

REVISTA CADERNOS DE SION

ANO 2024

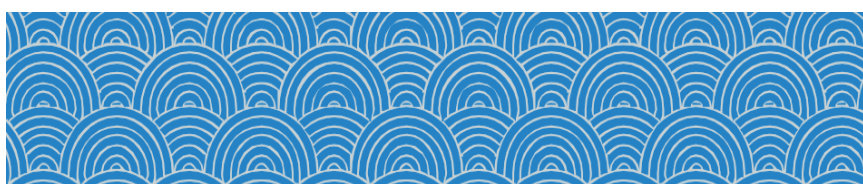
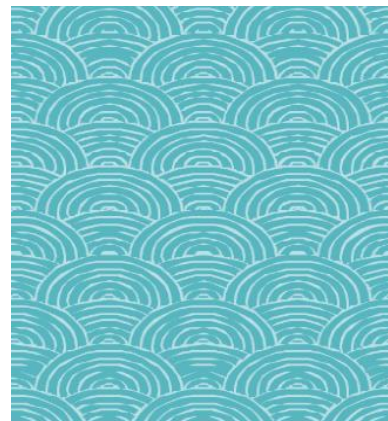
VOLUME 5

NÚMERO 2

ISSN 2763-7859 (online)

ISSN 2763-7816 (impresso)

Centro Cristão de Estudos Judaicos



REVISTA CADERNOS DE SION

ÓRGÃO OFICIAL CENTRO CRISTÃO DE ESTUDOS JUDAICOS

VOLUME 5, NÚMERO 2

ORGANIZADOR

Prof. Dr. Matthias Grenzer

EDITORES

Dr. Donizete Luiz Ribeiro

Dr. Jarbas Vargas Nascimento

CONSELHO EDITORIAL

Me. Elio Passeto (ISPS Ratisbonne)

Dr. Fernando Gross (CCDEJ)

Me. Joel Marcos Moreira (CCDEJ)

Me. Judson Vieira (PUC-SP/CCDEJ)

Me. Manoel Ferreira de Miranda Neto (CCDEJ)

Me. Marivan Soares Ramos (CCDEJ)

Me. Paulo Antônio Alves (CCDEJ)

Dr. Ruben Sternschein (CIP)

Dr. Saul Kirschbaum (CCDEJ)

Esp. Izandro Pereira da Silva (CCDEJ)

CONSELHO CIENTÍFICO

Dr. Boris A. Nef Ulloa (PUC-SP)

Dr. Donizete Luiz Ribeiro (CCDEJ – PUC-RIO)

Dr. Jarbas Vargas Nascimento (PUC-SP/CCDEJ)

Dr. Marc Rastoin (Centre Sèvres- Paris)

Dr. Moshe Orfali (Universidade Bar Ilan)

Dr. Olivier Rota (Université Catholique de Lille)

Dr. Rudney Soares de Souza (CCDEJ)

Dr. Thierry Vernet (Faculté Notre-Dame de Paris)

Dr. Waldecir Gonzaga (PUC-RIO)

Dr. Vladimir Lúcio Ramos (UniPaulistana/CCDEJ)

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	3
A TERRA CHEIA DAS PROPRIEDADES DO SENHOR: Uma leitura verde do Salmo 104	6
ESTRUTURA E ORGANIZAÇÃO DO LIVRO DOS SALMOS: UMA INTRODUÇÃO	27
O VERDADEIRO DONO DAS PALAVRAS	54
JUROU O SENHOR E NÃO SE ARREPENDERÁ, TU ÉS SACERDOTE PARA SEMPRE SEGUNDO A ORDEM DE MELQUISEDEQUE: uma abordagem à leitura messiânica de Sl 110,4 na Epístola aos Hebreus	76
LEITURAS E RELEITURAS DO SALMO 22 COMO LAMENTAÇÃO E AÇÃO DE GRAÇAS E SUA RECEPÇÃO NEOTESTAMENTÁRIA E RABÍNICA	106
OS SALMOS COMO LIVRO DE ORAÇÕES PARA JUDEUS E CRISTÃOS	114
A EXPRESSÃO “SETENTA VEZES SETE” NA ESCRITURA JUDAICO-CRISTÃ	131
O ARTIGO 4 ^o DA DECLARAÇÃO <i>NOSTRA AETATE</i> EM DIÁLOGO COM O LIVRO <i>LE JUDAÏSME</i> DE DOMINIQUE DE LA MAISONNEUVE	153
POR UMA ANÁLISE INTERPRETATIVA E SEMÂNTICA DO LIVRO DO GÊNESIS 3, 1-23	165
LA THÉOLOGIE NARRATIVE COMMUNE AU LIVRE DE L’EXODE ET À L’ÉVANGILE DE MATTHIEU	180
RESENHA	199

CADERNOS DE SION
VOLUME 5, NÚMERO 2

ORGANIZADOR
Prof. Dr. Matthias Grenzer

APRESENTAÇÃO

Caros leitores!

É com imensa alegria e satisfação que trazemos a público a **Revista Cadernos de Sion**, publicação semestral do Centro Cristão de Estudos Judaicos - CCDEJ, mantido pelo Instituto Theodoro Ratisbonne. Nesse número, compartilhamos um dossiê sobre os Salmos que fazem parte da Bíblia Hebraica e ocupam lugar de destaque entre as obras-primas da literatura mundial. Estudos e pesquisas, por meio de diferentes perspectivas e novas abordagens, buscam entender e aprofundar alguns salmos *per si* como “patrimônio judaico-cristão” e em relação a outros salmos no interior do Saltério. Lamentações e louvores fazem parte da memória de muitas pessoas. Jesus de Nazaré acolheu os salmos em sua reflexão, oração e ensino. Judeus e cristãos cantam e rezam com os salmos que, nascidos no contexto histórico-cultural do Israel bíblico, trazem consigo uma ampla e ímpar reflexão religioso-teológica.

Esta edição foi organizada pelo professor Dr. Matthias Grenzer e está composta por onze artigos de autoria de pesquisadores de diferentes formações e diferentes instituições brasileiras e estrangeiras, bem como uma Resenha produzida por um especialista em Teologia.

O primeiro artigo, intitulado *A terra cheia das propriedades do Senhor: uma leitura verde do Salmo 104* é de autoria de **Matthias Grenzer**. Nesse texto, o autor busca compreender o Salmo 104 como poema lírico que traz um amplo olhar para o céu, a terra, o mar e a complexidade da vida existente neles. Percebe-se nele um encantamento com os mais diversos seres: luminares, celestes, fenômenos climáticos, paisagens terrestres, recursos hidrográficos, vegetais e animais. O ser humano é contemplado no Salmo 104 como parte integrante desse mundo, criado pelo Deus de Israel, sem nenhuma superioridade e em relações de convivências harmoniosas e respeitadas.

Em seguida, o artigo, *Estrutura e organização do livro dos salmos: Uma introdução*, escrito por **Cleodon Amaral de Lima**, trata da origem dos salmos, sua finalidade e sua

classificação, destacando o pano de fundo, o *Sitz im Leben* que gerou os salmos e seu lugar no saltério.

Depois o artigo, *O verdadeiro dono das palavras: Uma análise sobre a simbologia do discurso, no Salmo 12*, produzido por **Jonas de Souza Netto** aborda o relato de um cenário de corrupção moral, onde os perversos se postam como “os donos das palavras” e assumem discursos mentirosos para atingir os “pobres” e “necessitados”. Nesta luta de poder injustiça, o autor analisa o problema da falsidade, em contextos de opressão e de ação divina, presentes no Salmo 12.

Na sequência, o quarto artigo, *Jurou o Senhor e não se arrependerá, tu és sacerdote para sempre segundo a ordem de Melquisedeque: uma abordagem à leitura messiânica de Sl 110,4 na Epístola aos Hebreus*, escrito por **Petterson Brey**, analisa a frase “não se arrependerá”, presente no v. 4 do Sl 110 e sublinha a certeza do juramento divino a respeito do sacerdócio eterno de Cristo em conexão com a figura de Melquisedeque. O autor propõe uma análise intertextual do Sl 110,4, adotando uma metodologia hermenêutica que considera o TM, seu gênero literário e suas peculiaridades.

No artigo intitulado, *Leituras e releituras do Salmo 22 como lamentação e ação de graças e sua recepção neotestamentária e rabínica*, escrito por **Donizete Luiz Ribeiro**, analisa o Salmo 22, *per se* e à luz do patrimônio comum da Igreja e de Israel. O artigo visa a esclarecer como judeus e cristãos leram e releem Salmo 22 como lamentação e ação de graças vividas pelo povo de Israel e plenamente assumidas por Jesus Cristo.

Elton da Silva Santana em, *Os salmos como livro de orações para judeus e cristãos*, contempla o Saltério como livro de oração no qual o orante busca um caminho de diálogo com o Senhor. Esta busca orante fundamental permanece atual tanto na Tradição judaica como na Igreja Católica.

A seção temática livre se abre com o artigo, *A expressão “setenta vezes sete” na Escritura judaico-cristã*, escrito por **Waldecir Gonzaga & Luan Ferreira do Nascimento**. Nele, os autores, considerando a Escritura como Palavra de Deus nas palavras humanas, analisam o uso da expressão “setenta vezes sete” nos textos de Gn 4,23-24 e Mt 18,21-22 para apresentar dois personagens diametralmente antagônicos: Lamec e Jesus. Entre vingança e perdão, o ser humano precisa, como Lamec e Jesus, escolher seu caminho de vida, na escuta e prática da Palavra.

Saul Kirschbaum e Maria Lúcia Guilherme, no artigo intitulado, analisam a *Declaração Nostra Aetate em diálogo com o livro Le Judaïsme de Dominique de La*

Maisonneuve. Neste texto os autores trazem considerações e reflexões sobre a importância do parágrafo 4 de *Nostra Aetate* e à luz do livro escrito por Dominique de La Maisonneuve, buscam mostrar como essa autora, religiosa de *Notre-Dame de Sion*, compreende e apresenta o novo olhar da Igreja sobre o povo judeu, enraizado na dita Declaração *Nostra Aetate*.

Depois, o artigo *Por uma análise interpretativa e semântica do livro do Gênesis 3,1-23* é de autoria de **Marco Antônio Palermo**, que faz uma leitura semântica da narrativa da desobediência de Adão e Eva por meio de seus aspectos estruturais.

O artigo, *La théologie narrative commune au livre de l'Exode et à l'évangile de Matthieu* foi escrito por **Michel Sakr**. Nesse texto, o autor aborda os diversos assuntos comuns ao livro do Êxodo e ao evangelho de Mateus e termina apresentando os seguintes temas teológicos subjacentes aos dois livros: o Deus Emanuel presente no meio do seu povo, a providência divina, o povo e a Igreja, e o respeito à Lei da justiça. Estes temas teológicos comuns aos dois livros ajudam o ouvinte-leitor a compreender as raízes do seu agir moral no mundo hodierno.

Na seção resenha, **Victor Antônio Valdo** apresenta a obra *Deus, um homem, uma mulher, uma serpente*, um livro singular, escrito pelo Rabino Philippe Haddad, que nos conduzirá de maneira *sui generis* ao longo da leitura literal e rabínica dos três primeiros capítulos do livro *Bereshit*-Gênesis.

Nossos agradecimentos aos autores, aos colaboradores e às equipes técnica e científica pelo esforço para a finalização dessa edição da **Revista Cadernos de Sion**.

Excelente leitura.

Prof. Dr. Pe. Donizete Luiz Ribeiro

Prof. Dr. Jarbas Vargas Nascimento

Editores

A TERRA CHEIA DAS PROPRIEDADES DO SENHOR:

Uma leitura verde do Salmo 104

Matthias GRENZER é Doutor em Teologia pela Faculdade de Filosofia e Teologia St. Georgen em Frankfurt, Alemanha, e Mestre em História pela PUC-SP. Leciona na Faculdade de Teologia da PUC-SP e lidera o Grupo de Pesquisa TIAT (Tradução e Interpretação do Antigo Testamento).*

Resumo

O Salmo 104, em forma de poema lírico, traz um amplo olhar para o céu, a terra e o mar. Percebe-se um maravilhamento com os mais diversos seres: luminares celestes, fenômenos climáticos, paisagens terrestres, recursos hidrográficos, vegetais e animais. O ser humano, por sua vez, é contemplado como parte integrante desse mundo, estando em meio a tudo que o Senhor, Deus de Israel, criou. Não goza de nenhum tipo de superioridade em relação aos seres não humanos, mas tem a tarefa de compreender estes últimos, a fim de prevalecerem convivências harmoniosas e respeitadas. O presente estudo, de um modo específico, visa ao entendimento mais exato do que o Salmo 104 traz de reflexão sobre a complexidade da vida existente neste mundo.

Palavras-chave: Salmos. Eco poeticidades. Leitura verde.

Abstract

Psalm 104, in the form of a lyrical poem, takes a broad look at the sky, the earth and the sea. There seems to be a sense of wonder at the most diverse beings: celestial luminaries, climatic phenomena, terrestrial landscapes, hydrographic resources, plants and animals. The human being, in turn, is contemplated as an integral part of this world, that is, amid everything that the Lord, God of Israel, has created. Man or woman does not have any kind of superiority over non-human beings, but rather the task of understanding the latter, so that harmonious and respectful coexistence can prevail. This study specifically aims to understand more precisely what Psalm 104 says about the complexity of life in this world.

Keywords: Psalms. Poetic Ecology. Green reading.

* E-mail: mgrenzer@pucsp.br. No âmbito de um Projeto de *Iniciação Científica*, intitulado “Leitura verde do Salmo 104”, cinco graduandos do Curso de Bacharelado em Teologia da PUC-SP colaboraram com o presente estudo: Danilo Barreto Lopes, Ricardo Corrêa de Souza, Kleyton Gustavo de Rezende, Vladimir da Fonseca Junior e Fernando Oliveira do Nascimento.

Introdução

O Salmo 104 talvez seja “o maior hino à glória da criação na Bíblia Hebraica” (ALTER, 2018, p. 51). Originalmente escrito em hebraico, o poema lírico contempla, de um modo abrangente, o céu, a terra e o mar. Com isso, reflete sobre fenômenos climáticos, paisagens terrestres, recursos hidrográficos, vegetais, animais e, inclusive, alimento.

O processo de ler os milenares textos bíblicos com maior atenção às questões ambientais pode ser tematicamente rotulado de *leitura verde*. Do ponto de vista literário, trata-se de *ecopoeticidades*, uma vez que o olhar para a natureza ocorre, sobretudo, nos moldes de narrativas, formulações jurídicas e poemas líricos. Além disso, ao levar em consideração que o olhar para a natureza resulta numa reflexão sobre Deus, os raciocínios, então, tornam-se *ecoteológicos* e/ou *teologia da criação*. Todavia, no caso dos Salmos, verifica-se que os poemas em questão, “de fato, fornecem um ponto de entrada hermenêutica que convida os leitores a lerem os textos bíblicos em consórcio com a criação, e não sobre e contra a criação” (BROWN, 2022, p. 167). Enfim, as dimensões ambientais, humanas e divinas se misturam nessas milenares orações poéticas.

A organização interna da presente pesquisa nasce da intenção de investigar, de forma pormenorizada, os espaços e fenômenos ambientais diretamente mencionados no Salmo 104. Trata-se do “espaço imaginado”, isto é, da “descrição desse espaço em um nível emotivo” (DECLAISSÉ-WALFORD, 2023, p. 6), e não necessariamente da realidade experimentada por quem compôs essas linhas e/ou por seus ouvintes-leitores, sendo que ambos somente podem ser conhecidos de forma hipotética. Todavia, o poema em questão convida os seus ouvintes-leitores, pertencentes aos mais diversos contextos histórico-culturais, a acolherem, de forma favorável e empática, os espaços e lugares visitados, com todos os seres a estes pertencentes. Assim, após (1) uma tradução própria do texto bíblico originalmente composto em hebraico, os itens a serem focados serão (2) os céus e os fenômenos celestes, (3) a terra e os recursos hidrográficos, (4) os animais, (5) os vegetais e (6) o mar.

O poema bíblico

A seguinte tradução do Salmo 104 insiste nos princípios da literalidade e da literariedade. Isto é, na medida do possível, procura-se transpor para a língua portuguesa o que o texto hebraico guarda de beleza e força poéticas. Embora as seções ou unidades literárias do poema nasçam, sobretudo, das temáticas nelas acolhidas, ocorrendo, conseqüentemente, “a condução do pensamento relacionada ao conteúdo” (JANOWSKI,

2022, p. 130), o emprego de diversos elementos estilísticos – paralelismos, estruturas concêntricas, direção do discurso, flexão dos verbos etc. – ajuda a estruturar o texto formado por trinta e cinco versículos. Seja mencionado ainda que, de acordo com a tradição católica indicada na Instrução *Liturgiam authenticam* (n. 41), o nome de Deus, isto é, o *tetragrama*, é apresentado como “SENHOR (יהוה)” (v. 1^{2x}.16.24.31^{2x}.33.34.35).

(1) Ó minha alma, bendize o SENHOR!

SENHOR, meu Deus, ficaste muito grande:
de majestade e esplendor te vestiste.

(2) Como em um manto, envolve-se em luz.

Estende os céus como uma lona.

(3) Constrói suas salas superiores nas águas.
Transforma as nuvens em sua carruagem,
anda sobre as asas do vento.

(4) Faz dos ventos seus mensageiros
e, do fogo chamejante, seus ministros.

(5) Fundou a terra sobre as bases dela:
jamais vacilará.

(6) O oceano primevo a cobriu como uma veste,
as águas detinham-se acima dos montes.

(7) Fugiam por causa de tua repreensão:
ao som de teu trovão, atropelavam-se.

(8) Subiam os montes, desciam para os vales,
rumo ao lugar que lhes fundaras.

(9) Impuseste um limite: não o ultrapassam,
não voltam a cobrir a terra.

(10) É quem faz jorrar mananciais nas torrentes de água,
que correm entre os montes.

(11) Dão de beber a todos os animais do campo:
asnos selvagens matam sua sede.

(12) Acima deles moram as aves dos céus:
por entre as ramagens soltam a voz.

(13) É quem faz beberem os montes de suas salas superiores:
a terra se sacia do fruto de tuas obras.

(14) Faz brotar capim para o quadrúpede
e as plantas para o cultivo do ser humano,
para fazer sair da terra o alimento:

(15) o vinho, que alegra o coração do ser mortal,
o azeite, para fazer as faces brilharem,
e o pão, que fortalece o coração do ser mortal.

(16) As árvores do SENHOR se saciam,
os cedros do Líbano, que plantou,

(17) sendo que ali os pássaros se aninham,

a cegonha, que tem os ciprestes como sua casa.

(18) Montes altos são para as cabras-monteses,
rochas são abrigo para os texugos.

(19) Fez a lua para as festividades:
o sol conhece seu poente.

(20) Dispões trevas, e há noite:
nela se move todo animal do bosque.

(21) Os leões jovens rugem por uma presa
e por procurarem em Deus sua comida.

(22) Quando o sol brilha, recolhem-se
e, em seus covis, reclinam-se.

(23) Então o ser humano sai para seu afazer
e para seu serviço, até a tarde.

(24) Ó SENHOR, como se multiplicam tuas obras:
fizeste-as todas com sabedoria.
A terra ficou cheia de tuas propriedades.

(25) Eis o mar, grande e espaçoso em extensão,
onde há réptil sem número,
animais pequenos com os grandes!

(26) Ali navegam navios:
há o Leviatã, que formaste
para brincar com ele.

(27) Todos eles esperam de ti,
para lhes dar sua comida a seu tempo.

(28) Dás para eles e recolhem:
abres tua mão, e saciam-se de bens.

(29) Caso escondas tua face, ficam apavorados:
caso recolhas seu sopro,
falecem e voltam a seu pó.

(30) Caso entregues teu sopro, são criados,
e renovas a face do solo.

(31) A glória do SENHOR seja para sempre!
O SENHOR se alegra com suas obras.

(32) É quem contempla a terra, para que esta estremeça:
toca em montes, para que fumeguem.

(33) Vou cantar ao SENHOR em minha vida:
quero salmodiar a meu Deus enquanto eu existir.

(34) Que minha meditação lhe agrade!
Quanto a mim, alegro-me no SENHOR.

(35) Que os pecadores se acabem na terra!
E os perversos: que eles não mais existam!
Ó minha alma, bendize o SENHOR!

Aleluia!

Céus e fenômenos celestes

Em dois momentos, o Salmo 104 apresenta a palavra “céus (שָׁמַיִם)” (vv. 2.12), substantivo que, na língua hebraica, é flexionado no plural. Como “fenômeno semântico”, esse número alude à “expansão espacial” do lugar, imaginando-se, no entanto, um “único céu, e não uma multiplicidade de céus” (BARTELMUS, 2015, p. 205). A presente pesquisa concentra-se na pergunta sobre como o poema em questão enxerga esse espaço, inclusive as conotações teológicas dele.

No livro dos Salmos, comumente, contemplam-se os “céus acima da terra (עַל-הָאָרֶץ)” (Sl 103,11) como “obra (מַעֲשֵׂה)” de Deus (Sl 8,4; 33,6; 96,5; 102,26; 115,15; 121,2; 124,8; 134,3; 136,5; 146,6). Visa-se ao “SENHOR” como quem, também, “fez tudo” o que existe “nos céus” (Sl 135,6). Dessa forma, com os seus “dias” intermináveis (Sl 89,30), “os céus de outrora (שָׁמַיִם קְדָמָה)” (Sl 68,34) pertencem a este último (Sl 89,12). São “céus para” ou “do SENHOR” (Sl 115,16), e este é “o Deus dos céus (אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם)” (Sl 136,26).

O Salmo 104 investe nessa compreensão com a imagem de o “SENHOR” (v. 1b) “estender os céus como uma lona (יָרִיעָה)” (v. 2). Esta última traz à memória ora “as lonas” do santuário móvel pertencente à dinâmica exodal (Ex 26,1-13; 36,8-17; Nm 4,25; 2Sm 7,2; 1Cr 17,1), ora as “lonas” nobres do rei Salomão (Ct 1,5) ou as “lonas” que servem como morada ao povo (Is 54,2; Jr 4,20; 10,20; 49,29; Hab 3,7). Todavia, no Salmo 104, após a descrição da “sublimidade do deus real” como quem se encontra “envolto numa vestimenta luminosa” (vv. 1b-2a), visa-se, nos vv. 2b-4b, à “atuação” do Senhor “no espaço celeste” (JANOWSKI, 2022, p. 130). Gera-se a ideia de céus estendíveis e de Deus como “quem estende (נוֹטֵה)” (v. 2b; Sl 18,10; 144,5) esse espaço, conferindo-lhe as suas dimensões imensas.¹

Além disso, o Salmo 104 insiste na percepção de que os céus são uma realidade estruturada. Acolhe-se a compreensão vertical do mundo, com os “céus (שָׁמַיִם)” (vv. 2.12) como “ponto final mais elevado do eixo espacial vertical” (BERLEJUNG, 2016, p. 268). Ou seja, tendo os “montes (הַרִיִם)” (v. 10) como referência, os “céus” (v. 12a) localizam-se “acima

¹ O v. 2a é um verso de passagem, aparentemente com uma função dupla. De um lado, termina o pensamento desenvolvido no v. 1b-c. No caso, os verbos “vestir-se (לְבַשׁ)” (v. 1c) e “envolver-se (עָטָה)” (v. 2a), assim como os substantivos “majestade (הוֹד)” (v. 1c), “esplendor (הֵדָד)” e “luz (אֹר)” (v. 2a), geram paralelismos. Do outro, o v. 2a inicia a reflexão presente nos vv. 2b-4b. Após os verbos flexionados na conjugação de sufixos, com aspecto temporal do passado – “ficaste grande (גָּדַלְתָּ)” (v. 1b) e “vestiste-te (לְבַשְׁתָּ)” (v. 1c) –, começa, no v. 2a, a série dos verbos flexionados como participípios ativos, traduzidos no tempo presente: “envolve-se (עָטָה)” (v. 2a), “estende (נוֹטֵה)” (v. 2b), “constrói (בָּנֶה)” (v. 3a), “transforma (שָׁם)” (v. 3b), “anda (מְהַלֵּךְ)” (v. 3c) e “faz (עָשָׂה)” (v. 4a). Nasce, assim, a impressão de que, em relação aos céus, existe uma “constante presença da atividade cósmica de Deus” (ALTER, 2018, p. 51).

deles (עֲלֵיָהֶם) (v. 12). E é ali, isto é, nos “céus” (v. 2b) – e não na terra –, que se inicia a atividade criadora de Deus. Ou seja, após “estender os céus como uma lona” (v. 2b), em cima desta última se encontram as “salas superiores (עֲלִיּוֹת) construídas nas águas (בַּמַּיִם)” (v. 3a) e, embaixo dela, as “nuvens (עַבִּיִם)” (v. 3b), o(s) “vento(s) (רוּחַ e רוּחוֹת)” (v. 3c.4a) e o “fogo lampejante (אֵשׁ לֹהֵט)” (v. 4b), quer dizer, os relâmpagos (cf. essa compreensão das camadas celestes em JANOWSKI, 2022, p. 131).² Com isso, subentende-se também que as diversas realidades atmosféricas, como fenômenos celestes, pertencem a Deus. Mais ainda, elas são contempladas, inclusive, como insígnias da realeza do Senhor. Nesse sentido, “os céus como lona” (v. 2b) e as “salas superiores” (v. 2b) indicam o “palácio” de Deus; “nuvens” (v. 3b) e “asas do vento” (v. 3c), por sua vez, tornam-se “a carruagem do Senhor”; e, por fim, os “ventos” como “mensageiros” (v. 4a) e “o fogo chamejante” como “ministros” (v. 4b) compõem a “corte celeste” do Senhor (KRÜGER, 1997, p. 96).

