178, Vol. 64, 2022, p. 1-36, Doi: https://doi.org/10.21500/issn.0120-1468

GONZAGA, Waldecir; BELEM, Doaldo Ferreira, SANTOS, Antonio Marcos. Salmos 111-112: Os dois salmos gêmeos, acrósticos alfabéticos, à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, PUC--RS, Rev. *Pistis & Praxis*, Teol. Pastor., Curitiba, v. 14, n. 2, p. 562-597, maio/ago. 2022. eISSN: 2175-1838. Doi: http://doi.org/10.7213/2175-1838.14.002.AO02

GONZAGA, Waldecir; & ALMEIDA FILHO, Victor Silva, Uma leitura linguística e teológica de Mc 10,46-52: um itinerário de seguimento iluminado. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. xx, n. 1, p. 1-18, jan.-dez. 202x | e-42899. e-ISSN: 1980-6736 | ISSN-L: 0103-314X. Doi**:** https://doi.org/10.15448/0103-314X.2022.1.42899