O olhar para as condições meteorológicas e, com isso, para os céus, de fato, mais vezes faz parte da meditação de quem reza nos Salmos. Para descrever e/ou distinguir os aglomerados de gotas diminutas no ar, usam-se diversos vocábulos: “nuvem (עַב) (Sl 18,12.13; 77,18; 104,3; 148,7), “nuvem espessa (עֲנָן)” (Sl 78,14; 97,2; 99,7; 105,39), “nuvem densa (עֲרֶפֶל)” (Sl 18,10; 97,2), “nuvem fina (קָהָק)” (Sl 18,12; 36,6; 57,11; 68,35; 77,18; 78,23; 89,7.38; 108,5) e “vapor (נֶפֶשׁ)” (Sl 135,7). Com isso, observa-se também o “aguaceiro trevoso (הַשְּׁכֵת־מַיִם)” (Sl 18,12), o “avanço das nuvens” (Sl 18,13), o “céu coberto” (Sl 147,8), o “preparo para a chuva” (Sl 147,8) no sentido de “os céus se abrirem” (Sl 78,23) ou “gotejarem” (Sl 68,9), o “derramamento da água” (Sl 77,18) e, inclusive, “a subida dos vapores da terra” (Sl 135,7). Outros fenômenos atmosféricos se juntam às nuvens nos Salmos: o “vento (רוּחַ)” (vv. 3c.4a; Sl 1,4; 11,6; 18,11.16.43; 33,6; 35,5; 48,8; 55,9; 83,14; 103,16; 107,25; 135,7; 147,18; 148,8), o “vento leste (קָדִיִם)” (Sl 48,8; 78,26) e/ou o “vento tempestuoso (סַעַר ou סַעֲרָה)” (Sl 55,9; 107,25; 148,8), os “relâmpagos (בְּרָקִים)” (Sl 18,15; 77,19; 97,4; 135,7; 144,6), descritos também como “fogo (אֵשׁ)” (v. 4b; Sl 11,6; 18,13.14; 29,7; 105,32; 148,8), e o “trovão (רָעַם)” (v. 7b; Sl 77,19; 81,8). Finalmente, há os diversos

² A “lona estendida” (v. 2b) talvez corresponda ao “firmamento (רַקִּיעַ)” (Gn 1,6.73x; Ez 1,22.23.25.26; 10,1; Sl 19,2; 150,1; Dn 12,3) não mencionado no Salmo 104, isto é, à “abóbada celeste (רַקִּיעַ שְׁמַיִם)” (Gn 1,8.14.15.17.20) compreendida como algo sólido, onde circulam o “sol (vv. 19b.22a)” (שֶׁשׁ) e a “lua (יָרֵחַ)” (v. 19a). Trata-se dos astros que oferecem sua luz à terra. Não obstante, em vez de vincular a luz, de forma expressa, aos luzeiros celestes, o Salmo 104 destaca o Senhor, Deus de Israel, como fonte da claridade. Afinal, “envolto em luz (אֹרֶךְ)” (v. 2a), este “estende os céus como uma lona” (v. 2b). Ocorre, assim, uma dinâmica semelhante ao que se observa na primeira narrativa bíblica: a criação da “luz” (Gn 1,3-5), surpreendentemente, antecede a criação do “sol” e da “lua” (Gn 1,14-19), por mais que se saiba que esses astros têm a tarefa de “iluminar a terra” (Gn 1,17).

tipos de precipitação em forma de “chuva (מָטָר)” (Sl 72,6; 135,7; 147,8), “chuvarada (גֶּשֶׁם)” (Sl 68,10; 105,32), “garças (רִבְבִיּוֹת)” (Sl 65,11; 72,6), “chuveiro (יָרֵד)” (Sl 72,6), “granizo (בָּרָד)” (Sl 18,13.14; 78,47.48; 105,32; 148,8), “neve (שֶׁלֶג)” (Sl 51,9; 147,16; 148,8), “neblina (קִיטוֹר)” (Sl 148,8), “orvalho (טל)” (Sl 110,3; 133,3) e “geada (כֶּפֶז)” (Sl 147,16).

Esses fenômenos celestes, por sua vez, tornam-se “palavra” (Sl 147,18) e/ou comunicação de Deus para quem reza nos Salmos. No caso do Salmo 104, “dos ventos”, o Senhor “faz seus mensageiros e, do fogo chamejante, seus ministros” (v. 4a-b). Além disso, Deus se move com as “nuvens” (v. 3b) e “sobre as asas do vento” (v. 3c). Isso corresponde ao fato de que, no livro dos Salmos, comumente, os céus são pensados como habitados por Deus, no sentido de o Senhor neles “estar” (Sl 115,3), “sentar-se” (Sl 2,4; 123,1) e “cavalgar” (Sl 68,34). Ou seja, é ali que se encontra seu “trono (כִּסֵּא)” (Sl 11,4; 103,19), sua “lealdade (חֶסֶד)” (Sl 36,6; 57,11; 108,5) e “sua palavra” (Sl 119,89). Não obstante, os céus não estabelecem limites para Deus, mas sua “majestade (הוֹד)” e “glória (כְּבוֹד)” ultrapassam o espaço em questão, encontrando-se, inclusive, “acima dos céus (עַל-הַשָּׁמַיִם)” (Sl 8,2; 113,4; 148,13), justamente porque Deus pode “elevar-se sobre os céus (עַל-הַשָּׁמַיִם)” (Sl 57,6.12; 108,6).

Como altíssimo, por sua vez, o Senhor é pensado como quem, a partir de sua posição privilegiada, “contempla”, “vê” e/ou “olha para” os “céus”, a “terra” e, com isso, todos “os filhos do ser humano” (Sl 14,2; 33,13; 53,3; 80,15; 102,20. 113,6). Com isso, “dos céus de sua santidade”, ou seja, de seu “santuário celeste”, Deus também “responde” (Sl 20,7), “conclamando os céus para sentenciar seu povo” (Sl 50,4; 76,9). Afinal, tendo estabelecido sua “fidelidade (אֱמִינָה) nos céus” (Sl 89,3) e, com estes, “anunciando sua justiça (צְדָקָה)” (Sl 50,6; 85,12; 97,6), Deus se propõe a “salvar (ישַׁע)” do alto, no sentido de “enviar” sua ajuda “dos céus” (Sl 57,4). Além disso, Deus é contemplado como quem pode “inclinor os céus e descer” deles (Sl 18,10; 144,5). Eis a esperança cultivada pelo orante aflito e injustiçado nos Salmos: que haja alguém “a seu favor nos céus” (Sl 73,25).

Portanto, céus e fenômenos celestes, amplamente, ganham conotações teológicas. Deus reside neles e comunica-se a partir deles. Ou, com outras palavras, são o lugar onde o Senhor “troveja” (Sl 18,14) e que Deus “cobre com nuvens” (Sl 147,8). Mais ainda, por consequência e/ou como resposta à salvação experimentada, junto a todos os demais seres criados por Deus, “os céus narram a glória de Deus (כְּבוֹד-אֵל)” (Sl 19,2), “louvam” a Deus (Sl 69,35; 148,1.4) e “agradecem o milagre do SENHOR” (Sl 89,6). Inclusive “as águas, que estão acima dos céus”, juntam-se a esse louvor (Sl 148,4). Ou seja, “os céus se alegram” com a realza do Senhor (Sl 96,11).

Ora, no que se refere ao Salmo 104, o poema descreve os diversos espaços da criação. Assim, inicialmente, o orante “trata tudo de uma só vez no céu (vv. 2-4)” – a “luz” (v. 2a), o firmamento como “lona” (v. 2b), as “águas nas salas superiores” (v. 3a), as “nuvens” (v. 3b), o(s) vento(s) (v. 3c.4a) e o “fogo chamejante” (v. 4b) –, para, em seguida, tratar “tudo na terra (vv. 5-23) e, finalmente, tudo no mar (vv. 25-26)” (BERLIN, 2005, p. 76). O segundo espaço, meditado de forma bem mais extensa no Salmo 104, será estudado nos próximos três subitens.

Terra e recursos hidrográficos

O vocábulo “terra (אֶרֶץ)” (vv. 5a.9b.13b.14c.24c.32a.35a), que indica a casa comum da humanidade e dos seres não humanos, recebe sete menções no Salmo 104. Esse número e seus múltiplos, comumente, são usados como elemento estilístico, trazendo consigo as conotações de completude, inteireza e/ou perfeição por lembrarem o ritmo semanal, com os sete dias (Gn 1,1–2,4a). Dessa forma, já a configuração poética da oração aqui estudada confirma o quanto os Salmos se preocupam com a terra. Ao total, são cento e noventa presenças do vocábulo na obra literária visada, enquanto os “céus (שָׁמַיִם)” (vv. 2b.12a) são mencionados setenta e quatro vezes. Todavia, assim como os céus, também a terra leva o orante bíblico a pensar em Deus.

Inicialmente, o Salmo 104 contempla as origens do planeta em questão (vv. 4-9).³ Tudo começa com a imagem de “a terra” encontrar-se “fundada sobre as bases dela” (v. 5a), a fim de que ela “jamais vacile” (v. 5b), possuindo, portanto, uma estabilidade perene. Não se fala em “colunas (עֲמֻדִים)” (Sl 75,4) ou “fundamentos da terra (מוֹסְדֵי אֶרֶץ)” (Sl 18,8; 82,5), mas nas “bases” ou “suportes dela (מְכוֹנֵיהָ)” (v. 5a). Estes últimos lembram a “base (מְכוֹן) da moradia” (Sl 33,14) e/ou “do trono” celeste de Deus, a qual consiste em “justiça e direito” (Sl 89,15; 97,2). Todavia, no que se refere à materialidade da criação, a *Bíblia Hebraica* não visa, de forma pormenorizada, ao “problema de como a terra habitada pode manter-se sobre as águas do caos” (KEEL, 1996, p. 33), sendo que estas últimas, em princípio, corresponderiam às águas subterrâneas no “mundo inferior (שְׁאוֹל)” (Sl 6,6; 9,18; 16,10; 18,6; 30,4; 31,18; 49,15^{2x}.16; 55,16; 86,13; 88,4; 89,49; 116,3; 139,8; 141,7), formando assim, com outras águas, o “oceano primevo” ou o “abismo (תְּהוֹם)” (v. 6a). Para o Salmo 104, é importante

³ Os vv. 5-9 formam uma estrofe. No início dela, a flexão do verbo na conjugação dos sufixos – “fundou (יָסַד)” (v. 5a) – traz uma mudança marcante. Inicia-se com isso um olhar para ações e realidades pertencentes ao passado. No mais, as duas presenças do vocábulo “terra”, no início e no final da unidade literária (vv. 5a.9b), geram uma moldura em torno da estrofe.

destacar o ato fundacional do Senhor Deus: “a terra” (v. 5a) “não vacila” (v. 5b) porque ele a “fundou (יָסַד)” (v. 5a) “sobre mares”, no sentido de “firmá-la sobre correntezas” (Sl 24,2; 78,69; 89,12; 102,26).

No entanto, em vez de imaginar as águas debaixo do astro habitado pela humanidade e pelos seres não humanos, de forma abrangente, o Salmo 104 se propõe a contemplar as águas sobre a terra. Assim, inicialmente, ao pensar nas origens desse planeta, o poema concebe a ideia de volumosas “águas (מַיִם)” terem se detido”, inclusive, “acima dos montes” (v. 6b), isto é, “um oceano primevo (תְּהוֹמוֹת) ter coberto” a terra inteira “como uma veste” (v. 6a). Visando à profundidade dessas águas originárias, o espaço em questão, doze vezes mencionado nos Salmos, também é compreendido como “abismo (תְּהוֹמוֹת)” (v. 6a; Sl 33,7; 36,7; 42,8^{2x}; 71,20; 77,17; 78,15; 106,9; 107,26; 135,6; 148,7). Não obstante, ao essas águas primevas, “atropelando-se”, “fugirem (נוֹס)” (v. 7b; Sl 114,3.5) – e isso justamente por causa da “repreensão (גְּעָרָה)” divina (v. 7a) que emprega “o som” ou o “barulho (קוֹל) do trovão (רַעַם)” (v. 7b; Sl 77,19; 81,8) –, “montes (הַרִיִּים)” e “vales (בְּקָעוֹת)” (v. 8a) aparecem. Parece ser impossível comprovar que o poema bíblico recorde aqui “um evento tectônico ou uma série de eventos”, pensando, em relação à terra, num “deslocamento crustal em larga escala” e, com isso, na “orogênese” (BARRICK, 2018, p. 101). Não obstante, surgem os diversos espaços maiores. Assim como Salmo 135,6, o Salmo 104 tem em mente os quatro âmbitos “feitos pelo SENHOR”: os “céus (שָׁמַיִם)” (vv. 2b.12a), a “terra (אֶרֶץ)” (vv. 5a.9b.13b.14c.24c.32a.35a), os “mares (יַמִּים)” (v. 25a; cf. os estudos abaixo) e os “oceanos primevos” ou os “abismos (תְּהוֹמוֹת)” (v. 6a).

Cabe “uma natureza dupla à água: de um lado, “não há vida sem ela”; do outro, “ela pode destruir toda vida” (KEEL, 1996, p. 40). Nesse sentido, em vista da segunda possibilidade, o Salmo 104, primeiramente, medita a separação entre a “água” e a “parte seca” da terra (Gn 1,9-10). É importante que “as águas” (v. 6b) “não ultrapassem” determinados “limites” (v. 9a), “cobrindo a terra” (v. 9b). Nos tempos atuais, observando-se a subida do nível do mar e/ou as enchentes catastróficas, o fenômeno da terra submersa na água, em diversos lugares no mundo, é experimentada de forma dramática. Quem reza no Salmo 104, por sua vez, põe sua fé no “soberano que, por meio de uma ordem poderosa, dirige a água aos reservatórios dela” (ROSS, 2016, p. 250).

Em seguida, o Salmo 104 acolhe a preocupação contrária: a disponibilidade dos recursos hidrográficos para os seres vivos na terra. Em vista disso, encanta-se com “os mananciais (מַעְיָנִים) nas torrentes (נַחֲלִים)” (v. 10a), “que correm entre os montes” (v. 10b). Embora a palavra “água” (v. 6b), neste momento, não apareça diretamente no poema, ela é

subentendida. É ela que permite “beber (שָׁקָה)” (v. 11a) e “matar (שָׁבַר) a sede (צָמָא)” (v. 11b). Todavia, visa-se a minas e/ou nascentes de água que dão origem a cursos de água cada vez mais volumosos. Comumente, o líquido precioso, acumulado no aquífero ou lençol freático, isto é, numa bacia de água debaixo do solo, chega, em algum lugar, à superfície da terra e, agora, de uma região mais elevada em direção a territórios mais baixos, começa a fluir da nascente até a foz.

O orante no Salmo 104, de certo, sabe da importância da água para toda a vida. Um sinal disso é que, logo após ter contemplado os “mananciais”, as “torrentes” e o “fluxo” das águas “entre os montes” (v. 10), ele se dedica à descrição ampla de fauna e flora (cf. o estudo dos animais e dos vegetais a seguir). Marcante também é um paralelismo que, dificilmente, tem como ser mantido na tradução do Salmo 104 para o português. Quem escuta ou lê o poema em hebraico, pois, ora contempla Deus como quem “faz jorrar”, isto é, “entrega (שָׁלַח) mananciais” (v. 10a), ora como quem “entrega (שָׁלַח) seu sopro (רוּחַ)” (v. 30a).⁴ Ou seja, água e ar, dois elementos abióticos imprescindíveis para a existência dos seres vivos, são compreendidos como dádivas do criador divino.

Além disso, a reflexão sobre a terra ganha ainda outros rumos no Salmo 104. O poema convida a olhar para diversos espaços, lugares e/ou paisagens. Nesse sentido, ocorrem seis referências aos “montes (הַרִים)” (vv. 6b.8a.10b.13a.18a.32b).⁵ Ora estes últimos são descritos como “altos (גְּבוּהִים)” (v. 18a), no sentido de haver “cimos (גְּבֻנִיִּים)” (Sl 68,16-17) ou “topos (תּוֹעֲפּוֹת)” (Sl 95,4), e não somente “colinas (גְּבֻעוֹת)” (Sl 65,13; 72,3; 114,4.6; 148,9). Ora se observa como chove na região montanhosa, afirmando-se que é Deus “quem faz os montes beberem de suas salas superiores” (v. 13a). Dessa forma, as águas “descem para os vales” (v. 8a), fazendo “as torrentes correrem entre os montes” (v. 10). Ademais, “os montes” (v. 18) também se tornam um *habitat* e/ou bioma específico. As “rochas (סֻלְעִים)” ali encontradas oferecem “abrigo (מְחֻסָּה)” a animais específicos como ao “texugo” (v. 18b), mas também, de forma genérica, aos “animais” e ao “gado”, às “aves” e/ou aos “pássaros” que ali vivem, pastam (v. 12a; Sl 11,1; 50,10-11) e, inclusive, se tornam uma “presa” (Sl 76,5). Além disso, existe uma vegetação própria nas regiões mais altas. Com isso, entram em cena o

⁴ No caso, a mesma raiz verbal (שָׁלַח) é flexionada duas vezes no grau do *Piel*, ora como participio ativo no singular masculino – “quem entrega/faz jorrar (הַמְשַׁלֵּחַ)” (v. 10a), ora na conjugação dos prefixos, segunda pessoa singular masculino – “caso entregues (תִּשְׁלַח)” (v. 30a). Nos dois casos, o Senhor, isto é, Deus é o sujeito oculto.

⁵ Somente no livro dos Salmos, o vocábulo “monte (הַר)” aparece cinquenta e três vezes: Sl 2,6; 3,5; 11,1; 15,1; 18,8; 24,3; 30,8; 36,7; 42,7; 43,3; 46,3.4; 48,2.3.12; 50,10.11; 65,7; 68,16^{4x}.17^{2x}; 72,3.16; 74,2; 76,5; 78,54.68; 80,11; 83,15; 87,1; 90,2; 95,4; 97,5; 98,8; 99,9; 104,6.8.10.13.18.32; 114,4.6; 121,1; 125,1.2; 133,3; 144,5; 147,8; 148,9.

“bosque (יַעַר)” (v. 20b; Sl 50,10; 80,14; 83,15; 96,12) ou determinadas “árvores” como os “cedros do Líbano” (v. 16; Sl 80,11), mas também os “cereais” (Sl 72,16) e o “capim” (Sl 147,8). Por fim, o Salmo 104 ainda visa aos “montes que fumegam” (v. 32b; Sl 144,5). De fato, quando, “em sua sublimidade, montes se agitam” e “se movem”, “vacilam”, “trepitam” e/ou “saltam” (Sl 18,8; 46,3.4; 114,4.6), quando “uma chama os consome” (Sl 83,15) ou eles “se derretem como a cera” (Sl 97,5), a natureza, de forma impressionante, manifesta sua força, capaz de ameaçar o ser humano em sua sobrevivência. Quer dizer, “toda a criação revela o poder e a glória de Deus; no entanto, da forma mais majestosa, os terremotos e as erupções de vulcões resultam do toque dele” (ROSS, 2016, p. 253). Afinal, para os orantes nos Salmos, os montes são “os montes de Deus (הַרְרֵי־אֵל)” (Sl 36,7), também no sentido de eles os “firmar” (Sl 65,7).

Formando um contraste com relação aos montes, o Salmo 104 também olha para os “vales (בְּקָעוֹת)” (v. 8a). “A terra a ser possuída” pelo povo de Deus, pois é “uma terra de montes e vales” (Dt 11,11), ou seja, “terra boa, terra de torrentes de água, de fontes e lençóis subterrâneos que jorram nos vales e na montanha” (Dt 8,7). Aliás, com as diversas partes da terra, classificadas de acordo com suas alturas, ganham atenção no Salmo 104 o “campo” e/ou a “campina” (שָׂדֵה ou שְׂדֵה), isto é, as terras cultivadas pelo ser humano ou, simplesmente, os prados com a formação herbácea e os “animais” que hospedam (v. 11a; Sl 8,8; 50,11; 80,14; 96,12; 103,15; 107,37), assim como “a face” ou “a superfície do solo (אֶדְמָה)” (v. 30b; Sl 49,12; 83,11; 105,35; 137,4; 146,4).

Animais

Em diversos momentos, o Salmo 104 traz a fauna ao encontro de seus ouvintes-leitores. De um lado, o poema, com o vocabulário nele empregado, refere-se a grupos de animais. Nesse sentido, observam-se as menções do “animal (חַיָּה) do campo (שָׂדֵה)” (v. 11a), do “animal (חַיָּה) do bosque (יַעַר)” (v. 20b; Sl 50,10) e dos “animais (חַיִּוִּת)” do “mar (יָם)”, “pequenos (קְטַנּוֹת)” e “grandes (גְּדֻלוֹת)” (v. 25). No caso, focando nos diversos espaços, o substantivo hebraico três vezes presente no Salmo 104 insiste no aspecto de se tratar de “seres vivos (חַיִּוִּת)”, assim como o ser humano é um “ser vivo” (v. 11a.20b.25c; Sl 50,10; 68,11.31; 74,19^{2x}; 78,50; 79,2; 143,3; 148,10). Além disso, o poema aqui estudado menciona o “quadrúpede (רַב־פָּה)” e, com isso, o “gado” (v. 14a; Sl 8,8; 36,7; 49,13.21; 50,10; 73,22; 107,38; 135,8; 147,9; 148,10), isto é, animais terrestres, selvagens e/ou domesticados, que se movem com quatro patas. No mais, continuando a visar à “classificação de acordo com o

habitat natural, água-ar-terra” (BOTTERWECK, 1975, p. 9), o Salmo 104, também, detém sua atenção nas “aves dos céus (עוֹף־הַשָּׁמַיִם)” (v. 12a; Sl 50,11; 78,27; 79,2) e/ou nos “pássaros (צִפּוֹרִים)” (v. 17a; Sl 8,9; 11,1; 84,4; 102,8; 124,7; 148,10), empregando os “dois vocábulos” que “ganham maior relevância como nomes genéricos” quando se visa “à avifauna” (GRENZER; BARROS; DANTAS, 2022, p. 117). Por fim, olhando para o “mar (יָם)” (v. 25a; cf. 6.) e os “animais (חַיִּוֹת)” (v. 25c) nele existentes, o Salmo 104 se refere aos “répteis (רֶמֶשׁ)” incontáveis” (v. 25b; Sl 148,10), ou seja, a uma parte dos animais que se locomovem de rastros, isto é, sem pernas, sabendo-se que existem também “os répteis do solo (רֶמֶשׁ הָאֲדָמָה)” (Gn 1,25; 6,7.20; 7,23; 9,2-3; Ez 38,20; Os 2,20), que “se arrastam sobre a terra (רֶמֶשׁ עַל־הָאָרֶץ)” (Gn 1,26; 7,14; 8,17.19). Aparentemente, “répteis (רֶמֶשׁ)” e “peixes (דְּגָיִים)” (1Rs 5,13; Ez 38,20; Hab 1,14) são distinguidos e/ou vistos como seres diferentes. Enfim, de forma semelhante à lista contida em Salmo 148,10, o Salmo 104, de forma genérica, mira os “animais (חַיִּוֹת e חַיָּה)” (v. 11a.20b.25c), o “quadrúpede (בְּהֵמָה)” (v. 14a), o “réptil (רֶמֶשׁ)” (v. 25b) e os “pássaros (צִפּוֹרִים)” (v. 17a).

De outro lado, quem reza no Salmo 104 encontra, de forma específica, cinco espécies de animais. Quatro desses seres vivos são terrestres. O primeiro é mencionado no plural: “asnos selvagens (פָּרָאִים)” (v. 11b). Com dez presenças na *Bíblia Hebraica* (Gn 16,12; Is 32,14; Jr 2,24; 14,6; Os 8,9; Sl 104,11; Jó 6,5; 11,12; 24,5; 39,5), trata-se de um morador do “deserto (מִדְבָּר)” (Jr 2,24; Jó 24,5), da “estepe (עֲרָבָה)” (Jó 24,5; 39,6), da “terra salgada (מְלֶחָה)” (Jó 39,6), do “campo desnudado (מְעֻרָה)” (Is 32,14), dos “altos descobertos (שֹׁפְיִים)” (Jr 14,6) e/ou das “montanhas (הָרִים)” (Jó 39,8), isto é, de regiões semidesérticas com pouca vegetação herbácea e com carência de água. Assim, o asno selvagem caminha nas regiões inóspitas ao ser humano, justamente como alguém “solitário (בְּיֹדֵד)” (Os 8,9) e como quem, para não mais “zurrar” (Jó 6,5), “procura por alimento (טָרַף)” (Jó 24,5), “pastagem (מְרֻעָה)” (Jó 39,8) ou “qualquer verde (כָּל־יֵרֹק)” (Jó 39,8), e, para “beber (שָׁקָה)” (v. 11a) e “matar sua sede (צָמָא)” (v. 11b), percorre grandes distâncias atrás de água. Assim, “em vista de sua existência mísera e de sua procura complicada de alimentos”, o asno selvagem, facilmente, torna-se “metáfora para os pobres” (GRENZER, 2005, p. 35). No entanto, eis a natureza dele. Mais ainda, justamente em sua qualidade de animal indomesticável, o asno selvagem também é contemplado como um “liberto (חֲפְשִׁי)” por excelência, isto é, como quem, com os “laços soltos”, “ri da agitação da cidade e do grito do capataz” (Jó 39,5.7).

Ao continuar seu olhar para o “campo” (v. 11a) e agora, de forma específica, para “os montes altos (הַגְּבוּהִים)” (v. 18a) e as “rochas (סְלֵעִים)” (v. 18b) neles existentes, o Salmo 104 visa a outros dois animais selvagens. O primeiro deles, novamente mencionado no

plural, são as “cabras-monteses” (עֲלִיּוֹת e יַעֲלֵה) (v. 18a; 1Sm 24,3; Jó 39,1; Pr 5,19). Essas, em princípio, no âmbito de Israel, correspondem ao *ibex-da-núbia*, isto é, à *capra nubiana*. O nome hebraico do animal em vista espelha a raiz verbal comumente traduzida como “subir (עלה)” (v. 8a), sendo que impressiona sua capacidade de subir nas montanhas altas e equilibrar-se em penhascos. Todavia, em vez de favorecer a identificação do vocábulo hebraico com “cabras-monteses”, também se pode pensar nos “capricórnios (עֲלִיּוֹת)” (v. 18a), outros escaladores de grande habilidade nos “montes altos” (v. 18a). Aliás, comparando os dois animais “nas imagens” presentes na iconografia antiga, “difícilmente são distinguíveis” (SCHROER, 2010, p. 115).

O outro animal pertencente à mesma região, igualmente apresentado no plural, são os “texugos-da-rocha (שִׁפְפָּיִם)” (v. 18b), quatro vezes mencionados na Bíblia Hebraica. Conhecido também como *hyrax da rocha* ou *damão-do-cabo*, o “texugo (שִׁפָּן)” não serve como alimento (Lv 11,5; Dt 14,7). Isso, por sua vez, não impede o maravilhamento com esse animal selvagem. Contado entre os “quatro menores da terra”, junto à “formiga (נְמִלָּה)”, ao “gafanhoto (אַרְבֵּה)” e à “lagartixa (שִׁמְמִית)”, os “texugos (שִׁפְפָּיִם), um povo nada poderoso, estabelecem a casa deles na rocha” (Pr 30,24-28). Isto é, defendem-se contra seus predadores mais fortes de um modo surpreendente: habitando, de forma vigilante, espaços de difícil acesso.

Por fim, focando nos animais terrestres, o Salmo 104 ainda menciona os “leões jovens (כִּפְּרִיִּם)” (v. 21a). No caso, “o hebraico conhece diversas designações” para o animal em questão, com cerca de cento e trinta presenças na Bíblia Hebraica: “leão (אַרְיֵה ou אֲרִי)” (Sl 7,3; 10,9; 17,12; 22,14.22), indicando o animal “macho adulto”; “leoa (לְבִיאָה ou לְבִיא)” (Sl 57,5), sendo que essa raiz, uma vez, é flexionada no masculino, trazendo o “leão (לְבִיא)” (Sl 57,5); “leão jovem (כִּפְּרִיִּם)” (v. 21a; Sl 17,12; 34,11; 35,17; 58,7; 91,13), visando ao animal “macho ainda não totalmente desenvolvido”; “filhote de leão (גֹּר ou גֹּרִי)” e, empregando ainda outras vocábulos, “leão (לִישׁ)” e “leão (שִׁחַל)” (Sl 91,13) (RIEDE, 2010, p. 1). Com relação aos “leões jovens (כִּפְּרִיִּם)”, os Salmos destacam como esses animais “sentam em seus esconderijos” (Sl 17,12; cf. Sl 10,9), impressionam com suas “mandíbulas” (Sl 59,7; cf. Sl 22,22) e são capazes de provocar a “ruína” de outro ser vivo, justamente ao “dilacerarem” e “rangerem seus dentes” (Sl 35,15-17; cf. Sl 7,3; 17,12; 22,14). Mesmo assim, como qualquer outro ser vivo, inclusive “leões jovens” podem “ficar carentes e famintos” (Sl 34,11), caso lhes falte alimento. Dessa forma, ao “procurarem em Deus por seu alimento” (v. 22a), “rugem por uma presa” (v. 21a). Mais ainda, em princípio, “leão” e/ou “leão jovem” (Sl 91,13) não são um perigo para o ser humano. Segundo a abordagem no Salmo 104,22-23, “com o nascer do sol

pela manhã, os animais selvagens se retiram para os seus esconderijos, enquanto o ser humano sai de sua casa para realizar seu trabalho até a noite” (JANOWSKI, 2022, p. 134).

Ao olhar, no entanto, para os animais que voam e, com isso, pertencem ao ar, o Salmo 104, especificamente, menciona uma representante das “aves dos céus (עוֹרֵי-הַשָּׁמַיִם)” (v. 12a) e/ou dos “pássaros (צִפּוֹרִים)” (v. 17a): a “cegonha (הַקִּטִּיּוֹת)” (v. 17b). Diversas conotações acompanham esse ser vivo na Bíblia Hebraica. Embora sua carne não possa ser comida pelo fato de a cegonha “alimentar-se de animais” (Lv 11,19; Dt 14,18), a ave em questão – cujo nome, em hebraico, significa a “leal”, a solidária” e/ou a “fiel”, talvez por causa do “cuidado com os filhotes” e/ou de sua “aparição pontual como ave migratória” (Jr 8,7) – é admirada ora pelas “poderosas” e belas “asas, que atingem uma envergadura de quase dois metros e com as quais ela cobre grandes distâncias” (Zc 5,9; Jó 39,13), ora por “aninhar-se nos ciprestes” (v. 17), que são árvores altas (RIEDE, 2007, p. 1).

Resumindo: a oração poética contida no Salmo 104, de forma abrangente, contempla os animais. Cabe-lhes um sentido próprio e/ou uma “razoabilidade teológica”, no sentido de, assim como o ser humano, também eles serem “criaturas dependentes de Deus, sendo que este cuida de todos eles e designa a cada um deles o seu próprio espaço de vida” (THÖNE, 2016, p. 55). Nesse sentido, Deus “faz jorrar mananciais nas torrentes” (v. 10a), para que “deem de beber a cada animal do campo” (v. 11a) e para que “asnos selvagens matem sua sede” (v. 11b). Deus “faz brotar capim para o quadrúpede” (v. 14a). Deus “planta os cedros do Líbano” (v. 16b) e “as árvores do SENHOR se saciam” (v. 16a), para que os pássaros ali se aninhem” (v. 17a) e para que “a cegonha tenha os ciprestes como a casa dela” (v. 17b). Deus “dispõe trevas” e “noite” (v. 20a), para que “nela se mova cada animal do bosque” (v. 20b). Inclusive “os leões jovens procuram sua comida em Deus” (v. 21). Eis as “obras multiplicadas pelo SENHOR, feitas todas com sabedoria”, a fim de que “a terra fique cheia das propriedades dele” (v. 24). Com as palavras de outros orantes no livro dos Salmos, “o SENHOR salva o ser humano e o animal” (Sl 36,7). Por isso, “o animal e todo quadrúpede, réptil e pássaro alado”, juntamente com todas as outras criaturas, “louvam o nome do SENHOR” (Sl 148,5.10).

Vegetais

Ao focalizar o ambiente na terra, o Salmo 104 dirige seu olhar também aos vegetais, tanto aos lenhosos como aos herbáceos. Embora “os escritos bíblicos, com seu caráter religioso e poético-histórico”, não se proponham a apresentar “uma descrição deliberadamente intencional” dos vegetais, confirma-se que neles existe uma multiplicidade

de “nomes de plantas” e, mais ainda, “uma abundância de vocábulos e descrições que visam à estrutura da planta, à função das partes dela e às suas manifestações elementares da vida” (SILBERSTEIN, 2002, p. 25-26). Vale especialmente para as “árvores (עֵצִים)” (v. 16a) que a *Bíblia Hebraica*, e com isso o livro dos Salmos, favorece o “saber de seus nomes, de sua beleza e de seu modo de existir, inclusive de tudo aquilo que tais vegetais lenhosos oferecem ao ser humano” e aos animais para a sobrevivência deles (GRENZER; AGOSTINHO, 2021, p. 453). Ao mesmo tempo, as próprias árvores são descobertas como seres necessitados.

No caso do Salmo 104, as “árvores (עֵצִים)” (v. 16a) entram primeiramente em cena a partir de suas “folhagens” e/ou “ramagens (עֲפָאִים)” (v. 12b). Quanto aos textos redigidos em hebraico, o vocábulo traduzido como “ramagem (עֲפִי)” (v. 12b) ocorre somente aqui na Bíblia Hebraica. Nas partes desta última escritas em aramaico, por sua vez, o substantivo “ramagem (עֲפִי)” se encontra outras três vezes em Dn 4,9.11.18. Destaca-se, sobretudo, que as “ramagens (עֲפָאִים)” se tornam um *habitat* para as “aves dos céus (עוֹרֵה־שָׁמַיִם)” (v. 12a) e/ou os “pássaros dos céus”, sendo que esses animais, inclusive, “fazem seus ninhos nos ramos” (Dn 4,9.11.18). Com isso, contempla-se também que “as ramagens” (v. 12b), avaliadas como “belas” (Dn 4,9.18), somente existem porque “as árvores do SENHOR (עֵצֵי יְהוָה) se saciam” (v. 16a) com a água que Deus “faz jorrar” em forma de “mananciais nas torrentes”, a fim de que “corram entre os montes” (v. 10), e/ou porque Deus, com a chuva, “faz beber os montes de suas salas superiores” (v. 13a). Com outras palavras, tem-se a impressão de que “a folhagem (עֲפֵלָה) de uma árvore plantada junto a canais de água não murcha” (Sl 1,3). Assim, vislumbra-se a complexidade da natureza, no sentido de existirem enormes interconectividades nos biomas e/ou sistemas ecológicos.

Além de o Salmo 104 enxergar o conjunto das “árvores (עֵצִים)” (v. 16a) e, com isso, o bioma do “bosque (יַעַר)” (v. 20b; Sl 50,10; 80,14; 83,15; 96,12), o poema em questão, inclusive, menciona duas árvores específicas. Ora olha para os “cedros (אַרְזִים)” (v. 16b). Observa que essa árvore, além da Cilícia, existe no “Líbano (לְבָנוֹן)” (v. 12), justamente “por crescer em regiões montanhosas sobre solos rochosos. Com sua altura entre trinta e cinquenta metros e com um diâmetro de tronco de até dois metros, o cedro fornece madeira preciosa de construção, sobretudo em razão da resistência dela” (GRENZER; AGOSTINHO, 2021, 442). Ora o Salmo 104 mira os “ciprestes (כִּפְרוֹשִׁים)” (v. 17b), outra árvore conífera que, nas mesmas regiões, cresce junto ao cedro e, igualmente, fornece madeira de maior qualidade “para a construção de navios, templos e palácios” (GRENZER; AGOSTINHO, 2021, 443). No mais, para além dessas duas árvores florestais, o Salmo 104, com as menções do “vinho (יַיִן)” (v. 15a; Sl 60,9; 75,9; 78,65) e do “azeite (שֶׁמֶן)” (v. 15b; Sl 23,5; 45,8; 55,22; 89,21; 92,11;

109,18,24; 133,2; 141,5), embora de forma indireta, leva o ouvinte-leitor a lembrar-se ainda de duas importantes árvores frutíferas, isto é, da “videira (נֶפֶץ)” (Sl 78,47; 80,9.15; 105,33; 128,3) e da “oliveira (זַיִת)” (Sl 52,10; 128,3).

Afora as árvores, que são vegetais lenhosos, existem os vegetais herbáceos. Destes últimos, o Salmo 104 menciona diretamente o “capim (קִצְיִר)”, que serve de alimento “para o gado (בְּהֵמָה)” ou, num sentido mais amplo ainda, para todo tipo de quadrúpede (v. 14a). Trata-se, em geral, de uma vegetação mais baixa, também descrita como “relva (אֲשָׁף) verde (יָרֵק)” (Sl 37,2). A este tipo de vegetação cabe a característica de “secar”, “desaparecer” e “murchar rapidamente” (Sl 37,2; 90,5-6), mas também de “renovar-se”, no sentido de “florescer” outra vez (v. 30b; Sl 90,6). Ou seja, o “capim (קִצְיִר) brota como uma flor do campo que, quando por ela passa um vento, deixa de existir” (Sl 103,15-16). E, caso não tenha raízes um pouco mais profundas, como o “capim dos telhados, resseca”, inclusive, “antes de ser tirado” (Sl 129,6). Quando, por sua vez, há “chuva para a terra”, logo “os montes” se cobrem de “capim” (Sl 147,8). No mais, para além do “capim” (v. 14a), justamente ao mencionar o “alimento (לֶחֶם)” (v. 14c) mais importante do homem, isto é, o “pão (לֶחֶם), que fortalece o coração do ser mortal/humano” (v. 15c), o Salmo 104, de forma indireta, leva o seu ouvinte-leitor a pensar nos cereais. Trata-se de outro tipo de vegetais herbáceos, visando-se às “plantas (עֵשֶׂב) para o cultivo do ser humano, a fim de fazer sair da terra o pão” (v. 14b-c). Seja lembrado que a Bíblia Hebraica, além do uso dos “vocábulos mais genéricos traduzíveis como ‘cereal (גֶּזֶר)’ (Sl 4,8; 65,10; 78,24)” e “grão (רֶבֶר II)”, menciona “quatro espécies de cereais”: a “cevada (שְׂעֵרָה)”, o “trigo (חִטָּה)” (Sl 81,17; 147,14), a “espelta” ou “centeio (בֶּסֶמֶת)” e o “milhete (דָּחַל)” (GRENZER; DIAS, 2023, p. 407-408).

Todavia, para o Salmo 104, os vegetais só existem porque Deus os “faz beber”, momento em que “a terra se sacia do fruto da obra dele” (v. 13a-b). Assim, Deus “faz brotar o capim” (v. 14a) e “as plantas para o cultivo do ser humano” (v. 14b). Além disso, destaca-se a pertença dos vegetais a Deus. Fala-se, pois, das “árvores do SENHOR” (v. 16a), inclusive por contemplar este último como “plantador” de todas elas (Gn 2,8-9), assim como “plantou os cedros do Líbano” (v. 16b).

Mar

Além do “céus (שָׁמַיִם)” (v. 2b.12a) e da “terra (אֶרֶץ)” (v. 5a.9b.13b.14c.24c.32a.35a), o orante no Salmo 104 olha para o “mar (יָם)” (v. 25a). Embora prevaleça na Bíblia Hebraica e, inclusive, no poema aqui estudado “um mundo geocêntrico”, que é “dominado pela massa

terrestre circundada (literalmente) por mares periféricos”, o “conjunto dos mares”, compreendido “como reserva de uma biota marinha”, é formado por “águas que produzem a vida marinha”, com todas “as espécies aquáticas” nelas existentes (WATSON, 2022, p. 332). Vale a pena visitar as trinta e oito menções do mar no livro dos Salmos.

No caso, os poemas milenares em questão contemplam as “correntezas (נְהָרוֹת)”, as “profundezas” e/ou os “abismos (תְּהוֹמוֹת)” dos “mares (יָם)”, inclusive daqueles que formam o “oceano primevo (תְּהוֹם)”, sobre o qual foi “fundada a terra” (Sl 24,2; 33,7; 106,9). Com isso, contempla-se a força das águas marítimas, no sentido de observar-se “o bramido (וּשׁוֹן) dos mares” (Sl 65,8; 96,6), as “magníficas vagas do mar (מְשַׁבְּרֵי יָם)” (Sl 93,4), o “mar ressoador (רַעַם)” (Sl 96,11; 98,7) e, até, “o vacilo de montanhas no coração do mar” (Sl 46,3). Com isso, Deus é visto como quem “agita o mar com sua força” (Sl 74,13) ou “governa a soberba (גְּאוּת) do mar” (Sl 89,10). Por fim, visa-se, inclusive, à “areia (חֹל) dos mares” (Sl 78,27).

Outra maneira pela qual o mar se apresenta à vista do ser humano é a extensão e a eventual transformação dele. Nesse sentido, ora os limites das terras ocupadas por determinado povo se estendem “até o mar (עַד יָם)” (Sl 80,12), ora o “mar” se torna referência horizontal, quando se olha para os “extremos da terra (קְצוֹת אֶרֶץ)”, com os povos “distantes (רְחוֹקִים)” ali existentes (Sl 65,6; 107,3; 139,9), ora referência vertical, ao se vislumbrar os “precipícios (מְצוֹלֹת)” dele (Sl 68,23). Além disso, concebe-se a ideia da transformação do “mar” em “terra seca (יַבֵּשָׁה)” (Sl 66,6; 77,20; 78,13), no sentido de “o mar fugir” (Sl 114,3.5) ou “ser cortado” (Sl 136,13), imaginando-se a “repreensão” ou a “sacudidura” dele por Deus (Sl 106,9; 136,15). Quando, no entanto, acontece isso, trata-se de “coisas temíveis (נִוְרָאוֹת) realizadas por Deus” (Sl 106,21-22), pressupondo-se que “o SENHOR faz o que aprecia: (n)os céus e (n)a terra, (n)os mares e (n)os abismos” (Sl 135,6; 146,6).

Outro aspecto levado em consideração lembra-se dos diversos seres vivos, isto é, dos animais que povoam o “mar (יָם)”, sobretudo os “peixes (דְּגָיִם)” (Sl 8,9). De forma mais genérica visa-se, ainda, a tudo “que passa (עֹבֵר) pelas veredas dos mares” (Sl 8,9), “que se move (רָמַשׁ) nos mares” (Sl 69,35) ou “o que plenifica (מְלֵא) o mar” (Sl 96,11).

No mais, o mar suscita a questão do poder. Há quem deve exercer seu domínio sobre o espaço em questão, “comandando de mar a mar” (Sl 72,8) ou “colocando sua mão sobre o mar” (Sl 89,26), a fim de promover a “paz (שְׁלוֹם)” (Sl 72,7). Em contrapartida, porém, o próprio “mar” exerce também o seu poder. Nesse sentido, ora provoca a “revolta” de quem, de repente, se imagina preso por ele, como os israelitas no “mar dos Juncos” (Sl 106,7), ora “encobre os inimigos” que insistem em políticas opressivas (Sl 78,53). Com tudo isso, os

“mares” se tornam palavra de Deus e, como os “céus” e a “terra”, “louvam” o Senhor (Sl 69,35). Afinal, “o mar é dele, pois ele o fez” (Sl 95,5).

No que se refere à contemplação do “mar (ים)” (v. 25a) no Salmo 104, ele é descrito como “grande (גדול) e espaçoso (רחב) em extensão” (v. 25a). Juntamente, afirma-se que nele há “réptil (שׂרָפָן) sem número”, isto é, seres que se arrastam (v. 25b), ou, com outras palavras, “animais (חיות) pequenos (קטנות) e grandes (גדולות)” (v. 25c). Dos grandes, por sua vez, o orante menciona dois: os “navios (אֲנָיִוֹת)”, que “ali navegam” (v. 26a; Sl 48,8; 107,23), e o “Leviatã (לִיָּוִיָּהּ)” (v. 26b; Sl 74,14; Jó 3,8; 40,25; Is 27,1). No caso, ajuda verificar como “as representações dos navios fenícios pertencentes à primeira metade do primeiro milênio a.C. documentam que a proa desses navios, muitas vezes, culminava em prótomos de animais, especialmente cabeças de aves e cavalos” (UEHLINGER, 1990, p. 522). Dessa forma, os navios ganham semelhança aos seres vivos habitantes do mar. Juntamente, a iconografia antiga (cf. a ilustração subsequente), ao visualizar os animais marítimos (peixes, serpentes, tartarugas etc.) e os navios, traz também alguns “seres míticos” e/ou “lendários, cuja existência igualmente era tida como real” (HOSSFELD, 2008, p. 85). Eis o caso do “Leviatã” (v. 26b). Vale, no entanto, para o Salmo 104 que, “embora possam emanar pavores do crocodilo-Leviatã (Jó 41,6)” (UEHLINGER, 1990, p. 500-501), esse ser monstruoso é contemplado como “formado” por Deus (v. 26c). Mais ainda, ao estar no mar, o animal em questão “brinca nele (בו)” ou, compreendendo a preposição hebraica de outra forma, que seu criador “brinca com ele (בו)” (v. 26c). Prevalece, portanto, uma visão harmoniosa e pacífica no que se refere à coexistência de todos os seres pertencentes ao mar.

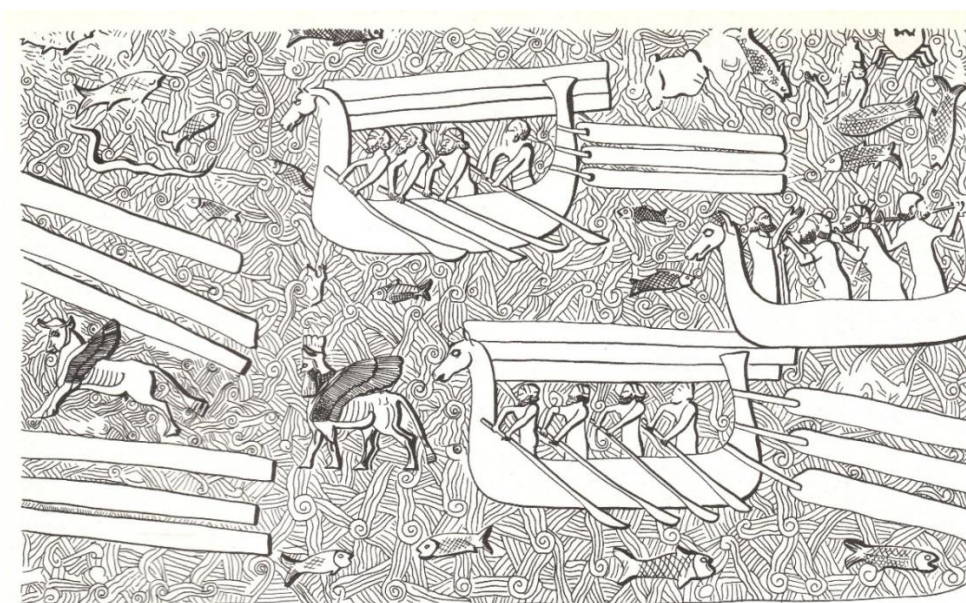


Ilustração: relevo de alabastro de Corsabad, do período de Sargon II (721-705 a.C.), Assíria (KEEL, 1996, p. 64)

Considerações finais

O presente estudo traz como resultado a identificação mais exata dos espaços mencionados no Salmo 104, isto é, dos céus, da terra e do mar. Com isso, entram também em cena luminas celestes, fenômenos climáticos, água e ar, paisagens terrestres, vegetais e animais. Ocorre, inclusive, um olhar para os alimentos, uma vez que animais e seres humanos precisam “recolher (לקט)” (v. 28a) sua “comida (אֹכֶל)” (v. 21b.27b), seja ao caçar uma “presa (תְּרֵף)” (v. 21a), seja ao comer “capim (קִצְיִר)” (v. 14a) ou os frutos oferecidos pelas “plantas (עֵשֶׂב) cultivadas pelo ser humano” (v. 14b).

Contudo, ao acompanhar mais atentamente como o poema lírico em questão investe na contemplação do ambiente e/ou da natureza, o ouvinte-leitor, em princípio, encontra-se diante do convite de amar, respeitar e proteger aquilo que, agora, conhece de mais perto. No caso, o Salmo 104 propõe uma compreensão de “relações não hierárquicas” entre os mais diversos seres, humanos e não humanos, cabendo a cada ser um “valor intrínseco” ou, religiosamente falando, um caráter “sagrado” a partir de sua “relação próxima com o Deus amigável à natureza” (VIVIERS, 2017, p. 7). Assim, diante da crise ambiental a ser enfrentada pela humanidade, acolher as eco poeticidades e, com isso, a reflexão ecoteológica desse milenar poema religioso de criação pertencente ao livro dos Salmos permite ganhar aquela fé sem a qual o ser humano não muda nenhum de seus comportamentos equivocados.

Referências bibliográficas

- ALTER, Robert. **The Glory of Creation in Psalm 104**. In: Couey, J. Blake; James, Elaine T. (eds.). *Biblical Poetry and the Art of Close Reading*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018, p. 51.
- BARRICK, William D. **Exegetical Analysis of Psalm 104:8 and Its Possible Implications for Interpreting the Geological Record**. In: Whitmore, John H. (Edt.). *Proceedings of the Eighth International Conference on Creationism: Technical Symposium Sessions*. Cedarville, OH: Creation Science Fellowship, 2018, p. 95-102.
- BARTELMUS, Rüdiger. **שָׁמַיִם *šāmayim***. In: Botterweck, G. Johannes; Ringgren, Helmer; Fabry, Heinz-Josef. *Theological Dictionary of the Old Testament*. V. XV. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans, 2015, p. 204-236.
- BERLEJUNG, Angelika. **Himmel**. In: Berlejung, Angelika; Frevel, Christian (eds.). *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament*. 5. ed. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2016, p. 268-271.

- BERLIN, Adele. **The Wisdom of Creation in Psalm 104**. In: Troxel, Ronald L. e outros (eds.). *Seeking out the Wisdom of the Ancients*. Essays Offered to Honor Michael V. Fox on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2005, p. 71-83.
- BOTTERWECK, G. Johannes. **הַמָּוֶה *b^ehēmāh* הַמָּוֶת *b^ehēmóth***. In: Botterweck, G. Johannes; Ringgren, Helmer; Fabry, Heinz-Josef. *Theological Dictionary of the Old Testament*. V. II. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans, 1975, p. 6-20.
- BROWN, William P. **“Deep calls to deep”. The Ecology of Praise in the Psalms**. In: Marlow, Hilary; Harris, Mark (eds.). *The Oxford Handbook of the Bible and Ecology*. Oxford: University Press, 2022, p. 166-183.
- BROWN, William P. **The Passion of the Creator. The Manifold Nature of Nature in Psalm 104**. In: Brown, William P. *The Seven Pillars of Creation*. The Bible, Science, and the Ecology of Wonder. Oxford: University Press, 2010, p. 141-159.
- CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO E A DISCIPLINA DOS SACRAMENTOS. Nova Instrução para a recta aplicação da Constituição sobre a Sagrada Liturgia do Concílio Vaticano *Liturgicam Authenticam*. Roma, 2001. Disponível em: <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_d oc_20010507_comunicato-stampa_po.html >. Acesso em: 27/04/2024.
- DECLAISSÉ-WALFORD, Nancy L. **Discovering “Place” and “Space” in Psalm 104**. In: *Journal for Semitics*, v. 32, n. 2, p. 1-14, 2023.
- FERREIRA, H.; SUTTON, Lodewyk. **Ecological Hermeneutics as Current Trend in Old Testament Research in the Book of Psalms**. In: *Acta Theologica*, v. 44, n. 1, p. 306-321, 2024.
- GRENZER, Matthias. **Salmos**. In: *A Bíblia*. São Paulo: Paulinas, 2023, p. 828-985.
- GRENZER, Matthias; BARROS, Paulo Freitas; DANTAS, José Ancelmo Santos. **Pássaros nos Salmos. Elementos para uma ecoespiritualidade**. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 82, n. 321, p. 115-129, 2022.
- GRENZER, Matthias; DIAS, Dêvisson Luan Oliveira. **Ázimos como ecoteologia exodal**. In: *Revista Brasileira de Interpretação Bíblica*, v. 4, n. 8, p. 402-416, 2023.
- GRENZER, Matthias; AGOSTINHO, Leonardo Henrique Silva. **Árvores nos Salmos. Elementos para uma educação espiritual e ambiental**. In: *Encontros Teológicos*, v. 36, n. 2, p. 439-456, 2021.
- GRENZER, Matthias. **Análise poética da sociedade. Um estudo de Jó 24**. São Paulo: Paulinas, 2005.
- HOSSFELD, Frank-Lothar. **Psalm 104**. In: Hossfeld, Frank-Lothar; Zenger, Erich. *Psalmen 101–150*. Freiburg: Herder, 2008, p. 67-92.
- JANOWSKI, Bernd. **“Sie alle hast du mit Weisheit gemacht”. Psalm 104 und das Lob des Schöpfers**. In: *Sacra Scripta*, v. XX, n. 2, p. 125-144, 2022.
- KEEL, Othmar. **Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament**. Am Beispiel der Psalmen. 5. ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.

- KRÜGER, Thomas. **“Kosmo-theologie” zwischen Mythos und Erfahrung. Psalm 104 im Horizont altorientlicher und alttestamentlicher “Schöpfungs”-Konzepte.** In: Krüger, Thomas. *Kritische Weisheit. Studien zur weisheitlichen Traditionskritik im Alten Testament.* Zürich: Pano Verlag, 1997, p. 91-120.
- NTREH, Abotchie. **The Survival of Earth. An African Reading of Psalm 104.** In: Habel, Norman C. (ed.). *The Earth Story in the Psalms and the Prophets.* Sheffield: Academic Press, 2001, p. 98-108.
- RENSBERGER, David. **Ecological Use of the Psalms.** In: Brown, William P. (Edt.). *The Oxford Handbook of the Psalms.* Oxford: University Press, 2014, p. 608-620.
- RIEDE, Peter. **Im Spiegel der Tiere.** Studien zum Verhältnis von Mensch und Tier im alten Israel. Freiburg; Göttingen: Universitätsverlag; Vandenhoeck & Ruprecht, 2002.
- RIEDE, Peter. **Storch.** In: *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex)*, p. 1-2. Disponível em: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/31804/>. Acesso em: 04/08/2024.
- RIEDE, Peter. **Löwe.** In: *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex)*, p. 1-9. Disponível em: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/25081/>. Acesso em: 03/08/2024.
- ROSS, Allen P. **A Commentary on the Psalms.** Volume 3 (90–150). Grand Rapids: Kregel, 2016.
- SCHROER, Silvia. **Die Tiere in der Bibel. Eine kulturgeschichtliche Reise.** Freiburg: Herder, 2010.
- SILBERSTEIN, Zwi. **Die Pflanze im Alten Testament.** In: Neumann-Gorsolke, Ute; Riede, Peter. *Das Kleid der Erde. Pflanzen in der Lebenswelt des alten Israel.* Stuttgart; Neukirchen-Vluyn: Calwer; Neukirchener Verlag, 2002, p. 23-54.
- THÖNE, Yvonne Sophie. **Zwischen Nutzen und Nähe. Tiere in der Bibel.** In: Bischöfliches Ordinariat (Edt.). *Mensch und Tier. Impulse für ein schöpfungsgemässes Miteinander.* Jahrbuch der Diözese Gurk V. 40. Klagenfurt: 2016, p. 52-58.
- UEHLINGER, Christoph. **Leviathan und die Schiffe in Ps 104,25-26.** In: *Bíblica*, v. 71, n. 4, p. 499-526, 1990.
- VIVIERS, Hennie. **Is Psalm 104 an Expression (also) of Dark Green Religion?** In: *HTS Theological Studies*, v. 73, n. 3, p. 1-8, 2017.
- WALKER-JONES, Arthur. **Psalm 104. A Celebration of the Vanua.** In: Habel, Norman C. (ed.). *The Earth Story in the Psalms and the Prophets.* Sheffield: Academic Press, 2001, p. 84-97.
- WATSON, Rebecca S. **The Sea and Ecology.** In: Marlow, Hilary; Harris, Mark (eds.). *The Oxford Handbook of the Bible and Ecology.* Oxford: University Press, 2022, p. 324-338.

ESTRUTURA E ORGANIZAÇÃO DO LIVRO DOS SALMOS: UMA INTRODUÇÃO

Cleodon Amaral de LIMA. Doutorando em Teologia pela PUC-SP. Mestre em Teologia pela mesma Intituição. Membro do Grupo de Pesquisa TIAT (Tradução e Interpretação do Antigo Testamento) e da ABIB (Associação Brasileira de Pesquisa Bíblica). Presidente e editor da Editora *Kadosh*. Professor no Centro Cristão de Estudos Judaicos (CCDEJ).*

Resumo

Os Salmos são a forma mais eficaz e antiga que os antepassados encontraram de falar poeticamente com Deus e sustentar sua espiritualidade no diálogo com o Transcendente. Esta pesquisa mostra a origem dos Salmos, sua finalidade, sua classificação e como fizeram parte da espiritualidade de Jesus, dos Apóstolos, da Igreja nascente e da atual. Com os Salmos, os cristãos aprenderam a importância da oração. O pano-de-fundo (*Sitz im Leben*) que gerou as famílias dos Salmos é contemplado. Assim como os Salmos foram gerados nos momentos difíceis da vida e falam de momentos marcantes, da mesma forma, as pessoas recorrem a eles para falar com Deus, quando enfrentam suas dificuldades do dia-a-dia ou quando algum evento marcante precisa ficar registrado em suas lembranças. Por tudo isso, os Salmos se tornam lâmpada para os pés e luz para o caminho de quem busca neles seu verdadeiro encontro com Deus.

Palavras-chave: Salmos. Deuteronomistas. Oração dos judeus e de Jesus. Oração dos Apóstolos e da Igreja.

Abstract

The Psalms are the most effective and ancient way that our ancestors found to speak poetically with God and sustain their spirituality in dialogue with the Transcendent. This research shows the origin of the Psalms, their purpose, their classification and how they have been part of the spirituality of Jesus, the Apostles, the early Church and current Church. Through the Psalms, Christians have learned the importance of prayer. The background (*Sitz im Leben*) that generated the families of the Psalms has been contemplated. Just as the Psalms were created in difficult moments of life and talk about important moments, in the same way, people turn to them to talk to God, when they face their daily struggles or when some significant event needs to be recorded in their memories. For all these reasons, the Psalms become a lamp for the feet and a light for the path of those who seek in them their true encounter with God.

Keywords: Psalms, Deuteronomists. Prayer of the Jews of Jesus. Prayer of the Apostles and of the Church.

* E-mail: cleodon_lima@hotmail.com

Introdução

O livro de Salmos é um livro de poesia hebraica, escrito tendo como modelos poesias egípcias, assírias, babilônicas, mesopotâmicas e ugaríticas. Os Salmos, comumente, eram cantados e, raramente, lidos, por isso, havia muita facilidade para tê-los de cor. Na atualidade, é como se fosse uma coleção de “letras de música” clamando por um músico que lhes façam ser cantadas. Em Aramaico, chama-se *Mazmori*, cuja tradução é “hinos, cantos, cânticos”. Os judeus o chamam “*Tehilim*”, que significa “louvores”. Os tradutores da Septuaginta – primeira tradução do Testamento Hebraico para a Língua Grega, feita por volta de 280 a.C., por ordem de Ptolomeu II Filadelfo, em Alexandria, no Egito, deram-lhe o nome de Salmos, do grego, *Psalmoi*, tradução da palavra hebraica *mizmor* (Sl 3,1), que significa “melodia para saltério”. A palavra “saltério” vem, também, do Grego e significa “instrumento de corda (harpa/lira)”. Como em Latim, o livro era chamado de “*Psalmus David*”, foi esse nome – Salmos – que perdurou nas traduções da Bíblia para os diferentes idiomas.

Alguns nomes foram colocados no início de alguns Salmos dando a entender quem seria o seu suposto autor: Moisés 90 (89); Davi, Salomão 72; 127 (71; 126), Asaph 50; 73-83 (49; 72-82), os Filhos de Coré 42 (41); 44-49 (43-48); 84-85 (83-84); 87-88 (86-87); Hemã 88 (87); Etã 89 (88); Iditun 39 (38); 62 (61); 77 (76) e alguns anônimos. Conforme alguns rabinos judeus e o Talmud, há Salmos que podem ter sido escritos em um período que vai desde 1440 a.C. a 500 a.C., sendo que a redação final desses Salmos pode ter acontecido entre 350 a 50 a.C. Muitos exegetas afirmam, baseados na Arqueologia e outras afirmações científicas que, muitos Salmos já eram cantados há séculos, mas só começaram a ser escritos na época do Rei Ezequias e durante a formação da teologia deuteronomista que foi quem atribuiu a Moisés, Davi e Salomão vários Salmos, por volta do Séc VII a.C. Inegavelmente, há Salmos pós-exílicos como o Sl 137 (136), com fortes traços mesopotâmicos, e outros com traços assírios, persas e foram desconstruídos, reelaborados e relidos conforme a Tradição judaica, como o Sl 16 (15); 18 (17); 22 (21)... O Sl 104 (103), por exemplo, originalmente, deveria ser um Salmo egípcio de louvor ao Deus Rá, o Sol, que, mais tarde, foi adaptado à linguagem e à teologia judaica e utilizado como louvor a Deus. Esses Salmos foram todos reunidos na época de Esdras, período do Segundo Templo, quando passaram por revisões e edições. Outros foram editados, escritos, compilados, com a finalidade de serem cantados na liturgia do Templo, por volta do Séc. III a.C., principalmente pelos editores finais.

Salmo Pentatêutico

Com a criação das Sinagogas, no pós-Exílio, os judeus, além de estudar a *Torah*, cantavam os Salmos e tinha a observância do sábado (*Shabbat*) como uma das prioridades. Uma observação: por tratar-se de evento inicial fundante do judaísmo teocrático, sempre, ao se falar de Exílio, será mencionado com letra maiúscula. Para facilitar a escala de cada Salmo, a fim de não ficar repetindo sempre o mesmo e para ficar mais fácil ensiná-los, dividiram a coleção em cinco livros: cada um deles é precedido por uma bem-aventurança Sl 41 (40),2; 72 (71),17; 89 (88),16 e 106 (105),3 e termina com uma doxologia (41 (40),14; 72(71),18-19; 89 (88),53 e 106 (105),48. Ao dividir os Salmos como uma espécie de saltério pentatêutico, eles faziam um paralelo com cada livro da *Torah*: Gênesis (*Bereshit*), Êxodo (*Shemot*), Levítico (*Vaicrah*), Números (*Bemidbar*) e Deuteronômio (*Devarim*).

Os Salmos 1–2, que servem como “introdução” do Saltério, com os Salmos 146-150, que servem como conclusão, formam uma moldura, estruturando, de forma fantástica, esta grande coleção de poesia. Se os primeiros mostram o caminho do justo e a perdição do ímpio, a nível individual (Sl 1), e de proteção ao rei, num Salmo real, destacando o aspecto público e nacional (Sl 2), na conclusão, utilizando-se da forma invertida ou quiástica, trabalham os temas mais gerais (Sl 149) e o eterno louvor ao Deus Salvador (Sl 150).

A. Primeiro Livro: Sl 1-41 (40)

- 1) Deus anuncia como o ser humano pode ser bem-aventurado (Sl 1). Uma primeira bem-aventurança abre o caminho desta viagem poética;
- 2) Sl 1-2: Introdução: alguns críticos redacionais assinalam que, antes, esses dois Salmos eram um só. Ambos trabalham temas comuns como nota-se com a palavra-chave, “o caminho” (1,6//2,12), e a ideia dos “bem-aventurados” (1,1//2,12).
- 3) Sl 3-41 (40): 1ª Coleção dos Salmos de Davi (exceção dos Salmos individuais 10 e 33).

B. Segundo Livro: Sl 42-72 (41-71)

- 1) 1ª Coleção dos Salmos Sacerdotais dos Filhos de Coré: Sl 42-49 (41-48): ligados ao Templo de Jerusalém (exceção Sl 50 (49), considerado Salmo de Asaf);
- 2) 2ª Coleção dos Salmos de Davi: Sl 51-72 (50-71).

C. Terceiro Livro: Sl 73-89 (72-88)

- 1) Salmos de Asaf: Sl 50 (49) e Sl 73-83 (72-82): falam da História de Israel;

2) 2ª Coleção dos Salmos Sacerdotais dos Filhos de Coré: Sl 84-85 (83-84); 87-88 (86-87), ligados ao Templo de Jerusalém, falam dos cantores do Santuário.

D. Quarto Livro: Sl 90-106 (89-105)

- 1) Salmos Anônimos: Sl 90-92 (89-91); 94-95 (93-94);
- 2) Salmos do Reino de Deus: Sl 93 (92); 96-100 (95-99);
- 3) 3ª Coleção dos Salmos de Davi: Sl 101-103 (100-102).

E. Quinto Livro: Sl 107-150 (106-150)

- 1) 4ª Coleção dos Salmos de Davi: Sl 108-110 (107-109).
- 2) **O Hallel Pessach**: Sl 113-118 (112-117): Salmos da liturgia pascal cantados na noite da libertação da escravidão egípcia;
 - a) Salmo Aleluiático: Sl 117 (116) – mais curto;
 - b) Salmo da *Torah* – Alef-Tav: Sl 119 (118) – mais longo;
- 3) Salmos de Peregrinação: Sl 120-134 (119-133), chamados, também, “Cantos das Subidas”;
- 4) **O Grande Hallel**: Sl 135-136 (134-135);
- 5) 5ª Coleção dos Salmos de Davi: Sl 138-145 (137-144);
- 6) **O Pequeno Hallel**: Sl 146-150 (145-149) – um tipo de doxologia, que conclui não só o 5º livro, mas o Livro de Salmos no seu todo.

Quando o pesquisador analisa a forma pentatêmica em que os Salmos foram organizados, percebe, do Livro I em diante, que o pano-de-fundo que gerou os Salmos introdutórios – Sl 1-2, vai desaparecendo até chegar à parte III. Nota-se que, de novo, a partir do Livro IV, reacende-se a esperança. O leitor-autor fica impressionado ao constatar que o Livro V se inicia com um Salmo 107, sem se dar conta de tratar-se de um Salmo pós-exílico: os v. 2-3 falam que *YHWH* reúne os seus redimidos dos quatro cantos, de todos os países distantes. O espelhamento com o pós-exílico 2º Isaiás é claro: Sl 107 (106),10 = Is 42,7.22; Sl 107 (106),33 = Is 42,15; Sl 107 (106),35 = Is 41,18. Neste Salmo, como em alguns outros, nota-se o quanto o Exílio inspirou essas orações em forma de canção. Os Salmos 126 (125) e o 147 (146) trazem detalhes sobre o contexto em que os exilados viviam e como suas dificuldades foram a maior motivação para que esses cânticos pudessem surgir. No 5º Livro, o *Hallel Pessach*, o Grande *Hallel* e o Pequeno *Hallel* formam, juntamente com os Salmos que falam da criação, da libertação do Egito, do dom da terra (Sl 135-136 (134-135)), de louvores e de aleluias, um conjunto impressionante.

Por que o Salmo da Bíblia Católica é diferente do Salmo da Bíblia Protestante?

Salmos	
Bíblia Hebraica	Septuaginta/Vulgata
Sl 1-8	Sl 1-8
Sl 9-10	Sl 9
Sl 11-113	Sl 10-112
Sl 114-115	Sl 113
Sl 116,1-9	Sl 114
Sl 116,10-19	Sl 115
Sl 117-146	Sl 116-145
Sl 147,1-11	Sl 146
Sl 147,12-20	Sl 147
Sl 148-150	Sl 148-150

A Igreja Católica segue a tradição de Jerônimo, que corrigiu uma versão latina da Bíblia com muitos erros a pedido do Papa Dâmaso I, no Séc. IV, seguindo a tradução da Septuaginta, dando o nome de Vulgata Latina a sua nova versão. Lembrando que a Septuaginta (às vezes, chamada de Tradução dos Setenta ou LXX) é a primeira tradução do Testamento Hebraico dos judeus para o Grego, realizada por volta de 280 a.C., por ordem de Ptolomeu II Filadelfo. Por causa disso, a Tradição Católica Romana e os Padres da Igreja ensinaram a citar a numeração dos Salmos da Vulgata (Bíblia em Latim de Jerônimo) em parênteses, em comparação com a Bíblia Hebraica. Repetindo: quando se cita um Salmo, os números fora de parênteses pertencem à Bíblia dos judeus e dentro dos parênteses, à Bíblia Católica Romana, que segue a Tradição da Setenta, por exemplo: Sl 23,1-6, da Bíblia Hebraica é o Sl 22,1-6, da Bíblia Católica, que será escrito da seguinte forma: Sl 23 (22),1-6.

Os gêneros literários dos Salmos

Ao que se refere à Exegese Histórico-Crítica, quem mais trabalhou a questão do gênero literário do Antigo Testamento foi um teólogo chamado Hermann Gunkel, que viveu de 1862 a 1932. Ele trouxe grandes contribuições, o que ajudou muito no entendimento e na interpretação dos Salmos. Gunkel classificou o gênero literário dos Salmos em cinco tipos, mas os pesquisadores já criaram outros tipos e subtipos, gerando uma classificação mais complexa. Apesar de alguns criarem nomes diferentes, na maioria das vezes, eles se identificam.

Gênero literário é uma coleção de textos que tem as mesmas características redacionais. Gunkel, para classificar os gêneros literários, destacou três critérios:

1) Forma textual: leva em conta a maneira como se escreve, os recursos literários utilizados, o vocabulário, as expressões idiomáticas, as figuras de linguagem, as imagens literárias, o estilo redacional, a composição do texto...

2) Contexto vital: muitos exegetas chamam de *Sitz im Leben*, palavras alemãs para designar o contexto vital que gerou o texto, que, comumente, será referido nesse ensaio como “pano-de-fundo”, levando-se em conta as dimensões: social, histórica, política, econômica, bélica, ideológica, incultural e religiosa, que fizeram com que aquele determinado texto surgisse;

3) Conteúdo formal: o tema desenvolvido pelo autor, levando-se em conta sua época, seu pensamento e seus sentimentos.

Com a ajuda de Gunkel e as contribuições de vários colegas biblistas, houve a possibilidade de classificar uma variedade grande de gêneros literários dos Salmos, que pode ser agrupada para facilitar o estudo:

A. Salmos Individuais: predomina as características de oração privada, particular, por isso, esse tipo de poesia é chamado de salmo individual. Em alguns deles, é possível uma pessoa rezar, representando o clã.

1) Súplicas Individuais: a estrutura do conteúdo é simples: introdução, ápice redacional e conclusão. O pano-de-fundo, que estimulou o escritor, são as contingências da vida, do dia-a-dia: doença: Sl 39-40 (38-39), fome: Sl 21 (20), 87, perseguição: Sl 7, calúnia: Sl 7, injustiça: Sl 18 (17). Ela tem origem oracional, portanto, podem ter surgido em celebrações litúrgicas do Templo, por ocasião de *Yom Kippur*, ou de uma das três festas principais. Nesses Salmos, o autor implícito, aquele identificado pelo próprio texto, revela sua

situação de opressão, em vários âmbitos, denunciando os crimes de uma sociedade corrupta e idólatra, ao mesmo tempo que demonstra sua fé em um Deus que tudo vê, que o escuta nos momentos difíceis da vida: Sl 5; 7; 10 (9); 13 (12); 18 (17); 23 (22); 24-25 (23-24); 27 (26); 30 (29); 34 (33); 35 (34); 37-38 (36-37); 40-42 (39-41); 50 (49); 53-56 (52-55); 58 (57); 60 (59); 62-63 (61-62); 68-70 (67-69); 76 (75); 85 (84); 87 (86); 93 (92); 101 (100); 107-108 (106-107); 119 (118); 139-142 (138-141);

2) Ação de graças individual: uma pessoa busca a Deus e, depois que sua oração é ouvida, ela agradece. Sua estrutura é igual a do Salmo de Louvor: introdução, ápice redacional e conclusão. O pano-de-fundo é o Templo, a liturgia do culto e a dos sacrifícios, principalmente, nos cultos de ação de graças por uma cura ou por algum benefício recebido da parte de Deus, depois de um voto feito: Sl 9; 19 (18); 31 (30); 35 (34); 39-40 (38-39); 93 (92); 106 (105); 116-117 (115-116); 121 (120); 138 (137);

3) Confiança individual: uma pessoa demonstra total confiança somente em Deus. O pano-de-fundo desses Salmos é a busca da vitória dos problemas pessoais. A fé em Deus ganha um destaque enorme. É um caminho de mão dupla: o orante edifica sua fé, por meio da fé do clã; por outro lado, a fé do clã aumenta quando vê Deus respondendo a oração do justo: Sl 3; 4; 11 (10); 16 (15); 23 (22); 27 (26); 62-63 (61-62); 71 (70); 91 (90); 121 (120); 131 (130);

4) Salmos de proteção: também chamados “Salmos Imprecatórios”. O salmista se encontra sem forças para se defender e não há ninguém que o defenda. Sua única saída é recorrer a Deus. Ele canta implorando a Deus, que faça recair sobre seus perseguidores tudo o que armaram contra ele: Sl 7; 16 (15); 35 (34); 55 (54); 58-59 (57-58); 69 (68); 79 (78); 83 (82); 94 (93); 109 (108); 137 (136); 140 (139);

B. Salmos Comunitários: a estrutura do conteúdo é bem semelhante à dos Salmos Individuais: introdução, ápice redacional e conclusão. Enquanto os Salmos Individuais ganham um caráter pessoal, esses têm um rosto clânico, familiar, comunitário.

1) Salmos Comunitários: a maioria desses Salmos é um grito de denúncia contra a corrupção, opressão, exploração, destruição, perda da terra, exílio, guerra, fome, pobreza, seca, doença, por isso, muitos deles foram gerados no Exílio: Sl 12 (11); 14 (13); 44 (43); 53 (52); 58 (57); 60 (59); 74 (73); 77 (76); 80-83 (79-

82); 85 (84); 90 (79); 94 (93); 105 (106); 108 (107); 123 (122); 126 (125); 137 (136); busca de esperança e salvação em Deus: Sl 62 (63); 72 (73); 77 (78);

2) Penitenciais: o pano-de-fundo desses Salmos é o contexto de *Yom Kippur* ou rituais de purificação. Antes do Exílio, essas celebrações eram públicas, com jejum de todo o povo, para evitar calamidades sobre a cidade, sobre o clã. A história de Jonas é um exemplo claro desse tipo de contexto. Apesar das narrativas de Jonas falarem da época de Jeroboão II, Séc. VIII a.C., provavelmente, foram escritas depois do Exílio. Já os Salmos pós-exílicos retratam momentos de arrependimento do povo e seu insistente pedido de perdão. Nesta época, o sacrifício pelo pecado era um ritual muito importante para os sacerdotes que trabalhavam no Segundo Templo. Esse tipo de sacrifício reforçava a teologia da retribuição, que era um dos pilares do judaísmo teocrático que estava sendo formado pelos sacerdotes sadoquitas, que passaram a liderar a liturgia do Templo deste período. O sangue do cordeiro e a intercessão dos sacerdotes eram a certeza de que o dinheiro que mantinha os sacerdotes estava garantido, ao mesmo tempo, asseguravam que a ira de Deus seria aplacada. Através dos Salmos, os penitentes cantam o seu arrependimento e clamam pelo perdão do Todo-Poderoso. Dentro deste contexto, os Salmos Penitenciais, os Litúrgicos, os Cantos de Sião e os de Ação de Graças são todos importantes: Sl 6; 32 (31); 38-39 (37-38); 50-52 (49-51); 74 (73); 102 (101); 130 (129); 143-144 (142-143);

3) Ação de Graças Comunitária: a comunidade busca a Deus e, depois que sua oração é ouvida, ela agradece. O pano-de-fundo é sempre uma celebração de ação de graças por uma vitória: de um cerco, de uma guerra, de uma intempérie da natureza, de uma peste, de uma praga, pelo nascimento de uma criança... O poeta sempre louva a Deus pelos benefícios da colheita ou algum bem que sobreveio por conta da natureza: Sl 13 (12); 15 (14); 45 (44); 54 (53); 61 (60); 65-68 (64-67); 76 (75); 80-81 (79-80); 86 (85); 91 (90); 108 (107); 118 (117); 124 (123); 127 (126).

4) Confiança Comunitária: a comunidade demonstra total confiança somente em Deus. Alguns desses Salmos podem ser considerados de “peregrinação”. São chamados “Salmos de Subida” porque eram cantados no caminho a Jerusalém para a celebração das festas no Templo, por isso, também, podem ser classificados como Salmos de Louvação. Provavelmente, são frutos pós-exílicos: 115 (114); 125 (124); 129 (128). Apesar de acharmos rastros deuteronimistas do reinado de Josias, a obrigatoriedade de subir à Jerusalém por ocasião das festas vem da época esdrasiana.

C. Hinos de Louvação: cada um é dividido de forma clássica, possuindo uma introdução, conteúdo com ápice redacional e uma conclusão. O pano-de-fundo ou *Sitz im Leben* desses Salmos, geralmente, são as festas por conta da conquista de uma cidade, a alegria do caminho até Jerusalém, ou durante as celebrações festivas (*Pessach, Shavuot, Sukkot*), ou rituais (*berit milah, Yom Kippur*) do Templo. O povo, reunido, canta sua fé e sua esperança, reconhecendo as ações milagrosas de seu Deus em favor da sua vida. Se Deus faz um milagre é Deus e se não faz, continua sendo. De qualquer forma, Ele vai criando história, fazendo-se presente na história das pessoas e da comunidade. É louvado por suas manifestações maravilhosas na natureza ou pelos seus milagres na história do seu povo. A ação do Deus que tudo provê pode ser percebida sempre e em todo o lugar em que seu povo se encontra (Sl 33), “porque eterno é o seu amor” (Sl 136): Sl 8; 114-119 (113-118); 146 (145). Esses hinos são muito utilizados em todo tipo de religião, comumente chamados de “hinos de louvor ou de glorificação”. Israel sempre louva a Deus como Rei e Jerusalém, como a Sião Santa, morada de *YHWH*.

- 1) Salmos Yawistas: são, provavelmente, produções literárias deuteronomistas, quando se falava o Nome de Deus para ratificá-lo como o Deus exclusivo de Israel. A designação “yawista” não está ligada à antiga teoria das quatro fontes que já é considerada ultrapassada. Esses Salmos trazem o Tetragrama Sagrado – *YHWH*. O Sujeito direto do louvor, em cada Salmo, sempre é *YHWH*. Os deuteronomistas também produziram os Salmos: mosaico, davídicos e salomônicos. Eles foram escritos para a louvação e adoração dos deuses. No lugar dos deuses, Israel colocou *YHWH*. Há alguns utilizados para elogios e louvores de reis ou gente da corte, por isso, são classificados “Salmos da Realeza de *YHWH*”, porque proclamam Deus como Rei – Sl 3-41 (2-40); 90-150 (89-150).
- 2) Salmos da Realeza de *YHWH*: estruturalmente, são muito parecidos com os hinos de louvor. São também considerados Yawistas, porque afirmam, em todo momento, que *YHWH* é Rei. O pano-de-fundo desses Salmos é a relação diplomática que a monarquia israelita busca manter com os reis vizinhos, sem fazer distinções quanto aos deuses, ao tipo de política, ao modo de se comportar, a ideologia... Apesar disto, teologicamente, o salmista canta suas denúncias proféticas contra os reis opressores, inclusive, estrangeiros, instruem quanto ao Deus único e sua *Torah*, e incentivam o povo para que viva a justiça e o direito. *YHWH* é sempre aclamado como Rei eterno e soberano: Sl 47 (46),

o Juiz universal: Sl 96 (95); 98 (97), o Salvador e Libertador de Israel: Sl 29 (28); 33 (32); 100 (99), o Criador: Sl 8; 104 (103); 19 (18),1-7.

- 3) Salmos Eloístas: provavelmente, produzidos no pós-Exílio, período teocrático mais avançado, época em que era proibido falar o *YHWH*, Nome pessoal pela qual Deus era conhecido e começaram a chamá-lo somente pela palavra “Deus” (*Elohim*) – Sl 42-83 (41-82). Nesta exposição, a designação “Eloísta” não está ligada à teoria das quatro fontes, mas à teologia teocrática pós-exílica. Esses Salmos identificam-se muito com os Salmos Yawistas. A diferença é que os compiladores colocam o epíteto majestático “*Elohim*” no lugar do Tetragrama Sagrado. Mais tarde, na tradução da Septuaginta, os tradutores perpetuaram essa Tradição e, no lugar, da palavra *Elohim* e *YHWH*, os tradutores utilizaram a palavra grega, *KÝRIOS*, escrita em caracteres gregos maiúsculos. Assim, não estariam colocando o Nome de Deus em vão. A nível de conteúdo, o teor é o mesmo: louvor e adoração a Deus-*Elohim* e sua proclamação como Soberano.
- 4) Cânticos de Sião: o seu pano-de-fundo, considerado sua ideia central, é o Templo de Jerusalém, que, em vários momentos, chama de Sião. Em detrimento à teologia do campo, esses Salmos apresentam uma teologia da cidade, projetando Jerusalém como a capital ideal para *YHWH* poder se relacionar com o seu povo, porque era ali que Deus escolheu como sua única morada – ideia deuteronomista consolidada no tempo de Esdras. Mesmo no sentido escatológico, Jerusalém nunca vai deixar de ser a cidade templária ideal (cf. Ap 21), desenhada e desejada como morada de Deus, o verdadeiro Rei. Ela se torna, então, o paradigma da fortaleza espiritual do povo escolhido de Deus e de todo o universo criado (Sl 87). Ela vai atrair pessoas do mundo todo, dos quatro cantos (Sl 84; 122): Sl 46 (45); 48 (47); 76 (75); 84 (83); 87 (86); 122 (121); 132 (131); 137 (136) – produção sacerdotal, provavelmente, pós-exílica. Alguns Salmos de Peregrinação ou de Subida poderiam ser citados aqui.

D. Salmos Reais: ressaltam Davi e os monarcas de sua linhagem, como verdadeiros representantes de *YHWH*. Provavelmente, foram escritos pelos escribas do palácio do rei e tinham a finalidade de mostrar as grandes realizações do monarca. Esses Salmos trazem em seu bojo muita ideologia, porque defendem o império como se tivesse sido instituído por Deus. Geralmente, os reis são os representantes diretos de Deus. O pano-de-

fundo desses Salmos é tudo o que acontece entorno do rei: época que tinha um tutor, quando foi considerado de maior idade e apto para governar, sua unção como rei, coroação, entronização, festas reais, recepções no palácio, visitas do rei às colônias, casamento, nascimento do primogênito, casamento dos filhos, vitórias militares, celebração de aliança, submissão do reino em caso de derrota bélica. Muitas vezes, esses Salmos evocam a imagem de Deus como representante de Deus na proteção das viúvas, dos órfãos e dos estrangeiros.

- 1) Oráculo em favor do rei: Sl 2; 101 (100); 110 (109);
- 2) E o rei ora a Deus: Sl 18 (17); 29 (28); 64 (63);
- 3) Súplica antes da guerra: Sl 20 (19); 62 (61) 73 (72);
- 4) Festa da vitória: Sl 21 (20);
- 5) Festa de casamento do rei: Sl 45 (44);
- 6) O rei pede sabedoria para governar: Sl 72 (71);
- 7) Reinado eterno 89 (88);
- 8) O rei canta diante da Arca: Sl 132 (131);
- 9) O rei louva: 144 (143);

E. Didáticos: a finalidade desses Salmos era ensinar e orientar as pessoas, de modo especial, em como colocar em prática a *Torah*.

1) Salmos Sapienciais: abordam os mais variados problemas da vida do ser humano e do seu cotidiano. Não é difícil encontrar narrativas ligadas à felicidade, ao sentido da vida, à ilusão das riquezas, à rapidez com a qual a vida passa, à vaidade da vida. Alguns Salmos se assemelham às poesias de Provérbios, com a mesma forma e vocabulário, como é o caso dos Sl 112 (111); 127-128 (126-127) e 133 (132). O pano-de-fundo é o contexto sapiencial pós-exílico, o mesmo que gerou Sabedoria, Eclesiástico, Eclesiastes, Cântico dos Cânticos, Lamentações de Jeremias e outros.

- a) Fidelidade à *Torah*: Sl 19,8-14 (18,8-14); 118 (119);
 - b) Dualidade entre o justo – aquele que cumpre a *Torah* – e o ímpio – aquele que se desvia do caminho de *YHWH*: Sl 1; 16 (15); 38 (37); 53 (52); 91 (90); 102 (101); 112 (111); 119 (118); 127-129 (126-127); 133 (132);
 - c) Pecado contra a justiça e o direito: Sl 37 (36), 49 (48), 73 (72);
 - d) Súplica do justo oprimido e confiança na libertação de Deus: Sl 139 (138).
- 2) Salmos Alfabéticos: Sl 9; 25 (24); 34 (33); 111-112 (110-111); 119 (118); 145 (144). Uma ressalva em relação ao Sl 119 (118): ele possui 22 estrofes, com 8 versos.

Cada verso começa com uma palavra cuja letra segue a lista alfabética hebraica. É o Salmo mais longo e, praticamente, está não só no meio do Saltério, como marca a metade da Bíblia;

3) Salmos Espelhados: Salmos que repetem estrofes de outros – Sl 14 (13) = 53 (52); 40 (39),14-18 = 70 (69); 57 (56),8-12 = 60 (59),7-14 = 108 (107). Interessante perceber os paralelos entre o Sl 2 e o 149 (148): nações e povos (2,1//149 (148),7); reis da terra e reis governantes da terra (2,2.10//149 (148),8); *YHWH*, o que se senta nos céus (2,4//149 (148),2); romper os laços e sacudir as algemas (2,3//149 (148),8); anunciar a Ordem de *YHWH* (2,7//149 (148),9).

F. Salmos Litúrgicos: esses Salmos são utilizados em várias e diferentes cerimônias litúrgicas. Geralmente, eles eram cantados nas “portas do Templo”. Esse fato caracteriza sua estrutura e seu pano-de-fundo. Alguns funcionam como se fosse um “ato penitencial”, para que a pessoa pudesse ser acolhida nas tendas, que se localizavam diante do Templo, preparadas para receber as pessoas de fora nas festividades: Sl 15 (14); a chegada de uma procissão, com a abertura das portas santas da cidade ou do Templo: Sl 24 (23); e a cerimônia de despedida dos peregrinos, ou a mudança de turma dos levitas, que serviam no Templo: Sl 134 (133). Falam de sacrifícios, oferendas, oráculos, bênçãos, procissões e celebrações de festas: Sl 68 (67) – produção sacerdotal, provavelmente, pós-exílica;

1) Salmos de Peregrinação: esses Salmos eram cantados pelo caminho, enquanto as pessoas se dirigiam a Jerusalém, por ocasião das festas mais conhecidas, como Páscoa (*Pessach*), Pentecostes (*Shavuot*), Tendas ou Tabernáculos (*Sukkot*), Dia do Perdão (*Yom Kippur*), Pães Ázimos (*Chag Matzot*), Dedicção do Templo (*Chanukah*). Algumas festas eram celebradas anualmente, por exemplo, *Pessach*, outras, a cada sete anos, caso do Descanso da Terra (*Shemitah*): Dt 31,9-13, e outras, a cada cinquenta, que é caso do “Ano do Jubileu” (Lv 25,8-17.23-28.35-43). Alguns Salmos específicos, chamados “Salmos da Porta”: Sl 69 (68); 84 (83); 100 (99). “Salmos de Subida”, “Salmos de Ingresso”, ou “Salmos de Entrada”, eram cantados na entrada da cidade de Jerusalém ou no início da subida do “Monte do Templo”, do “Monte Sião”, também conhecido por “Monte *Moriah*”: Sl 15 (14); 24 (23),3-6; 118 (117); 120-134 (119-133) – produção sacerdotal, provavelmente, pós-exílica;

2) Salmos Históricos: alguns Salmos de louvor têm o fio narrativo histórico como os Salmos Sl 78 (77); 105-106 (104-105); 111 (110), 114 (113), 135-137 (134-136), com produção sacerdotal, provavelmente, pós-exílica. Salmos como o 46 (45); 48 (47) e o 76 (75) cantam sobre o momento que Deus protegeu o Rei Ezequias do Cerco que a Assíria fez a Jerusalém, por volta de 701 a.C. O pano-de-fundo desses Salmos, na maioria das vezes, é

histórico-litúrgico. O poeta canta as maravilhas de *YHWH*, que é fiel à aliança (*berit*), que fez com seu povo.

3) Denúncia Profética: esses Salmos identificam-se com oráculos e profecias. O cantor canta e a comunidade repete. Eles têm a finalidade de denunciar as injustiças contra o justo e as iniquidades dos ímpios. O pano-de-fundo desses Salmos, ainda é o litúrgico e acontecem nas grandes festas rituais, quando há muita concentração de gente: Sl 14 (13); 50 (49); 52-53 (51-52); 58 (57); 75 (74); 81 (80); 95 (94). Muitos Salmos de Bem-Aventuranças têm cunho profético: Sl 1,1; 2,12; 34,9 (33,9); 41,2 (40,2); 128 (127),1-2.

G. Salmos Teocráticos: eles são, por excelência, pós-exílicos. O rei Ciro enviou, para Jerusalém, Esdras – sacerdote e Neemias – copeiro promovido a governador. A política da Pérsia era devolver cada exilado à sua terra de origem, e permitir sua religião, dando abertura ao livre comércio, desde que não se rebelasse e pagasse seus impostos ao sátrapa, tipo de governador, empossado como representante do rei. Na volta do povo para sua terra, havia isenção do pagamento até que a cidade fosse reconstruída, tornando-se uma satrapia, isto é, uma colônia da Pérsia. O rei da capital só não permitia que houvesse outro rei humano. No entanto, Deus poderia ser considerado um. O sumo-sacerdote eleito acumulava o cargo de sacerdote, profeta e rei e, desta forma e com esta finalidade, ele era ungido. O sumo-sacerdote exercia um poder teocrático, assumindo um poder pontifical e real, que, também, claro, era político. Neste período, o judaísmo, enquanto religião, estava sendo estruturado, pelo sacerdote Esdras e seus auxiliares. Anteriormente, no período deuteronomista, época pré-exílica, quando parte do Deuteronômio, e os livros de Josué, Juízes, Primeiro e Segundo Reis, Primeiro e Segundo Samuel foram escritos, Israel era henoteísta e monárquico. Teologicamente, passou de uma fase monista, onde Deus fazia o bem e o mal, para a dualista, onde Deus é o autor do bem e Satã é o culpado pelas coisas más. Houve a mudança, também, da fase henoteísta, também chamada monolátrica, onde cada povo tinha um deus, mas o Deus de Israel era só *YHWH*, para a monoteísta, onde não existem outros deuses, só *YHWH*. Isso foi se desenrolando na história de Israel e o ápice aconteceu no período do Segundo Templo, portanto, pós-exílico. Em uma primeira fase, o monoteísmo-monista utilizava o Tetragrama, principalmente, ainda com Ezequiel, no Exílio, para deixar claro que o Nome do Único Deus era *YHWH* e não Marduk, Molok ou qualquer outro. Na segunda fase, monoteísta-dualista, quando a Teocracia já estava mais estruturada, o Hebraico era obrigado a ser falado somente nas celebrações do Templo de Jerusalém ou nas sinagogas, no *Shabbat*. Para não se colocar o Nome de Deus em vão, falava-se o Aramaico na rua, no dia-a-dia. Proibiu-se falar o Nome de

Deus e passou-se a chamá-lo pelo Nome Majestático “*Elohim*”, portanto, os Salmos Yawistas e Eloístas fazem parte dessas fases.

1) *YHWH* é o Deus Soberano e Único de Israel: SI 93 (92),1-2;

2) *YHWH* é quem confirma os seus representantes diante do povo: SI 89 (88),20-30.

O estudo sobre os gêneros literários utilizados pelos narradores das Sagradas Escrituras tem avançado, ano após ano, e novas descobertas estão sendo realizadas. Foi elencado sete tipos de gêneros literários, com suas variantes, e há Salmos que se encaixam em mais de um tipo. Isso mostra o quanto os Salmos são ricos em sua diversidade e versatilidade, tudo porque são frutos de edições, elaborações, compilações e muita criatividade artística. Constata-se que a poesia sempre fez parte da vida do ser humano, porque, mais do que intelecto, ele é, sobretudo, coração, sentimento, emoção. Por meio desses cânticos, os que sofriam exprimiam suas dores, expondo as situações difíceis que enfrentavam.

Os Salmos são poesia hebraica

Os Salmos são produções literárias poéticas – pura poesia hebraica. Geralmente, a estrofe é composta por dois versos (bicólon) ou três (tricólon), que é a mais comum, podendo ser, ainda, monocólon – apenas um verso ou tetracólon, de quatro versos. Nesta poesia, a prioridade não é os versos rimarem com palavras que terminam de modo idêntico, mas leva-se em conta o número de palavras, se a sílaba que termina a palavra é longa ou curta e a combinação feita pelo ritmo da leitura, respeitando os acentos das palavras, como acontece com as pessoas que falam Inglês americano. Quanto ao ritmo, o verso sempre ganha uma cadência melódica ternária 3 x 3 e, às vezes, para variar, binária 3 x 2. Israel, às vezes, quer transmitir sua mensagem poética de forma subliminar, nas palavras, conceitos e significados escondidos entre uma palavra e outra, ou entre as frases. Entre o ritmo e os acentos das palavras, em uma cadência poética, o salmista vai transmitindo sua mensagem, utilizando-se, inclusive, do silêncio para fazer cadência. Poesia é sentimento. Se as palavras não gerarem um sentimento em quem lê ou escuta, elas se tornam estéreis e a poesia perde seu sentido de existir. Impossível ler um Salmo sem sentir com o autor real – o que escreveu o Salmo, sem ter empatia com o autor implícito – o que o texto nos faz conhecer pelo contexto do que se está dizendo.

É próprio da poesia hebraica criar paralelismos e comparações entre duas frases, duas ideias principais: uma frase com um pensamento completo em si, sendo repetido pela outra

frase, às vezes, de forma inversa, invertida ou contrária; ou com uma frase completando o pensamento da outra. A comparação é uma das formas literárias mais antigas e comuns para aproximar dois pensamentos, mesmo que sejam antitéticos, criando um sentido entre eles. Ela coloca dois pensamentos em um mesmo patamar de igualdade ou cria uma tensão entre eles, mostrando um caminho bom e descartando o outro, por ser mau. Apesar do paralelismo ser muito comum na poesia hebraica, é possível encontrar Salmos sem. Há casos de diferentes paralelismos em um mesmo Salmo, como os Salmos 34 (33),16-17, e pode haver entre dois Salmos diferentes, como nos Salmos 3 e 4, que mostram um paralelismo sinonímico; 22 e 23 (21 e 22), que mostram um paralelismo antitético; 50 e 51 (49 e 50), que mostram um paralelismo sintético.

Muitos versos são repetidos, o que é comum em poesias e, geralmente, são usados como antífonas. Em alguns Salmos, aparece a palavra hebraica “*sela*”, que pode indicar uma grande pausa, divisão de estrofe ou final da poesia. Muitos textos narrativos e em prosa foram poeticamente compostos. Muitos conceitos e significados eram revelados quando o poeta colocava uma ideia em paralelo com a outra. Essa forma de escrever ajudava a entender outro texto ou cena bíblica. Em muitos casos, o leitor real – o destinatário direto do texto escrito, já entendia o texto, porque pertencia à mesma cultura e conhecia os códigos linguísticos. No entanto, muitos leitores precisavam interpretar o que estava escrito, porque lia o texto séculos depois que foi escrito e muitos valores da sociedade já tinham mudado, por isso, fala-se de leitor-autor, pois, quando interpreta, é como se reescrevesse o texto para os seus dias. Neste sentido, é muito válido, levando-se em conta o leitor real, o leitor-autor tentar deslocar-se para a época do autor real, e, através dos dados encontrados no texto, tentar enxergar pela ótica das pessoas da época em que o texto foi gerado.

O estilo poético mais presente são as várias formas de paralelismos:

1- Antitético, quando a primeira frase diz o contrário da outra:

“Aqueles a quem *YHWH* abençoa possuirão a terra;
e serão exterminados aqueles a quem amaldiçoa” Sl 37 (36),22.

2- Sinonímico, quando a primeira frase repete a outra, usando sinônimos:

“Por que se enfurecem os gentios
e os povos imaginam coisas vãs?” Sl 2,1.

3- Sintético, quando uma frase resume o que a outra diz:

“Cantai a *YHWH* um canto novo;

Cantai a *YHWH* terra inteira” Sl 96 (95),1.

4- Paralelismo de Metáforas: o poeta traduz em imagens as palavras que seu coração fala:

“Quanto a mim, porém, sou como a oliveira verdejante, na Casa de Deus;
confio na misericórdia de Deus para todo o sempre” Sl 52 (51),10.

“*YHWH* é a minha rocha, a minha cidadela, o meu libertador;
o meu Deus, o meu rochedo em que me refúgio;
o meu escudo, a força da minha salvação, o meu baluarte” Sl 17 (18),3.

5- Paralelismo de Merismo: utiliza-se das partes para falar do todo:

“Quanto dista o Oriente do Ocidente (Oriente/Ocidente = partes),
Assim afasta de nós as nossas transgressões” Sl 103 (102),12.

“Os olhos de *YHWH* repousam sobre os justos,
e os seus ouvidos estão abertos ao seu clamor” Sl 34 (33),16.

6- Paralelismo de Quiasmo: uma frase repete o pensamento da outra no esquema A, B, C // A', B', C', às vezes, apresentando pensamento concêntrico: A,B,C, D, C',B',A', ou paralelo: AA', BB', CC'.

“A sua malícia lhe recaí sobre a cabeça,
e sobre seu próprio crânio desce a sua violência” (Sl 7,17).

Os paralelismos e as comparações são recursos literários que auxiliam o pesquisador a descobrir o fio narrativo que liga as palavras, as frases, os significados, a semântica e as demais partes dos Salmos, desde o Sl 1 ao 150. Através do merismo ou da metáfora, tanto quanto os demais, o poeta trabalha com o imaginário popular e com a inteligência emocional do leitor. Neste sentido, ele desenvolve seus temas utilizando-se de quatro dimensões sócio-antropológicas: *YHWH* e sua divindade; o Mundo, levando em conta o tempo (*krônos*) e o espaço (*geo*); a história do povo de Deus, colocando no centro a libertação da escravidão egípcia e trabalhando esse conceito como paradigma da libertação do Exílio da Babilônia; o escatológico, falando de *YHWH*, Rei-Soberano que vai reinar sobre todo o Universo, ideia muito disseminada no pós-Exílio.

Salmos escritos no pós-Exílio ou editados

Em vários momentos desse ensaio, foi assinalado, uma vez ou outra, os Salmos pós-exílicos. Inclusive, houve destaque do evento “Exílio” e sua importância na história do povo de Deus. Um dos temas mais importantes desenvolvidos nos Salmos é o da realeza de Davi e de seus descendentes. Eles são sempre os escolhidos preferidos de Deus, vistos como seus representantes diretos. Como eles eram ungidos para serem reis, alguns Salmos ganham a característica de “messiânicos” e, por isso, também, escatológicos, ou seja, falam de coisas que poderão se cumprir num futuro próximo. Essa messianidade se dá quando Jesus os cita. O rei era um ungido (= um messias), de Deus. Os Salmos reais foram escritos pelos deuteronomistas, para valorizarem a descendência de Davi (Sl 2, 18 (17), 20-21 (19-20), 45 (44), 72 (71), 89 (88), 101 (100), 110 (109); 132 (131)). Em paralelo com os Salmos reais, estão os Salmos da Realeza de Deus (Sl 47 (46), 93 (92) 96-99 (95-98)). O pano-de-fundo desses Salmos é, também, o mundo escatológico. Para os israelitas, e isso está muito presente na literatura sagrada, o mundo espiritual era uma imagem do mundo material: todas as visões apocalípticas, por exemplo, eram representações do que o vidente já tinha visto ou experimentado durante a vida dele. Isso acontece na Apocalíptica e nesses Salmos, e é o que o leitor vê quando compara os Salmos Reais com os Salmos da Realeza de Deus. Quase todos os Salmos pré-exílicos, tanto quanto os próprios exílicos, foram editados, relidos, reeditados, compilados desde a época deuteronomista até a dos Macabeus. Em contato com o autor implícito – aquele apresentado pela própria narrativa, que nem sempre é o narrador, e com o leitor implícito – destinatário textual, o que é descoberto ao se ler o texto, porque se percebe, nas entrelinhas, as características do mesmo –, há a possibilidade de descrever os traços da sociedade que os destinatários originários viviam, que é a do autor real – autor originário, o que escreveu o texto. Quem lê o texto, segundo a crítica literária, é autor também, porque o interpreta. No entanto, muitos leitores acabam desconstruindo-o, muitas vezes, para recriá-lo de forma equivocada, porque se utiliza de metodologia exegética obsoleta, ultrapassada, dogmática, ideológica e fundamentalista. A atividade narratológica do autor é memória bíblicamente falando, porque fala da história do povo, com suas derrotas e vitórias, com seus erros e acertos, com suas infidelidades e fidelidades. Os Escritos Sagrados sempre recordam as antigas promessas feitas por um Deus fiel a seu povo, quase sempre, infiel, e, por isso, acabou pagando muito caro. Então, é importante tentar entender um pouco mais sobre a Teocracia. Ela busca destacar o poder soberano, universal e

escatológico de Deus na pessoa e no trabalho litúrgico do sumo-sacerdote no Segundo Templo. Veja o exemplo do Sl 93 (92),1-2:

“¹*YHWH* reina. Ele se revestiu de majestade; de poder se revestiu *YHWH* e se cingiu. Firmou o mundo, que não vacila. ² Desde a antiguidade, está firme o teu trono; tu és desde a eternidade”.

É esse Deus reinante que confirma, de entre o seu povo, os seus legítimos representantes, desde que pertençam à família davídica. Os Salmos Reais e os da Realeza de Deus reportam a Davi, porque esse era o objetivo da escola deuteronomista, do Séc. VIII a.C., desde o rei Ezequias. Aconteceu com os Salmos o mesmo que ocorreu com outros escritos sagrados: eles estavam vivos na Tradição Oral do povo, durante séculos, principalmente, pela facilidade de decorá-los por se tratarem de música, e, justamente, depois de um século, com o aparecimento da escrita e da forma como registrá-la, eles passaram a ser escritos, seja em pergaminhos, papiros, pedras, madeiras, paredes, quadros, estelas, selos, obras de arte, no Séc. VII a.C. Inegável é o fato que a redação final do livro de Salmos e de outros livros bíblicos veterotestamentários se deu no período pós-exílico, através dos sacerdotes sadoquitas, que realizaram diversas mudanças literárias, assim como adicionaram vários textos ao finalizarem os livros, por volta do Séc. III a.C.

Percebe-se em muitos Salmos, que Templo – Sl 28 (27),2 e Altar – Sl 26 (25),6; 43 (42),4; 51 (50),21; 84 (83),4; 118 (117),27, tornaram-se suas palavras-chaves. Isso é notado nos Salmos de Peregrinação ou de Subida, onde o Santuário se torna o lugar central de adoração a *YHWH* e de pagamento de dízimo, Sl 20 (19),4; 96 (95),8; 141 (140),2, além das celebrações rituais de sacrifícios, Sl 27 (26),6; 40 (39),7; 50 (49),14.23; 54 (53),8; 51 (50),18.21; 61 (60),19; 107 (106),22; 116 (115),17. Os Salmos falam do azeite que desce pela barba de Arão Sl 133 (132),1-3, destacando o papel dos sacerdotes, e do Templo como habitação do Deus Altíssimo Sl 26(25),8; 84 (83),2.11; 91 (90),1-2.

Outro conceito pós-exílico é que *YHWH* é Santo – Sl 22 (21),4; 71 (70),22; 78 (77),41; 89 (88),19; 99 (98),3.5.9; 111 (110),9, e tudo o que está relacionado a ele é santo: as moradas santas do Altíssimo, Sl 46 (45),5; os sacerdotes devem ser santos como Deus é Santo, Sl 34 (33),10; 89 (88),6.8; tudo o que é levado ao templo se torna santo, Sl 65 (64),5; Moisés e Aarão – paradigmas dos sacerdotes legítimos – são chamados “santos de *YHWH*”, no Sl 106 (105),16. A mudança do coração e sua pureza, assim como as mãos limpas, são uma forma literária para expressar a vida de santidade que deve ser alcançada em Deus. O Salmo 50 (49),13-14 é um canto penitencial que convida a pessoa a oferecer a Deus sua confissão, como forma de sacrifício e a cumprir seus votos diante do Altíssimo, buscando sua santificação.

Em alguns Salmos considerados exílicos, quando a Babilônia destruiu o Templo e saqueou seu tesouro, depois da tentativa de golpe de Sedecias, e aconteceu a segunda deportação, a santificação se dava por meio de votos no lugar de sacrifícios. Uma vez sem Templo, a purificação não ocorria por meio de rituais, oferendas ou ofertas sangrentas. Toda a espiritualidade penitencial, calcada em jejum, votos, obras de caridade, tinha a finalidade de reconstruir a vida da pessoa que se achava em ruínas, necessitando de um novo coração. Nesta fase exílica sem templo, eles precisaram continuar se adaptando, então tiveram que introjetar a ideia de que não precisavam mais de mediação entre eles e Deus. A função sacerdotal perdeu sua razão de ser. Desapareceu quando o templo desapareceu. A partir daí, o homem já não poderia resgatar outro homem do pecado, nem pagar alguém para resgatá-lo de diante de Deus, nem pagar a Deus pela sua redenção pessoal ou de alguém de sua família. A vida da pessoa não poderia ser vivida em função dos seus pecados serem perdoados ou não, porque os rituais viraram ruínas com o Templo Sl 49 (48),8-10. Nem por isso, o homem deve ser impenitente e deve viver desordenadamente. Deus já não se acha preso em um determinado lugar. Jerusalém já não é o centro da espiritualidade e o Templo já era. No entanto, *YHWH* continua mais vivo do que nunca e presente do lado do povo que ama, por isso, “*YHWH* reinará eternamente”. O perdão é o símbolo do amor gratuito de Deus, que, sem limites, continua amando aquele que ama, por amor ao seu Nome, sempre pronto a perdoar Sl 65 (64,4). O rosto de Deus mostrava-se, mais e mais, misericordioso, pois perdoava a culpa e já não destruía; quantas vezes conteve sua cólera e resistiu em sua ira Sl 78 (77),38. Em outro Salmo, pode-se ouvir a voz do salmista gritando: “Ajude-nos, nosso Deus e Salvador, pela glória do seu Nome. Purifica-nos e perdoa nossos pecados, pela honra do seu Nome! Sl 79 (78),9.

Apesar da autoria de alguns Salmos ser atribuída a alguns da casta sacerdotal como Asaf, os filhos de Coré, Emã, Etã, Idutun, pouquíssimas características literárias de rituais, celebrações, oblações, oferendas e mesmo de liturgias das festas religiosas são encontradas. Uma só vez, o Salmo 106 (105),30, cita os personagens sacerdotais originários: Moisés, Aarão e Samuel, mostrando-os como aqueles que podiam invocar o Nome de *YHWH* e Ele respondia 99 (98),6. Eles são os paradigmas sacerdotais, por excelência, pré-centralização do Templo em Jerusalém, quando ainda a religião imperial não era a que dominava a espiritualidade do povo. Aarão e sua casa, assim como a “casa de Levi” são lembrados como a forma que Deus colocou para que o povo pudesse entrar em contato com Ele e receber suas bênçãos, Sl 115 (114),10.12; 118 (117),31; 135 (134),19. Interessante notar que os traços da religiosidade teocrática do segundo Templo não foram retratados, de forma específica, nos

Salmos. Houve intervenções pós-exílicas e dos redatores finais, mas de forma tão discreta que muitos pesquisadores vacilam nas afirmações quanto à formação da estrutura dos mesmos ou dos seus panos-de-fundo.

Os Salmos na Vida de Jesus

Os evangelhos mostram que Jesus não era uma pessoa que só pregava, curava e libertava, mas, sobretudo, que era um homem de profunda oração. Normalmente, ele subia no pico das montanhas para orar, passava a noite toda em oração (Lc 6,12) e sempre jejuava (Mt 4,1-11; Mc 1,12-13; Lc 4,1-13). Os evangelistas deixam claro que, antes de tomar decisões importantes em sua vida, Jesus sempre buscava tomá-la perguntando para o seu Pai, qual deveria ser (Jo 5,19).

Os judeus oravam

Em 598 a.C., Nabucodonosor, rei da Babilônia, invade Judá, faz cerco em Jerusalém e a domina. O rei Joaquin se entrega, com toda sua corte, o que aplacou a ira do rei. Houve a primeira deportação para a capital do Império caldeu. O rei, os conselheiros, os levitas, profetas, videntes e funcionários do palácio, além de toda a elite da cidade, foram levados para viver em cidade pagã e idólatra. Eles precisavam arrumar uma forma de buscar a Deus e se manter fiel à Torah. Os sacerdotes exilados, entre eles, o profeta Ezequiel e sua família, procuravam mantê-los fieis a Deus. Há a ideia de se criar a sinagoga, e, para isso, era necessário, no mínimo, 10 homens com mais de 13 anos. Nelas, começam a se reunir para celebrar o *Shabbat* e estudar a *Torah*. A oração começou a fazer parte integrante da vida do judeu e foi criada uma agenda semanal, mensal e anual para oração privada, na família e na comunidade. Os Salmos foram inseridos nesses momentos de oração como uma das formas mais eficazes de se falar com Deus, porque eles expressavam todos os anseios e necessidades espirituais do povo. Muitos Salmos novos foram criados e os que já existiam passaram por adaptações e atualizações, onde os exilados cantavam suas esperanças e lembravam os tempos em que eram felizes diante de *YHWH*, na terra que Ele lhes deu de herança.

Jesus era um judeu de oração

Na época de Jesus, os Salmos eram, também, memória. Ao serem cantados, eles reforçavam a identidade do povo, enquanto povo de Deus, ajudavam os novos a conhecerem a sua história e os antigos a lembrarem a forma que Deus agiu para libertá-los com braço forte, da mesma forma que os libertou do Egito, na época de Moisés. Os Salmos, como a

história da libertação do Egito, assim também, várias leis da *Torah*, eram ensinados pelas mulheres da família, principalmente, a mãe e a avó (cf. 2Tm 1,5; 3,15), antes mesmo da criança celebrar a *berit milah* (circuncisão). Foi assim com Jesus e Maria. Durante o dia, era comum orar às 9h da manhã, ao meio dia, às 3h da tarde. Depois, passaram a orar às 5h30min da manhã, ou às 6h da manhã, assim como, às 9 da noite. Além dos Salmos, o *Shemah* era rezado, pelo menos, duas vezes por dia. O Rabino Aquiba, na *Pirque Abbôt*, ensinou que a base da espiritualidade judaica deve ser a Lei (*Torah*), que é o estudo dos Escritos Sagrados ensinados por Moisés, que, segundo o Rabino Maimônides, eram 613 leis (*Mitzvot*), a oração (*Abodah*), que, sobretudo, era a recitação do *Shemah* e os cânticos dos Salmos (*Tehillim*), e o amor misericordioso (*Hesed*), que era a prática do que se aprendia na *Torah* e que Deus mandava fazer.

Depois do Exílio, por volta de 538 a.C., quando Ciro, rei da Persia, possibilitou o retorno à terra que corria leite e mel, com a reconstrução do segundo Templo, e a reforma de toda sua liturgia e espiritualidade, as sinagogas continuaram a existir fora de Jerusalém. Elas ainda tinham uma utilidade restrita: a observação do *Shabbat* e o estudo da *Torah*. Nessas reuniões de oração, as pessoas já estavam acostumadas a rezar o *Shemah*, intercalando-o entre os cânticos dos Salmos. A *Hesed* era a forma mais eficiente que encontraram para espiritualizar o amor, ajudando os que voltaram do Exílio e viviam em completa necessidade. Os Salmos que recordam os tempos difíceis do Exílio eram muito cantados, para lembrar o povo que nunca deixaria de se manter fiel ao Senhor. As festas de peregrinações foram ganhando importância, banhadas pelos Salmos de Subida, quando chegavam à porta da cidade ou à porta do Templo. A subida do Monte Sião era sempre um evento fascinante de fé, esperança e de amor. Com a implantação do monoteísmo, no pós-Exílio, os sacerdotes teocratas sadoquitas incentivavam as três grandes festas: Páscoa (*Pessach*), Pentecostes (*Shavuot*) e Tabernáculos ou Tendas (*Sukkot*) (cf. Ex 23,14-17; 2Cr 8,13), que deveriam ser celebradas todos os anos, como festas familiares, mas que só poderiam ser festejadas no Templo de Jerusalém, onde *YHWH* era adorado como único Deus existente. Foi neste ambiente, conforme os costumes judaicos da Teologia teocrática, que Jesus vivia. Um momento marcante na vida de Jesus, quando mais rezou os Salmos, foi pendurado na cruz.

Quando se analisa a vida oracional de Jesus, percebe-se que tinha uma vida de profunda oração, conforme o costume judaico. Nunca se deve esquecer de que Jesus, Maria e José eram judeus e filhos desta cultura (Mt 6,9-13; 26,38; Mc 1,35; 15,37; Lc 3,21; 4,1-12; 5,16; 6,12; 9,18; 10,21; 11,1-4; 23,34; Jo 5,19.30; 11,41-42; 17,1-26). Com certeza, desde os doze anos, Jesus não deixava de ir a Jerusalém (Lc 2,46-50), como a tradição “da perda e do encontro do

menino Jesus” sempre lembrou. Jesus e seus discípulos rezavam quando ainda o sol estava para nascer, por volta das 5h (Mc 1,35; Lc 6,12). Em todo *Shabbat*, Jesus ia à sinagoga rezar em comunidade (Mc 1,21; Lc 4,16). Ali, tinha o costume de se levantar para fazer a leitura dos profetas (Lc 4,16) e para ensinar o povo (Mc 6,2). Antes de fazer suas pregações, ele sempre orava (Lc 9,16; 24,30). Ele fazia as suas peregrinações a Jerusalém, por ocasião das três grandes festas (Jo 5,1). Quando tinha oportunidade, nunca deixava de abençoar as crianças (Mc 10,16). Como bom mestre judeu que era, nunca deixou de celebrar a páscoa com seus discípulos (Lc 22,7-14). Em momentos de grandes decisões que precisava tomar, retirava-se para os montes para orar (Mt 26,30; Lc 9,28).

Como foi visto, Jesus não utilizava os Salmos somente para orar, mas, também, para evangelizar e para enfrentar os fariseus ou quem quer que vinha para criticá-lo. Antes de ser beijado por Judas, enquanto estava orando no horto, momento que chegou a suar sangue, Jesus reza o Sl 31 (30),9-10: “minha alma está triste” (Mc 14,34). Na cruz, não se esqueceu dos Salmos: “Pai, em tuas mãos entrego o meu espírito”, Sl 31 (30),5 e a famosa frase: “*Eloí, Eloí, lama sabactani* – Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?”, Mc 15,34; Sl 22 (21),1. Os Salmos messiânicos foram utilizados pelos evangelistas com o intuito de mostrar que Jesus era o Messias esperado por Israel: João 18,6 cita Sl 35 (34),4 e em 19,36 cita Sl 34 (33),21; Marcos 15,23 cita Sl 22 (21),19; Mateus 27,28 cita Sl 69 (68),22; em 26,23 cita o Sl 41 (40),10; em 27,43 cita o Sl 22,9 (21,9). Alguns pesquisadores afirmam que muitos ensinamentos de Jesus eram como que grandes pregações de alguns versículos presentes em algum Salmo: “Mas os mansos herdarão a terra e se deleitarão na abundância de paz”, Sl 37 (36),11, parafraseado por Jesus em Mt 5,4. “Os que com lágrimas semeiam, com júbilo ceifarão”, Sl 126 (125),5, ensinamento visto em Mt 5,5. Também na bem-aventurança de Mt 6,4, Jesus pode ter pego o Salmo 24 (23),3-4 como base. Uma vez, Jesus disse que quem reza em segredo será escutado pelo Pai (Mt 6,4) e pode ter tirado esse ensinamento do Sl 139 (138),2-3. Jesus também ensinou a abandonar-se à Providência de Deus (Mt 6,25-34), talvez, baseando-se no Sl 127 (126). A parábola da vinha (Mc 12,1-12) já era uma Tradição conhecida no Sl 80 (79),9-19. “*YHWH* é o meu pastor e nada me faltará”, do Sl 23 (22), pode ter sido o pano-de-fundo para Jesus falar em João 10,11: “Eu Sou o bom pastor”.

Jesus sempre citava os Salmos para dar respostas às críticas dos fariseus e dos outros que o criticavam. Veja o Sl 8,3, citado em Mt 21,16: “Da boca dos pequeninos e crianças de peito tiraste um perfeito louvor”. Ele cita o Sl 118 (117),23: “A pedra que os construtores rejeitaram se tornou a pedra angular”, citado em Mt 21,42. O Sl 110 (109),1: “Diz *YHWH* a

meu senhor: senta-te a minha direita” aparece citado por Jesus em Mt 22,44. Uma mesma ideia recorrente, baseada neste Salmo, aparece em Mc 14,62.

Jesus ensinou os discípulos a orarem

Os Salmos são citados no Novo Testamento mais de cem vezes. Um Salmo considerado messiânico é o 110 (109), que Jesus citou em Mt 22,41-46, para falar do quão grande era o Messias e sua missão. Jesus cita Salmos do Hallel, quando celebra o encerramento da celebração da Páscoa com seus discípulos (Mt 26,30). Na cruz, ele não se esqueceu do Salmo 22 (21) e quando morre (Lc 23,46), solta um grito do Salmo 31 (30).

Além desses exemplos tirados dos Evangelhos, o livro de Atos dos Apóstolos mostra o nascimento da Igreja retratada na vida da comunidade fundante do Cristianismo, chamado, no livro, de “o Caminho”. Atos nos mostra o crescimento do número dos de Jesus e como era sua vida de oração. Eis alguns exemplos: em At 1,14, Lucas, considerado o autor do livro, informa que a “Comunidade perseverava em oração com Maria, a Mãe de Jesus”. At 1,24, os Apóstolos oram juntos para escolherem um substituto para o lugar de Judas no grupo. At 2,1-13, os Apóstolos, discípulos e algumas mulheres, entre elas, a Mãe de Jesus, recebem o Espírito Santo durante a celebração da festa de Pentecostes. At 2,24 cita que os primeiros cristãos eram perseverantes na oração, assim como 2,46 cita que eles eram assíduos frequentadores do Templo. Em At 2,25-35, Pedro, em uma de suas pregações, depois de abrir as portas do cenáculo, onde estavam escondidos para orar, com medo dos judeus, cita Salmos. Atos 2,47 testemunha que viviam louvando a Deus. Os apóstolos oravam no Templo (At 3,1). Pessoas curadas por meio da oração, rezavam, agradecendo (At 3,8). A perseguição fazia com que todos orassem (At 4,23-31). At 6,4 narra que os Apóstolos se dedicavam à oração e ao estudo da Palavra. Na consagração dos sete diáconos, eles, impondo suas mãos, oravam (At 6,6). Estêvão ora para que Deus perdoe os que o condenaram (At 7,60) e, antes de morrer, a exemplo de Jesus, entrega o seu espírito (At 7,59). Pedro e João, em Samaria, oram para que os convertidos recebam o Espírito (At 8,15-22) e em Cesareia, para que a família de Cornélio receba o Batismo no Espírito (At 10,1-48). A Comunidade ora quando um servo do Senhor está preso (At 12,5) e quando enviam missionários em missão (At 13,2-3). Se houver a necessidade de novos líderes, a comunidade ora para que Deus mostre quem pode ser (At 14,23; 20,32-36). Os Apóstolos oravam ao ar livre, quando não havia sinagoga, ou depois que foram expulsos da mesma (At 16,13; 16,16). Nos momentos de perseguição, de prisão e tortura, os Apóstolos buscavam a Deus (At 16,25). Paulo tem visões e revelações da parte de

Deus em oração (At 18,9; 22,17; 27,23). Em At 20,7, eles estão reunidos, geralmente, no primeiro dia da semana, para a oração e a fração do pão.

Paulo, além de ser uma pessoa de oração, ensinou a orar: At 9,1; Rm 15,5-6; 2Cor 12,8-10; Cl 1,9-14; Fl 1,1-11; 4,6-7; Ef 3,14-21; 5,18-20; 6,17-18; 1Ts 5,17; 1Tm 2,1, entre outras tantas.

O autor de Hebreus fez vários paralelos de seu texto com os Salmos, a saber: em Hb 1,13, cita Sl 110 (109),1.4; em Hb 2,6-9, cita o Sl 8,4-6; em Hb 10,5-7, ele cita Sl 39 (38),7-10; em Hb 3 – 4, cita Sl 95 (94),7-11.

Essas passagens mostram que a oração passou a fazer parte da vida dos seguidores de Jesus: oração privada, oração familiar e oração comunitária. A oração era uma parte constituinte da vida de cada cristão, desde o nascimento, o batismo, matrimônio, batismo dos filhos, eucaristia até o momento de se encontrar com Deus, na sua passagem para a eternidade. A oração dava força para que a pessoa pudesse resistir nos momentos de dificuldades e de dor. Era a forma de manter sua fé e sua conexão com Jesus Cristo, o Espírito Santo e o Pai.

Devemos Rezar os Salmos

Na Igreja Católica Apostólica Romana, os padres diocesanos, os religiosos e as religiosas, os diáconos, os seminaristas, assim como as comunidades seculares de vida religiosa, todos, oram os Salmos, na Liturgia das Horas, nos períodos principais em que o dia é dividido, seguindo, praticamente, a mesma divisão que os judeus faziam para orar. O dia oracional é fracionado em Laudes (6h), Hora Terça (9h), Hora Sexta (12h), Hora Nona (15h), Vésperas (18h) e Completas (21h). Em cada parte dessas, ora-se, no mínimo, três Salmos, com suas respectivas antífonas. No mundo inteiro, mesmo que os fusos horários sejam diferentes, todos os católicos, representados pelos padres e religiosos, oram todos os dias, pelo menos, às 9h, ao meio-dia, às 15h e às 21h. Se quando der 9h no Brasil ainda não for na Itália, o importante é que na Itália, quando for 9h, todos estarão unidos em oração. A intenção é que, às 9hs de cada país, todos os cristãos católicos estejam unidos em oração diante do Pai. E assim acontece com todos os horários que a Tradição Católica reservou para a oração. É a Comunidade Universal que ora unida. Milhões formando um só corpo, sendo que isso é possível devido à oração. Em toda celebração da Eucaristia, há, pelo menos, um Salmo que é rezado, em resposta à primeira leitura, sem levar em conta, a antífona de entrada, de aclamação ao Evangelho e a de após a Comunhão. Sem dúvida, rezar os Salmos leva a pessoa

a ter uma intimidade maior com o Pai, por meio da oração, da mesma forma que acontecia com Jesus.

Uma das formas dos cristãos caracterizarem os Salmos como sua oração por excelência é relacionando cada Salmo com um acontecimento da vida de Jesus ou da Igreja e, no final, antes da antífona ser repetida, invocar a Santíssima Trindade, no “Glória ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo...” Ao orar os Salmos de forma cristã, o Espírito leva o orante a ter a experiência com o Deus único revelado nas três pessoas. É uma oração que faz o Deus distante da oração dos judeus ser um Deus próximo da oração de Jesus. Ao orar os Salmos conforme Jesus ensinou, os horizontes do orante ganham novo sentido. A imagem de um Deus de amor e de misericórdia é revelada quando se lê os Salmos como Jesus lia. Não é suficiente estudar os Salmos. É preciso inseri-los na oração cotidiana, mormente quando se enfrenta as contingências do dia-a-dia, pelo contrário, eles continuarão relegados ao arcaísmo espiritual.

Conclusão

Concluindo o nosso ensaio, torna-se indispensável dizer que ele não esgota o assunto. Não foi falado tudo sobre os Salmos e há muito o que aprender. O tesouro que se esconde por trás de cada versículo e de cada Salmo é muito valioso. É impossível dar uma única interpretação. Isso empobreceria o Salmo não só como poesia, mas, também, como Palavra de Deus. Lanço um desafio maior para quem acompanhou os estudos até aqui: estude cada Salmo e descubra a riqueza que está escondida nas entrelinhas de cada poesia. É uma verdadeira caça ao tesouro, a diferença é que, no final, descobrirá que é incorruptível, espiritual e é Deus mesmo quem vai fazer com que o encontre. Outra possibilidade de estudo é descobrir a Teologia que, como pano de fundo, pode ter gerado cada Salmo. Foi falado muito de história, para tentar contextualizar um determinado Salmo, por isso, houve a necessidade de falar sobre messianismo, peregrinação, realeza, monoteísmo, deuteronomismo, Exílio, pós-Exílio, Teologia Teocrática, sadoquismo... Muita informação que daria um verdadeiro curso de Teologia de, no mínimo, 3 anos.

Creio que a finalidade do Centro Cristão de Estudos Judaicos conseguiu, neste ensaio, colocar o leitor em contato com a Teologia, no que há de mais moderno nas discussões do mundo contemporâneo. As discussões acadêmicas, na atualidade, no mundo todo, giram em torno dos temas discutidos nesta pesquisa. Claro que não foi possível abordar todos os temas, nem aprofundar de forma satisfatória, afinal, não é um curso, um seminário.

Espero, com alegria, que o (a) leitor (a) tenha apreciado o estudo da introdução aos Salmos e ao mesmo tenha incendiado, em seu coração, o verdadeiro desejo de falar com Deus através dessas poesias oracionais. Encerro com um dos versículos que mais me chama a atenção neste livro: “Lâmpada para o meu pé é a tua Palavra e Luz para o meu caminho” Sl 119 (118),105.

Referências bibliográficas

A **BÍBLIA**. São Paulo: Paulinas, 2023.

ALLEN, Leslie C. **Word Biblical Commentary – Psalms 101 – 150**. Dallas; Texas: Word Books Publisher, v. 21. 1983.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

BÍBLIA SAGRADA AVE-MARIA – edição de estudos. 1 ed. São Paulo: Ave-Maria, 2011.

BÍBLIA SAGRADA CNBB. Brasília: CNBB, 2018.

BÍBLIA SAGRADA DO PEREGRINO. São Paulo: Paulus, 2002.

BÍBLIA SAGRADA PASTORAL. São Paulo: Paulus, 2014.

BÍBLIA SAGRADA PESHITA. Rio de Janeiro: bvbooks, 2018.

BÍBLIA SAGRADA. TEB. São Paulo: Loyola, 2020.

BÍBLIA PALAVRA VIVA. São Paulo: Paulus, 2022.

BORTOLINI, José. **Conocer y Rezar los Salmos** – comentário popular para nuestros días. São Paulo: Paulus, 2000.

CRAIGIE, Peter C. **Word Biblical Commentary – Psalms 1 – 50**. Dallas; Texas: Word Books Publisher, v. 19, 1983.

FEUER, Rabbi Avrohom Chaim; SCHERMAN, Rabbi Nosson. **Tehillim – a new translation with a commentary Anthologized from Talmudic, Midrashic and Rabbinic Sources**. Brooklyn, NY: Mesorah Publications, v. 1 (Sl 1-72); v. 2 (Sl 73-150), 1995 (ArtScroll Tanach Series).

GERSTEBBERGER, Erhard S. Gênese do Saltério – para que um livro dos Salmos? **Revista Caminhos**, Goiânia, v. 8, n. 1, p. 11-28, jan/jun 2010.

GIRARD, Marc. **Como Ler o Livro dos Salmos** – espelho da vida do povo. 2 ed. São Paulo: Paulus, 1992.

GORGULHO, Gilberto; SCHWANTES, Milton; SIQUEIRA, Tércio Machado; ZAMAGNA, Domingos; ANDERSON, Ana Flora; SANTA ANA, Julio de. Os Salmos do Rei: a fé e a política. **Revista de Estudos Bíblicos**, Petrópolis: Vozes, v. 23, 1989.

GRENZER, Matthias. Erva, Bovino Selvagem, Tamareira e Cedro. Ecoespiritualidade no Sl 62. **Revista Atualidade Teológica**, Rio de Janeiro, v. 24, n. 64, p. 66-86, jan/abr 2020.

GRENZER, Matthias; LIMA, Cleodon Amaral de; CARDOSO, Robert Barbosa. “Dele vem minha Esperança”: um estudo do Sl 62. **Revista Encontros Teológicos**, Florianópolis, v. 39, n. 1, p. 195-212, jan/abr 2024 (acessado em 25/10/2024 em <https://facasc.emnuvens.com.br/ret/article/view/1849>).

HUMAN, Dirk J.; STEYN, Gert J. **Psalms and Hebrews – studies in reception**. New York; London: t&t clark, 2010 (Library of Biblical Studies).

KRAUS, Hans-Joachim. **Teologia de los Salmos**. 2 ed. Salamanca: SIGUEME, 1996.

NAKANOSE, Shigeyuki; SILVA, Valmor da; NOGUEZ, Armando; CROATTO, Severino; GALAZZI, SANDRO. Los Salmos. **Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana (RIBLA)**, Quito: Ecuador, n. 45, 2003/2 (acessado em 22/10/2024 em <https://www.centrobiblicoquito.org/images/ribla/45.pdf>).

NERI, Umberto (org.). **Alleluia – Interpretazioni ebraiche dell'Hallel di Pasqua (Salmi 11-118)**. Roma: Zikkaron, 2016.

NUNES JR. Edson Magalhães. **Poesia Hebraica Bíblica – uma introdução geral**. Engenheiro Coelho: UNASPRESS, 2016 (Estudo em literatura bíblica - 2).

MESTERS, Carlos; OROFINO, Francisco. **Lendo o Livro de Salmos – a lei orante do povo de Deus**. São Paulo: Paulus, 2019.

RODRÍGUEZ, Ángel Aparicio. **Comentario Filológico a los Salmos y Cantar de los Cantares**. Madri: BAC, 2012.

SCHÖKEL, Luís Alonso. **A Manual of Hebrew Poetics**. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1988 (subsídio bíblica - 11).

SCHÖKEL, CARNITI, Cecília. **Salmos I (1-72)**. São Paulo: Paulus, 1996.

SCHÖKEL, Luís Alonso; CARNITI, Cecília. **Salmos I (73-150)**. São Paulo: Paulus, 1998.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. **Metodologia de Exegese Bíblica – versão 2.0**. 4 ed. rev. atual. São Paulo: Paulinas, 2022 (coleção ciências bíblicas).

SIQUEIRA, Tércio Machado; LÓ, Rita de Cácia; SILVA, Célio; SOARES, Elizângela A.; PIVA, Daniel. Salmos de Asaf: Sl 50; 73-83. **Revista de Estudos Bíblicos**, Petrópolis: Vozes, v. 22, n. 81, 2004/1.

SIQUEIRA, Tércio Machado; NAKANOSE, Shigeyuki; SILVA, Valmor da; ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. Salmos de Coré. **Revista de Estudos Bíblicos**, Petrópolis: Vozes, v. 20, n. 76, 2002.

TATE, Marvin E. **Word Biblical Commentary – Psalms 51 – 100**. Dallas; Texas: Word Books Publisher, v. 20, 1990.

TRAPIELLO, J. Garcia. **Introducción al Estudio de los Salmos**. Madri: Salamanca, 1997

O VERDADEIRO DONO DAS PALAVRAS

Uma análise sobre a simbologia do discurso, no salmo 12

Jonas de Souza NETTO, Bacharel em Teologia pela Universidade Metodista e mestrando no Programa de Estudos Pós-Graduados em Teologia da PUC-SP.*

Resumo

A desinformação provocada pela propagação de notícias falsas e mentiras tem sido um instrumento destrutivo na sociedade humana ao longo da história. É um jogo de pessoas ou grupos inescrupulosos para prejudicar a reputação de suas vítimas indefesas. O salmo 12, atribuído ao Rei Davi, trás o relato de um cenário de corrupção moral, onde os perversos se postam como “os donos das palavras” e assumem discursos mentirosos para atingir os “pobres” e “necessitados”. Parece uma luta de poder injusta, sem fim e perdida. O salmista percebe o sofrimento de sua comunidade, que afeta até “os fiéis”, e exclama: “Salva, Senhor”. A análise proposta neste estudo aborda o problema da falsidade, em contextos de opressão, e a ação divina, com ênfase no salmo 12.

Palavras-chave: Falsidade. Mentiras. Palavras. Discursos. Opressão.

Abstract

Disinformation caused by the spread of false news and lies has been a destructive tool in human society throughout history. It is a tactic employed by unscrupulous individuals or groups to harm the reputation of their defenseless victims. Psalm 12, attributed to King David, depicts a scene of moral corruption, where the wicked present themselves as “masters of words” and adopt deceitful speeches to target the “poor” and “needy.” It seems like an unjust, endless, and lost power struggle. The psalmist perceives the suffering of his community, which affects even “the faithful,” and exclaims: “Save, O Lord.” The analysis proposed in this study addresses the problem of falsehood in contexts of oppression and divine action, with an emphasis on Psalm 12.

Keywords: Falsehood. Lies. Words. Discourse. Oppression.

Introdução

Para o mestre de canto, com instrumentos de oitava¹, um salmo de Davi (Sl 12,1).

* E-mail: jonas@soboasnovas.com.br

¹ O termo *oitava* (*sheminit*) talvez se refira a um instrumento musical de oito cordas ou uma notação musical (uma oitava). Mencionado, também, no salmo 6.

O Livro dos Salmos (*Tehilim*) é uma coleção de poemas da Bíblia Hebraica criados não como um conjunto de doutrinas ou sermões, mas para serem cantados, tocados com instrumentos (cítara, lira, cordas, flauta, chofar, trombeta, címbalos, pandeiros) e orados. Conforme C. S. Lewis escreveu: “devem ser lidos como poemas; como letras de músicas, com todas as licenças e todas as formalidades, as hipérboles, as conexões emocionais mais do que lógicas, que são próprias da poesia lírica” (LEWIS, 2023, p. 13).

Os salmos (מִזְמוֹר *mizmor*), por outro lado, são literatura que requerem análise com sensibilidade, porque são poesias que “pertencem ao contexto histórico-cultural e geográfico do antigo Israel”. Neles o leitor e o intérprete são desafiados a olhar para algo pensado em outra língua, para “uma reflexão ampla e complexa” e para uma “releitura da realidade, dentro da dinâmica de dialogar com Deus” (GRENZER, 2013, p. 8). São uma coleção de 150 poemas escritos, provavelmente, no primeiro milênio antes de Cristo, de autorias de difícil comprovação, onde 73 deles são atribuídos ao Rei Davi (דָּוִד), como o salmo 12, objeto desta análise.

O pastor Davi já havia enfrentado predadores de ovelhas (lobos, hienas, panteras e chacais) nos campos de Boaz com seu cajado (1Sm 16-18), derrotado o gigante filisteu Golias com sua funda (1Sm 17) e muitos outros inimigos em batalhas com sua espada (1Sm 21). Mas, o agora ungido Rei Davi encontra, possivelmente, seu maior desafio, conforme relatado no salmo 12.

Trata-se de inimigos menos concretos e imunes às suas costumeiras armas (o cajado, a funda ou a espada), que diziam “Com nossa língua prevaleceremos” (v.5), sua arma traiçoeira para semear “falsidade uns aos outros” (v.3), com seus “lábios lisonjeiros” (v.4) e com seu “coração duplo” (v.3). Os seus inimigos estavam próximos e, diante de suas ameaças, o ungido se sentiu incapaz e gritou “Salva, Senhor” (v.2), na confiança naquele que é a verdade e que tem o poder para o livrar dos *perversos* que andam ao seu redor. Uma fragilidade que se assemelha quando o apóstolo Pedro, ao afundar nas ondas em direção ao Nosso Senhor, gritou “Senhor, salva-me” (Mt 14,22-36).

O salmista tratou do grande problema de uma “geração” (v.8), a infidelidade por meio de palavras mentirosas. Um mal que atravessou a história “entre os filhos do ser humano” (v.2), provocando a “opressão dos pobres” e o “gemido dos necessitados” (v.6). De acordo com Purkiser, “qualquer sociedade marcada pela quebra da confiança na honestidade está fadada ao fracasso” (PURKISER, 2005, p. 132).

Viver a verdade em um mundo enganoso é, muitas vezes, uma batalha solitária, sentida por Davi diante das pressões do rei Saul devido às mentiras de Doeg (um fofoqueiro edomita) que mandou matar 85 profetas da cidade de Nob, incluindo homens, mulheres crianças e animais (1Sm 22,6-19) ou, conforme Spurgeon, pode “ter sido escrito quando Saul perseguia Davi e aqueles que apoiavam a sua causa” (SPURGEON, 2022, p. 195), talvez no esconderijo da Caverna de Adulão (1Sm 22,1-2).

Como sobreviver em meio à "vileza" dos "perversos" — representada pela falsidade, bajulação, hipocrisia, orgulho e opressão — e seu discurso destrutivo, instrumentalizado pela "língua" e pelos "lábios" cheios de exaltação e arrogância, que proclamam: "Quem é senhor sobre nós?" (v.5)? Esta pesquisa busca desvendar os significados profundos dessa melodia de humilde lamentação e elevada confiança do salmista na ação de Deus diante da falsidade. O estudo explora os detalhes intrínsecos às palavras, frases e estrofes do poema no salmo 12, examinando como cada elemento reflete a tensão entre a opressão humana e a intervenção divina.

A estrutura literária do salmo 12

Ambos, o leitor e o intérprete da Bíblia precisam despertar sua imaginação quando lerem ou estudarem poesia bíblica. O que foi escrito com imaginação, precisa também ser lido com imaginação (SCHÖKEL, 2000, p. 104).

O poema do salmo 12 possui uma “cena-padrão”², de clamor e ação de Deus, indicando que o salmista se inspirou na *Torá*, com a experiência do povo de Deus no Êxodo³. Por isso ele apresenta as palavras de esperança da *aliança* com o Senhor. O clamor provoca o mover do Senhor, por sua misericórdia, como está narrada no Livro do Êxodo 3,7-8:

E disse o Senhor: “Certamente vi a aflição do meu povo que está no Egito, e ouvi o seu clamor por causa dos seus opressores, pois conheço suas dores. E descendi para livrá-los da mão dos egípcios e para fazê-los subir daquela terra para uma terra boa e espaçosa, para uma terra que mana leite e mel...”

Trata-se de um salmo que pertence à categoria de lamento ou súplica, estruturado como uma oração ou liturgia real do culto de Israel. O orante exprime o lamento em nome de uma

² Cena-padrão definição com base nas repetições desta ação (clamor e ação de Deus) em vários acontecimentos da Bíblia Hebraica, como Dt 26,7; Jr 29,12-13; Ez 16,6. Conceito desenvolvido por Robert Alter (ALTER, 2007, p. 79-101).

³ Trajetória da libertação do Povo de Deus da escravidão no Egito.

comunidade oprimida (v.2-5), anuncia a resposta de Deus (v.6) e profere palavras de segurança (v.7-9). Conforme Robert Alter, “ele reflete um subgênero em que o orador examina sua sociedade sob uma luz dura de castigo moral”, ou seja, uma poesia “organizada para um propósito semelhante ao dos profetas literários, e pode-se descrever tal poema como uma súplica profética” (ALTER, 2009, p. 35-37).

A estrutura literária do poema pode ser dividida em 5 estrofes, conforme *Planilha 1*. O tetragrama YHWH, o nome de Deus, está sempre presente como núcleo do sujeito da oração principal e como o ponto ou a ideia principal nelas todas:

“Salva Senhor” (v.2a);
 “O Senhor cortará” (v.4a);
 “Diz o Senhor” (v.6a);
 “As palavras do Senhor” (v.7a);
 “Tu, Senhor” (v.8a).

A força dos verbos e substantivos realçam a temática das interlocuções: “Falamos com falsidade...” (v.3a), “com lábios de lisonjeiros...” (v.3b), “com coração duplo falamos...” (v.3c), “lábios lisonjeiros...” (v.4a), “A língua que...” (v.4b), “fala coisas arrogantes...” (v.4b), “Aqueles que dizem...” (v.5a), “Com nossa língua prevaleceremos...” (v.5b), “são nossos os lábios...” (v. 5c), “diz o Senhor...” (v.6d), “As palavras do Senhor...” (v.7a), “são palavras puras...” (v.7a).

Planilha 1 - Segmentação e Tradução

Hebraico	Verso	Tradução (o autor)	Estrutura
עַל־הַשְּׁמִינִית מִזְמוֹר לְדָוִד לְמִנְצַח	v.1	Para o mestre de canto, com instrumentos de oitava, um salmo de Davi.	Apresentação. Título.
יְהוָה הוֹשִׁיעָה	v.2a	Salva Senhor,	Primeira estrofe
חָסִיד כִּי־גָמַר	v.2b	porque o piedoso desapareceu,	
אֲמוּנִים מִבְּנֵי אָדָם כִּי־פָסוּ	v.2c	porque os fiéis sumiram dentre os filhos dos homens.	
אִישׁ אֶת־רַעְהוֹ שָׁאָה וְדָבָר	v.3a	Falamos com falsidade uns aos outros;	
שִׁפְתַּי תְּלִקוֹת	v.3b	com lábios lisonjeiros	

וְנֹלַב יְדַבֵּר בְּלֵב :	v.3c	e com coração duplo falam.	
יְהוָה כָּל־שִׁפְתָי חִלְקוֹת יִכְרֹת	v.4a	O Senhor cortará todos os lábios lisonjeiros	Segunda estrofe
: גְּדִלוֹת לְשׁוֹן מְדַבֵּרֹת	v.4b	e a língua que fala coisas arrogantes.	
אֲשֶׁר אָמְרוּ	v.5a	Aqueles que dizem:	
נִגְבִּיר־לְשָׁנֵנוּ	v.5b	“Com nossa língua prevaleceremos;	
שִׁפְתֵינוּ אֲתֵנוּ	v.5c	são nossos os lábios;	
: מִי אֲדוֹן לָנוּ	v.5d	quem é senhor sobre nós?”	
מִשֹּׁד עֲנִיִּים	v.6a	“Por causa da opressão dos pobres,	Terceira estrofe
מֵאֲנַקַּת אֲבִיוֹנִים	v.6b	por causa do gemido dos necessitados,	
עַתָּה אֶקּוּם	v.6c	me levantarei agora”,	
יְהוָה יֹאמֵר	v.6d	diz o Senhor,	
: לֹא בְיַשָּׁע יִפִּיחַ אִשִּׁית	v.6e	“Porei a salvo quem por isso suspira.”	
אִמְרוֹת יְהוָה אִמְרוֹת טְהוֹרוֹת	v.7a	As palavras do Senhor são palavras puras,	Quarta estrofe
בְּעֲלִיל לְאָרֶז כֶּסֶף צְרוּף	v.7b	prata refinada em cadinho de barro,	
: שִׁבְעַתָּיִם מְזַקֵּק	v.7c	purificada sete vezes.	
אֲתֵה־יְהוָה תִּשְׁמְרֵם	v.8a	Tu, Senhor, nos guardarás,	Quinta estrofe
: מִן־הַדּוֹר זֶה לְעוֹלָם־תִּצְרְנוּ	v.8b	nos preservarás desta geração para sempre.	
סָבִיב רְשָׁעִים יִתְהַלְכִינוּ	v.9a	Os perversos andam por todos os lados,	
: זִלוֹת לִבְנֵי אָדָם כָּרָם	v.9b	quando a vileza é exaltada entre os	

		filhos dos homens.	
--	--	--------------------	--

Fonte: o autor

Há um reforço na qualificação do instrumento da fala dos perversos, que produz as palavras que oprimem: “*lábios lisonjeiros*” (v.3b, 4a.), “*língua que fala coisas arrogantes*” (v.4b), “*Com nossa língua prevaleceremos*” (v.5b), “*os lábios são nossos*” (v.5c).

Um contraste é construído entre as palavras dos perversos e as palavras do Senhor: Enquanto os perversos são valentes, andam ao redor e se elevam com suas palavras para oprimir e destruir com sua língua que fala grandezas, usando falsidade e arrogância “*quem é senhor sobre nós?*” (v.5d).

De outra forma, o Senhor se ergue em direção aos oprimidos e pobres para salvá-los com a justiça de suas “*palavras puras*” e com a esperança “*nos guardarás*” e “*nos preservarás*” “*para sempre*” (v.7-8). Nesta construção, segundo Alter, “há um nítido contraste entre as palavras do Senhor, puras como prata refinada, e as palavras mentirosas dos homens enganadores” (ALTER, 2009, p. 37).

Estrofes

A estética deste salmo é baseada em paralelismos assimétricos, cujos paralelos são sutis e o tema é fortalecido com ênfases e repetições intra-versos e intra-estrofes em relações de subordinação e coordenação, conforme *Planilha 2*: “*Porque/porque*” (2b/2c), “*Coração e coração*” (v.3c), “*Lábios lisonjeiros*” (v.3b/4a), “*o piedoso/os fiéis*” (v.2b/2c), “*Língua/língua*” (v.4b/5b), “*Por causa/por causa*” (v.6a/6b), “*Palavras/palavras*” (v.7a), “*opressão dos pobres/gemido dos necessitados*” (v.6a/6b), “*Prata refinada/purificada 7 vezes*” (v.7b/7c), “*nos guardarás/nos preservarás*” (v.8a/8b), “*Os perversos andam por todos os lados/quando a vileza é exaltada*” (v.9a/9b). O ponto central do salmo é desenvolvido com uma dobradiça a partir do centro do verso 6, “... me levantarei agora, diz o Senhor”, que aponta para o paralelismo de repetições “*por causa*” e finaliza com a ação do Senhor “*Porei a salvo...*”.

Planilha 2 - Estrutura Literária

Partes	Verso	Frase principal	Frases (ênfase, complementos)
Apresentação. Título.	v.1	Para o mestre de canto, com instrumentos de oitava, um salmo de Davi. (על־הַשְּׁמִינִית מְזֻמֹּר לַמְנַצֵּחַ) (: לְדָוִד)	

Primeira estrofe		v.2a	Salva Senhor, (יְהוָה הוֹשִׁיעָה)	
		v.2b		porque o piedoso desapareceu, (כִּי־גָמַר תְּהִסִּיד)
		v.2c		porque os fiéis sumiram dentre os filhos dos homens. (אֲמוּנִים מִבְּנֵי אָדָם כִּי־פָסוּ :)
		v.3a	Falam com falsidade uns aos outros; (אִישׁ אֶת־רֵעֵהוּ שָׁוָא יְדַבְּרוּ)	
		v.3b		com lábios lisonjeiros (שִׁפְתַי תְּלַקוֹת)
		v.3c		e com coração duplo falam. (:וְלֵב יְדַבְּרוּ בְּלֵב)

Segunda estrofe		v.4a	O Senhor cortará (יְהוָה יַכְרֵת)	
		v.4a		todos os lábios lisonjeiros, (כָּל־שִׁפְתָי תְּלַקוֹת)
		v.4b		e a língua que fala coisas arrogantes. (גְּדֻלוֹת לְשׁוֹן מִדַּבְּרַת)
		v.5a	Aqueles que dizem: (אֲשֶׁר אָמְרוּ)	

		v.5b		“Com nossa língua prevaleceremos; (נִגְבִיר־לְשׁוֹנֵנוּ)
		v.5c		são nossos os lábios ; (שְׂפָתֵינוּ אִתָּנוּ)
		v.5d		quem é senhor sobre nós?” (: מִי אֲדוֹן לָנוּ)

Terceira estrofe		v.6a		“ Por causa da opressão dos pobres , (מִשֹּׁד עֲנִיִּים)
		v.6b		por causa do gemido dos necessitados , (מֵאֲנַקַּת אֶבְיוֹנִים)
		v.6c		me levantarei agora”, (עֲתָה אֶקוּם)
		v.6d		diz o Senhor , (יְהוָה יֹאמֵר)
		v.6e		“ porei a salvo quem por isso suspira”. (: לֹד־בְּיִשָּׁע יִפְיֵה אֲשִׁית)

Quarta estrofe		v.7a		As palavras do Senhor são palavras puras: (אִמְרוֹת יְהוָה אִמְרוֹת טְהוֹרוֹת)
		v.7b		prata refinada em cadinho de barro, (בְּעֵלִיל לְאֶרֶץ כֶּסֶף צְרוּרָה)
		v.7c		purificada sete vezes. (: שִׁבְעָתַיִם מְזַקָּק)

Quinta estrofe		v.8a Tu, Senhor, (אֲתָהּ יְהוָה) v.8a nos guardarás (תִּשְׁמְרֵם) v.8b e nos preservarás desta geração para sempre, (מְהֵרָה זֶה לְעוֹלָם תִּצְרְפוּ) :)
		v.9a Os perversos (רְשָׁעִים) v.9a andam por todos os lados, (סָבִיב רְשָׁעִים יִתְהַלְכוּן) v.9b quando a vileza é exaltada entre os filhos dos homens. (יָלֹוֹת לְבָנֵי אָדָם כָּרָם :)

Fonte: o autor

Na *estrofe 1*, o salmista apresenta o cenário de seu desânimo com uma relação de subordinação entre os versos 2 e 3, “Salva Senhor” e “Falamos com falsidade”. No verso 2 a subordinação é realçada com a repetição de “porque (כִּי *ki*)”⁴ e no verso 3, ele apresenta o motivo de seu desânimo com 2 fases coordenadas que explicam a “falsidade (שָׁוְאָ *shav*)” de seus algozes

Na *estrofe 2*, o salmista expressa seu desejo ao Senhor, numa estrutura semelhante à *estrofe 1*, subordinando em 2 níveis o verso 5 com o 4, “O Senhor cortará... aqueles que dizem (os perversos)”. Dentro do verso 4 há uma dupla qualificação “lábios lisonjeiros” e “língua que fala coisas arrogantes” que se repete no verso 5 “Com nossa língua prevaleceremos” e “são nossos os lábios”, formando um *quiasmo*, uma estrutura concêntrica assimétrica que finaliza o discurso dos perversos com sua arrogância em tripla relação de subordinação.

⁴ A partícula כִּי *ki*, pode ser usada para fins de ênfase quando diretamente prefixado ao predicado, e quase exclusivamente no contexto poético, conforme T. Muraoka (MURAOKA, 1985, p. 158-164).

Na *estrofe 3*, a parte central do salmo, está o discurso do Senhor e sua ação numa estrutura em dobradiça a partir do centro (v.6c), “me levantarei agora, diz o Senhor”. Neste ponto de virada do poema, o Senhor responde ao pedido do Salmista “Salva Senhor” (v.2a), dizendo “porei a salvo quem por isso suspira” (v.6e).

Na *estrofe 4*, as palavras do discurso do Senhor são qualificadas, metaforicamente, como metal precioso em duas frases em subordinação. Suas palavras são puras como “prata refinada e purificada sete vezes”.

Na *estrofe 5*, o salmista apresenta um final característico e otimista dos salmos, a esperança que vem do Senhor. Aqui no verso 8, ela é duplamente enfatizada, “nos guardarás e nos preservarás... para sempre”. E no verso 9, ele declara os opressores, subentendidos até então, como “perversos”, o salmo é fechado com repetições do seu proceder, “andam por todos os lados” e “a vileza é exaltada”.

A humanidade, “os filhos do ser humano (בְּנֵי אָדָם *benei adam*)”, é o alvo geral do discurso do salmista, formando uma borda do texto, presente nos versos 2 e 9.

Os verbos e os substantivos

A intencionalidade nos verbos, substantivos e adjetivos destaca os personagens e suas ações, conforme as *Planilhas 3a, 3b e 3c*. Notadamente, é possível perceber que o Salmista usa ênfases verbais (tempo, grau e voz), para enriquecer as ações: O salmista inicia seu clamor com a frase “Salva Senhor” (v.2a), verbo *hiphil* no imperativo, expressando uma ação que envolve aquele que ele confia e que pode agir em seu socorro.

As ações dos perversos estão, em sua maioria, no tempo *piel*, “uma ação intensificada, repetida e enérgica” (GUSSO, 2021, p. 147), como nas frases: “Falam com falsidade uns aos outros” (v.3a), “com coração duplo falam” (v.3c), e “a língua que fala coisas arrogantes” (v.4b), para indicar um discurso com força brutal para calar e pilhar os indefesos.

Todavia, o discurso do Senhor usa os verbos no tempo *qal*, como nas frases: “me levantarei agora,” (v.6c), “diz o Senhor,” (v.6d), “porei a salvo quem por isso suspira.” (v.6e), para indicar seu poder em uma “ação direta e acabada, independente do tempo” (GUSSO, 2021, p. 147).

Outro destaque é a ausência da primeira pessoa no salmo, exceto no discurso do Senhor.

Planilha 3a – Análise de Verbos

Palavra	Raiz	Tradução	Versos	Verbos - Morfologia	Transliteração, Dicionário
---------	------	----------	--------	------------------------	-------------------------------

הוֹשִׁיעָה	יָשַׁע	<i>Salva</i>	v.2	<i>hiphil</i> imperativo masc. sing. paragógico	<i>yasha</i> salvar, ser salvo, ser libertado, estar seguro, tornar suficiente.
כִּי־גָמַר	גָּמַר	<i>desapareceu</i>	v.2	<i>qal</i> perfeito, 3 ^a pessoa masc. sing.	<i>gamar</i> chegar ao fim, deixar de existir, terminar, completar.
כִּי־פָסַוּ	פָּסַוּ	<i>sumiram</i>	v.2	<i>qal</i> perfeito, 3 ^a pessoa neutro plural	<i>pasas</i> desaparecer, sumir, dissolver-se, dissipar-se.
וַיְדַבְּרוּ	דָּבַר	<i>falam, dizem</i>	v.3/3/4 3x	<i>piel</i> imperfeito 3 ^a pessoa masc. plural	<i>davar</i> falar, declarar, dizer, proferir, conversar, comandar, prometer.
וַיִּכְרַת	כָּרַת	<i>cortará</i>	v.4	<i>hiphil</i> imperfeito 3 ^a pessoa sing. jussivo (formas apocopado)	<i>karat</i> cortar, derrubar, arrancar, eliminar, matar.
וַיִּגְבִּיר	גָּבַר	<i>prevaleceremos</i>	v.5	<i>hiphil</i> imperfeito 1 ^a . pessoa plural	<i>gavar</i> ser forte, prevalecer, ser poderoso ou ter sucesso.
וַיֹּאמְרוּ	אָמַר	<i>Dizem, diz</i>	v.5	<i>qal</i> perfeito 3 ^a pessoa plural <i>qal</i> imperfeito 3 ^a pessoa masc. sing.	<i>amar</i> dizer, falar, pronunciar, proferir.
וַיִּקְוֶה	קוּם	<i>me levantarei</i>	v.6	<i>qal</i> imperfeito 1 ^a pessoa sing.	<i>qum</i> levantar-se, erguer-se, estabelecer-se, pôr-se de pé.
וַיִּשֵׁת	שָׁת	<i>porei</i>	v.6	<i>qal</i> imperfeito 1 ^a pessoa sing.	<i>shit</i> pôr, colocar, estabelecer ou designar.
וַיִּפֹּחַ	פָּוַח	<i>suspira</i>	v.6	<i>hiphil</i> imperfeito 3 ^a pessoa masc. sing.	<i>puach</i> soprar, respirar, exalar.
וַיִּצְרַף	צָרַף	<i>refinada</i>	v.7	<i>qal</i> passivo particípio sing. absoluto	<i>tzaraf</i> fundir, refinar, provar, queimar, cauterizar.
וַיִּזְקַק	זָקַק	<i>purificada</i>	v.7	<i>pual</i> particípio masculino sing.	<i>zaqaq</i> purificar, destilar, coar, refinar.

				absoluto	
תשמרם	שמר	<i>nos guardarás</i>	v.8	<i>qal</i> imperfeito 2 ^a pessoa masc. sing. Sufixo 3 ^a pessoa masc. plural	<i>shamar</i> guardar, vigiar, observar, cuidar.
תצרךנו	צרך	<i>nos preservarás</i>	v.8	<i>qal</i> imperfeito 2 ^a pessoa masc. sing. Sufixo 3 ^a pessoa masc. sing.	<i>natzar</i> guardar, observar, vigiar, proteger.
יתהלכון?	הלך	<i>andam</i>	v.9	<i>hithpael</i> imperfeito 3 ^a pessoa masc. paragógico	<i>halach</i> ir, andar, partir, mover, ir embora, caminhar.
קרים	רום	<i>exaltada</i>	v.9	<i>qal</i> infinitivo construto	<i>rum</i> erguer, levantar, estar alto, ser exaltado, ser erguido, ser elevado.

Fonte: o autor

O salmo 12 tem vários personagens: a humanidade que são *os filhos do ser humano*, dentre eles estão o *piedoso*, os *fiéis*, os *pobres*, os *necessitados*, que são as vítimas dos *perversos*, aquele que pode agir para promover a justiça e a salvação, o *Senhor*.

O salmista não fala de si, na primeira pessoa, mas se posiciona para ser o porta-voz do clamor de seu povo (o piedoso, os fiéis, os pobres e os necessitados) que sofre entre *os filhos do ser humano*. Sua denúncia se iguala ao salmo 5,9: “Devora, Senhor! Divide a língua deles, porque vi violência e disputa na cidade!”. Ele se posiciona e denuncia as ações dos opressores (os perversos) e mostra a arrogância do discurso deles. Ele clama pela resposta do *Senhor*, confiando em seu poder e apresenta o discurso de sua ação de compaixão.

Planilha 3b – Análise dos Personagens

Palavra	Sing.Abs.	Tradução	Versos	Personagens - Morfologia	Transliteração, Dicionário
---------	-----------	----------	--------	--------------------------	----------------------------

יהוה	יהוה	Senhor	v.2/4/6/7/8 5x	Sub. próprio sem gênero/ número/estado	YHWH Tetragrama considerado como o nome (impronunciável) sagrado e inefável de Deus
חסיד	חסיד	<i>piadoso</i>	v.2	Adj. masc. sing. absoluto	<i>chasid</i> fiel, bondoso, piadoso, santo, devoto.
אמונים	אמן	<i>fiéis</i>	v.2	Adj. masc. plural absoluto	<i>aman</i> ser fiel, ser firme, acreditar.
מבני אדם	בן	<i>filhos do ser humano</i>	v.2/9 2x	Sub. masc. plural construto Sub. masc. sing. absoluto	<i>ben</i> filho, neto, criança, membro de um grupo. <i>adam</i> homem, humanidade, ser humano.
עניים	עני	<i>pobres</i>	v.6	Adj. masc. plural absoluto	<i>ani</i> pobre, aflito, humilde, miserável, necessitado.
אכזרנים	אכזרן	<i>necessitados</i>	v.6	Adj. masc. plural absoluto	<i>evyon</i> pobre, carente, necessitado, que sofre opressão.
רשעים	רשע	<i>perversos</i>	v.9	Adjetivo masc. plural absoluto	<i>rasha</i> perverso, alguém culpado de crime/pecado, ímpio, maldoso.

Fonte: o autor

Vários substantivos e adjetivos merecem ser destacados no texto pela força de seus significados. Eles trazem intensidade nas caracterizações dos 3 grupos de personagens: 1) os *perversos*, 2) o *piadoso*, os *fiéis*, os *pobres* e os *necessitados*, 3) o *Senhor*.

O poderio do discurso da *geração dos perversos* está nas repetições e metáforas, através de sua *língua, lábios e coração* com *falsidade, lisonjarias, coisas arrogantes e vileza*, produzindo opressão. Para aqueles que a voz é roubada (o *piadoso*, os *fiéis*, os *pobres* e os *necessitados*), restam apenas o *gemido* e o sofrimento da *opressão*. Mas, o poder do discurso e da ação do *Senhor* está em suas *palavras puras*, caracterizadas, metaforicamente, como um metal precioso, a “prata refinada e purificada sete vezes” (v.7), e capaz de pôr a “salvo” (v.6) e produzir esperança “para sempre” (v.8).

Planilha 3c – Análise dos Substantivos/Adjetivos

Palavra	Raiz	Tradução	Versos	Subst./ Adjetivos - Morfologia	Transliteração, Dicionário
שָׁוָא	שָׁוָא	falsidade	v.3	Sub. masc. sing. absoluto	<i>shav</i> vacuidade, vaidade, falsidade, inutilidade.
שִׁפְתַּי	שִׁפָּה	lábios	v.3/4/5 3x (!)	Sub. fem. sing. construto Sub. fem. dual construto	<i>safah</i> lábio, idioma, fala, margem, borda.
לְשׁוֹן	לְשׁוֹן	língua	v.4/5 2x	Sub. masc. sing. absoluto	<i>lashon</i> língua (literal ou órgão da fala), idioma.
חֶלְקוֹת	חֶלְקָה	lisonjeiros	v.3/4 2x	Sub. masc. plural absoluto	<i>chelqah</i> porção, parcela, lisura, lisonja.
בְּלֵב וָלֵב	לֵב	coração, coração	v.3 2x	Sub. masc. sing. absoluto	<i>lev</i> ser interior, mente, vontade, coração.
גְּדֻלּוֹת	גְּדוּלָה	coisas arrogantes	v.4	Adj. fem. plural absoluto	<i>gadol</i> grande (magnitude, extensão, intensidade, alto, mais velho), importante.
מִשַׁד	שָׁד	opressão	v.6	Sub. masc. sing. construto	<i>shod</i> estrago, violência, destruição, devastação, ruína, ferida, tumor.
מִאֲנָקָה	אֲנָקָה	gemido	v.6	Sub. fem. sing. construto	<i>anakah</i> choro, gemido, lamentação.
בְּיִשְׁעֵי	יִשְׁעֵי	salvo	v.6	Sub. masc. sing. absoluto	<i>yeshah</i> libertação, salvação, resgate, segurança, bem-estar, livramento.
אִמְרוֹת	אִמְרָה	palavras, palavras	v.7 2x	Sub. fem. plural construto	<i>imrah</i> declaração, discurso, palavra, palavra de Deus, a Torá, ordem,

					mandamento.
טהרות	טהור	<i>puras</i>	v.7	Adj. fem. plural absoluto	<i>tahor</i> puro, limpo.
כסף	כסף	<i>prata</i>	v.7	Sub. masc. sing. absoluto	<i>kesef</i> prata, dinheiro (metal, ornamento, cor).
מְהֵדוֹר	דור	<i>geração</i>	v.8	Sub. masc. sing. absoluto	<i>dor</i> período, geração, habitação, era.
לְעוֹלָם	עוֹלָם	<i>para sempre</i>	v.8	Sub. masc. sing. absoluto	<i>olam</i> longa duração, para sempre, sempre, eternidade, mundo, tempo indefinido.
זָלוּת	זָלוּת	<i>vileza</i>	v.9	Sub. fem. sing. absoluto	<i>zulut</i> vileza, inutilidade, baixeza.

Fonte: o autor

O salmo 12, por meio das ações de seus personagens, apresenta-se como um poema que evidencia de forma contundente o contraste entre o discurso humano e a palavra divina. Enquanto as palavras dos homens são marcadas pela falsidade, bajulação e arrogância, a palavra de Deus se destaca por sua pureza e confiabilidade, revelando a tensão entre a corrupção moral humana e a justiça divina.

As entrelinhas do poema

Tudo acaba, mas o que te escrevo continua. (...)

O melhor está nas entrelinhas.

(Clarice Lispector)⁵

Senhor, liberta minha alma do lábio falso,

da língua traidora! (Sl 120,2).

Se as palavras são o que formam e destacam os discursos dos personagens do salmo 12, mais detalhes podem ser percebidos nas conexões dos versos e nas entrelinhas que compõem

⁵ LISPECTOR, Clarice. Sobre Entrelinhas. Pensador, 2024. Disponível em: <https://www.pensador.com/palavras_entrelinhas/>. Acesso em: 12 de jun. de 2024.

a estrutura do poema: “Salva Senhor, porque o piedoso desapareceu, porque os fiéis sumiram dentre os filhos dos homens” (Sl 12,2).

No *verso 2*, o salmista inicia o poema com seu clamor ao Senhor pelos *sufredores* (o piedoso e os fiéis), como um “líder comunitário em nome de um grupo de pessoas em crise” (DECLAISSÉ-WALFORD, 2014, p. 225-231), enfatiza com um duplo *porque*⁶ os “efeitos venenosos da calúnia sobre uma comunidade” (CRAIGIE, 2004, p. 151-157). O clamor “Salva, Senhor (הוֹשִׁיעָה יְהוָה *Hoshi'ah YHWH*)” se assemelha à “Ó Deus, salva-me (הוֹשִׁיעֵנִי *Hoshi'eni Elohim*)” (Sl 69,1).

“Falam com falsidade uns aos outros; com lábios lisonjeiros e com coração duplo falam” (Sl 12,3).

No *verso 3*, a denúncia implícita do salmista qualifica as ações ameaçadoras dos algozes sobre as vidas dos inocentes. Elas mostram o domínio por meio de um discurso maligno com mentiras sendo proferidas por sua *língua* (לִשׁוֹן *lashon*) e seus *lábios* (שִׁפָּה *safah*), a partir de um *coração duplo* (לֵב וְלֵב *lev va'lev*), uma metáfora que indica uma mente dupla, com um padrão duplo, implicando em mentiras e falsidade. “Eles sabiam uma coisa, mas diziam outra” (CRAIGIE, 2004, p. 151-157).

“O Senhor cortará todos os lábios lisonjeiros e a língua que fala coisas arrogantes” (Sl 12,4).

No *verso 4*, o salmista deseja uma ação do Senhor, que *corte* ou elimine (כָּרַת *karat*), um apelo “às antigas misericórdias de YHWH, como motivo para sua intercessão nas dificuldades atuais” (DAHOOD, 1966, p. 73-75).

“Aqueles que dizem: “Com nossa língua prevaleceremos; são nossos os lábios; quem é senhor sobre nós?” (Sl 12,5).

No *verso 5*, o enfático discurso dos *valentes* (נַגְבִּיר *nagbir*) é proferido com os requintes de sua arrogância e o seu desejo de domínio através da fala. Eles, em seu orgulho declarado, acreditavam que ninguém os podia frear. A expressão “Aqueles que dizem (אֲשֶׁר *asher*)” oculta quem eles são: os “perversos”, declarados no verso 9.

“Por causa da opressão dos pobres, por causa do gemido dos necessitados, me levantarei agora”, diz o Senhor, “Porei a salvo quem por isso suspira.” (Sl 12,6).

⁶ A partícula כִּי *ki*, pode ser usada para fins de ênfase quando diretamente prefixado ao predicado, e quase exclusivamente no contexto poético, conforme MURAOKA, T. **Emphatic Words And Structures In Biblical Hebrew**, 1985, p. 158-164.

No *verso 6*, a ação de libertação do Senhor começa com uma dupla preposição *por causa* (מִן) mostrando que seus ouvidos estão prontos e sensíveis para o clamor dos inocentes. E sua disposição é imediata, *agora* (עַתָּה *atah*), para atender prioritariamente “quem por isso suspira” (פּוּאֵחַ *puach*).

“As palavras do Senhor são palavras puras, prata refinada em cadinho de barro, purificada sete vezes” (Sl 12,7).

No *verso 7*, o salmista qualifica o “diz o Senhor” (אָמַר יְהוָה *amar YHWH*), com uma dupla metáfora para suas palavras, que são comparadas ao metal precioso e refinado, *prata* (כֶּסֶף *keseḥ*), fortalecida pela quantificação “sete vezes” (שִׁבְעַתַּיִם *shiv'ah tayim*), um elemento linguístico que indica perfeição. O processo de “prata refinada/purificada” como algo testado, se assemelha ao “Pois Tu nos provaste, ó Deus; refinaste-nos como se refina a prata” (Sl 66,10).

“Tu, Senhor, nos guardarás, nos preservarás desta geração para sempre” (Sl 12,8).

No *verso 8*, ao retomar o discurso, o salmista declara a esperança que vem do Senhor e que é eterna, “para sempre” (לְעוֹלָם *le'olam*). Uma conexão maravilhosa é estabelecida com os versos 6 e 7, para a revelar sua convicção na confiança em Deus e que sua palavra é pura e verdadeira como “Maças douradas em bandeja de prata” (Pr 25,11).

“Os perversos andam por todos os lados, quando a vileza é exaltada entre os filhos dos homens” (Sl 12,9).

No *verso 9*, que é a parte final do poema, os *perversos*, ocultados no texto, são, agora, declarados com sua dupla maneira de agir “andam por todos os lados, quando a vileza é exaltada” no ambiente que envolve toda a humanidade “os filhos do ser humano”. Vale destacar a palavra *vileza* (זָלוּת *zulut*), um termo raro nas escrituras, e descreve “aquilo que é exaltado entre os homens quando os ímpios predominam na terra” (HARRIS, 1998, p. 394).

Por fim, fica claro que ainda não é o tempo do Senhor eliminá-los, conforme o desejo do salmista no verso 4. O verbo *andam* (הָלַךְ *halach*) *hithpael* no imperfeito indica que eles continuarão como uma ameaça contínua e duradoura, mas o *piadoso* e os *fiéis* serão cuidados e protegidos *para sempre*.

Em minha aflição clamo ao Senhor e grito por socorro a meu Deus: de seu templo escutará minha voz, pois meu grito de socorro está diante dele, chega a seus ouvidos (Sl 18,7).

Os discursos e as palavras

*A maioria das coisas que nos são ditas, são mentiras.
Mas nós acreditamos piamente, pois a mentira nos
conforta e a verdade nos confronta.*

(Escritor BRUNO CENA MACEDO)⁷

*A língua do justo é prata escolhida,
Mas o coração dos ímpios nada vale (Pr 10,20).*

As palavras são o grande tema e destaque do salmo 12. Elas são as ferramentas e as armas das interlocuções utilizadas por seus personagens (os perversos, o leal, os fiéis, os oprimidos, os pobres, e o Senhor).

As interlocuções se desenvolvem na denúncia e clamor do salmista, nos discursos dos perversos que desejam ser “os donos das palavras” e usá-las para oprimir e destruir, nos soluços dos oprimidos e pobres que não tem direito a voz, e na voz das palavras de *prata* do Senhor, que libertam e salvam.

Na *primeira interlocução*, o salmista clama por socorro, “Salva Senhor” (v.2a), para “o piedoso” e “os fiéis” (v.2b/c) e denuncia as ações de *falsidade* dos opressores (v.3a/b/c). Ele fala na terceira pessoa, como o porta-voz do povo de Deus entre *os filhos do ser humano*, sendo o condutor das interlocuções.

Na *segunda interlocução*, ele expressa seu desejo: “o Senhor cortará” (v.4a) os dominadores e mostra o discurso dos *perversos*, que usa a *língua e lábios*: (1) para falar de suas grandezas com valentia e arrogância; (2) para expressar poder; (3) e para impor sua mentalidade, por meio de conteúdos não verdadeiros. Eles querem ser poderosos pela fala, “Com nossa língua prevaleceremos” (v.5b), e declarando que são senhores de si e que ninguém está acima deles, “Quem é senhor sobre nós?” (v.5d).

Na *terceira interlocução* está o centro do salmo 12. O salmista apresenta o discurso do Senhor, “o verdadeiro dono das palavras”, que começa ouvindo aqueles que não tem direito às palavras e discursos, que falam por meio de gemidos, os *pobres e necessitados*, em meio a *destruição* (v.6a/b/c).

Em uma *interlocução em off*⁸, o salmista dá qualificação ao discurso do Senhor. O único que pode dizer palavras puras, metaforicamente, comparadas à prata “refinada... purificada

⁷ MACEDO, Bruno Cena. **Sobre Mentiras**. Pensador, 2024. Disponível em: <<https://www.pensador.com/frase/Mjk5MTI0OQ/>>. Acesso em: 12 de jun. de 2024.

⁸ Narração que expressa o pensamento de um personagem que não aparece na cena.

sete vezes” (v.7a/b/c), que produzem justiça, libertam e salvam “quem por isso suspira” (v.6e). Uma expressão que confirma a palavra que é infalível por sua pureza perfeita, como o provérbio “Toda palavra de Deus é pura...” (Pr 30,5).

Na *quarta interlocução*, o salmista retoma seu discurso para declarar a esperança que o Senhor tem para “os fiéis” “entre os filhos do ser humano”, que os “guardarás” e os “preservarás” da geração de *perversos* “para sempre” (v.8/9).

O salmo 12 mostra, também, movimentos verticais e horizontais entre as falas:

1. O salmista movimenta suas palavras para ser a voz dos fragilizados. Ele declara e denuncia os crimes dos opressores e clama pela ação do Senhor. Ele apresenta os discursos dos perversos, o soluço dos humilhados e a promessa e esperança do Senhor.
2. Os perversos falam de si, eles andam ao redor e se exaltam com vileza. Eles usam seus órgãos (língua, lábios, coração) como seus instrumentos e armas, pois querem ser poderosos e “os donos das palavras”. Suas ações são declaradas para domínio do povo de Deus.
3. O Senhor, por outro lado, se ergue por causa do sofrimento e suspiros dos oprimidos e pobres, para os colocar a salvo. Com palavras de justiça e libertação, “Diz o Senhor”, ele se move para atender os *pobres* e promete os livrar desta geração, hoje e para sempre.

Enquanto o discurso dos perversos oprime e produz vítimas, o discurso do Senhor atende o pedido do salmista “Salva Senhor”, ele diz: “porei a salvo quem por isso suspira”.

Considerações finais

O poema do salmo 12 é um lamento comunitário, habilmente estruturado por meio de repetições e contrastes que expõem a diferença entre os discursos daqueles que almejam ser “os donos das palavras” e o discurso do Senhor. Os opressores procuram exercer domínio por meio do sofrimento, utilizando lisonjas e falsidades para enganar, enquanto o Senhor — “o verdadeiro dono das palavras” — oferece palavras puras, verdadeiras e libertadoras. O salmo retrata uma época de grande dificuldade, marcada pelo aumento de homens desprezíveis e poderosos que, por meio de bajulação mútua, promovem o engano, afirmando com arrogância: “Com nossa língua prevaleceremos” (v. 5). Em meio a esse cenário, os necessitados são oprimidos e seus gemidos ecoam na solidão, evidenciando a corrupção e a injustiça que permeiam a sociedade.

O salmista em seu diálogo com o Senhor, expõe sua condição de aparente desesperança e desânimo diante da corrupção e opressão ao seu redor, mas deposita sua confiança na promessa e na ação redentora de Deus. Essa confiança oferece uma esperança tanto para os

que ouviram e leram o salmo em seu contexto original quanto para aqueles que o escutam e meditam sobre ele atualmente, ressaltando a atemporalidade do consolo divino diante da injustiça.

O discurso da opressão busca transformar a mentira em verdade por meio da força e da repetição, moldando uma narrativa que atravessa a história a serviço de algozes, muitas vezes ocultos, que falam com arrogância. Esses opressores utilizam “lábios lisonjeiros” como ferramenta para consolidar sua dominação, apresentando uma aparência bem elaborada que engana e manipula. Esse comportamento, expresso na afirmação “os lábios são nossos” (v. 5c), reflete uma estratégia constante de controle. Inicialmente, o alvo é o indivíduo, “o piedoso”, mas, gradualmente, o discurso visa enfraquecer o coletivo e minar a comunidade, representada pelos “necessitados”. Como observou Spurgeon, “Quando os homens benignos se deterioram, logo toda a comunidade fica podre” (2022, p. 196), destacando o impacto corrosivo da falsidade sobre o tecido social.

No centro do salmo, versos 6 e 7, está o discurso “Diz o Senhor”. Enquanto o discurso dos perversos, é feito para produzir o *gemido* e a *opressão* de suas vítimas, usando sua *língua* e *lábios*, o discurso do Senhor usa palavras de justiça - “palavras puras” e verdadeiras - que tem o valor e o brilho da prata refinada e purificada.

A estética desta poesia lírica da Bíblia Hebraica evoca uma cena de guerra, onde os perversos buscam dominar através de seu discurso opressor. A força de suas palavras é intensificada pelo uso de verbos na conjugação *piel*, revelando o desejo de esmagar suas vítimas, como se intimidassem com gritos, enquanto os oprimidos são silenciados, restando-lhes apenas suspiros e soluços. Apesar da suavidade desses sinais de sofrimento, são o suficiente para alcançar os ouvidos do Senhor, “o verdadeiro dono das palavras”, cujas palavras de justiça são poderosas para salvar vidas.

Nesta estética está a importância do elemento da fala. A fala é o meio fundamental de comunicação entre os seres humanos e, ao mesmo tempo, o veículo da atividade criativa de Deus, como visto em Gênesis 1. É através da fala que Deus se revela e se faz conhecer. Assim, o poema não apenas denuncia o poder destrutivo da palavra perversa, mas também exalta a palavra divina como fonte de restauração e verdade. Conforme Spurgeon, “A fala de Deus é pura, livre de qualquer falsidade ou defeito; a fala humana também deve ser pura” (2022, p. 196).

A grande reflexão que pode ser extraída do salmo 12 é que a opressão, também, faz parte dos dias atuais. Ela pode se estabelecer como *Mentiras Oficiais* em uma ação que

legítima a mentira como verdade, através dos perversos. São mentiras que portam credenciais, carimbos e chancelas, a partir da voz daqueles que se assentaram nos tronos corrompidos, para usar as *Mentiras Oficiais*, tão fortemente elaboradas, que levam os oprimidos a pensar que são verdades. Mas, assim como os *antivírus* detectam *malwares* e removem as pragas digitais que corrompem o mundo cibernético, as palavras do Senhor são como a *prata* refinada. Elas foram “purificadas sete vezes”, possuem a garantia do que é puro e verdadeiro. São palavras eternas de salvação.

Os opressores são capazes de se disfarçar, até, com *capas de religião*. Eles são negadores da realidade e do reino de Deus, suas palavras são contaminadas, como as *Fake News*⁹ na atualidade. No entanto, mesmo que “os donos das palavras” pareçam ser invencíveis, vale a pena ser piedoso e fiel. A lágrima dos que choram, possui uma voz e “... O Senhor escutou o som de meu silencioso da alma, “menor que uma respiração, mas a melhor oração” (SPURGEON, 2022, p. 204), sustentado pela esperança expressa nas palavras do salmista: “... meu gemido não te ficou oculto.” (Sl 38,10). Essa súplica silenciosa revela uma confiança profunda de que até mesmo o mais sutil dos clamores é ouvido por Deus, demonstrando a intimidade da relação entre o ser humano e o divino. choro!” (Sl 6,9).

O suspiro é o grito

Referências bibliográficas

- A BÍBLIA. Português. 1ª. edição. São Paulo: Editora Paulinas, 2023.
- ALTER, Robert. **A arte da narrativa bíblica**. 1ª. edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- ALTER, Robert. **The Art of Biblical Poetry**. 1st. edition. New York: Basic Books, 1985.
- ALTER, Robert. **The Book of Psalms**. 1st edition. New York: W.W. Norton, 2009.
- CRAIGIE, Peter C.; TATE, Marvin E. **World Biblical Commentary, Psalms 1-50**. 2nd Edition. Michigan: Thomas Nelson - Zoodervan, 2004.
- DAHOOD, Mitchell S. J. **Psalms I (1-50) – The Anchor Bible**. 1st. edition. New York: Doubleday & Company, 1966.
- DECLAISSÉ-WALFORD, Nancy; JACOBSON, Rolf A.; TANNER, Beth Laneel. **The Book of Psalms**. 1st. edition. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2014.

⁹ *Fake News* são notícias falsas publicadas por veículos de comunicação como se fossem informações reais. São uma desinformação divulgada visando legitimar um ponto de vista ou prejudicar uma pessoa, ou grupo. Veja mais sobre "O que são Fake News?" em: <https://brasilescola.uol.com.br/curiosidades/o-que-sao-fake-news.htm>

GRENZER, Matthias; FERNANDES, Leonardo Agostini. **Dança ó terra! Interpretando os Salmos**. 1ª. edição. São Paulo: Editora Paulinas, 2023.

GRENZER, Matthias. **As dimensões temporais do verbo hebraico: desafio ao traduzir o Antigo Testamento**. Disponível em: <
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=449755225006> > Acesso em: 13 jul. 2024.

GUSSO, Antonio Renato. **Gramática Instrumental do Hebraico**. 4ª. edição. São Paulo: Vida Nova, 2021.

HARRIS, R. Laird; ARCHER, Gleason L. Jr.; WALKER, Bruce K. **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. 1ª. edição. São Paulo: Vida Nova, 1998.

HOLLADAY, William L. **Léxico Hebraico e Aramaico do Antigo Testamento**. 1ª. edição. São Paulo: Vida Nova, 2010.

KELLEY, H. Kelley. **Hebraico Bíblico, uma gramática introdução**. 11ª. edição. São Paulo: Editora Sinodal, 1998.

LEWIS, C. S. **Reflexões sobre Salmos**. 1ª. edição. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2023.

LOPES, Hernandes Dias. **Salmos – O livro das canções e orações do povo de Deus, Vol. 1, 2 e 3**. 1ª. edição. São Paulo: Editora Hagnos, 2022.

MURAOKA, T. **Emphatic Words And Structures In Biblical Hebrew**. 1ª. edição. Jerusalem: Magnes Press The Hebrew University, 1985.

NUNES, Edson Magalhães Jr. **Poesia Hebraica Bíblica, uma introdução geral**. 1ª. edição. Engenheiro Coelho: Unaspress, 2016.

PURKISER, W. T. **Comentário bíblico Beacon: de Jó a Cantares de Salomão**. 1ª. edição. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2005.

RICOUER, Paul. **Teoria da Interpretação: O discurso e o excesso de significação**. 1ª. edição. Lisboa: Edições 70 Ltda, 1987.

SCHÖKEL, Luis Alonso. **A Manual of Hebrew Poetics (Subsidia Biblica)**. 1st. edition. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2000.

SCHWANTES, Milton. **Salmos da Vida, a caminho da justiça**. 1ª. edição. São Leopoldo: Editora Oikos, 2022.

SPURGEON, Charles H. **Os tesouros de Davi - vol. 1**. 1ª. edição. Colombo: Publicações Pão Diário, 2022.

JUROU O SENHOR E NÃO SE ARREPENDERÁ, TU ÉS SACERDOTE PARA SEMPRE SEGUNDO A ORDEM DE MELQUISEDEQUE: uma abordagem à leitura messiânica de Sl 110,4 na Epístola aos Hebreus

Petterson BREY, Doutor e Mestre em Teologia pela PUC-SP; membro do Grupo de Pesquisa TIAT (Tradução e Interpretação do Antigo Testamento) CNPq da PUC-SP.*

Rodrigo SERVELI, Doutorando em Divindade pelo Fuller Theological Seminary (CA – EUA); Mestre em Divindade pela Andrews University (MI – EUA).****

Resumo

O Salmo 110 é frequentemente destacado como uma referência messiânica no Antigo Testamento, especialmente no contexto neotestamentário – sobretudo na Epístola aos Hebreus –, onde é amplamente citado para enfatizar a natureza e o papel do Messias. A frase “não se arrependerá”, presente no versículo 4, sublinha a certeza do juramento divino a respeito do sacerdócio eterno de Cristo, estabelecendo uma conexão crucial entre a figura de Melquisedeque e o ministério de Jesus. Este artigo, portanto, propõe uma análise intertextual do Sl 110,4, adotando uma metodologia hermenêutica que considera o do texto original – em língua hebraica –, seu gênero literário e suas peculiaridades. A intenção é investigar as implicações messiânicas e tipológicas contidas no Salmo, avaliando como a expressão do juramento de Deus se relaciona com a teologia do sacerdócio de Cristo. Assim, busca-se elucidar a relevância desse Salmo para a compreensão do Novo Testamento e suas promessas messiânicas.

Palavras-chave: Ordem de Melquisedeque. Sacerdócio de Cristo. Salmo 110. Jurou o SENHOR.

Abstract

Psalm 110 is often highlighted as a messianic reference in the Old Testament, especially in the New Testament context – especially in the Epistle to the Hebrews –, where it is widely cited to emphasize the nature and role of the Messiah. The phrase “he will not repent”, present in verse 4, underlines the certainty of the divine oath regarding the eternal priesthood of Christ, establishing a crucial connection between the figure of Melchizedek and the ministry of Jesus. This article, therefore, proposes an intertextual analysis of Ps 110:4, adopting a hermeneutical methodology that considers the original text – in Hebrew –, its literary genre and its peculiarities. The intention is to investigate the messianic and typological implications contained in the Psalm, evaluating how the expression of God’s oath relates to the theology of Christ’s priesthood. Thus, we seek to elucidate the relevance of this Psalm for the understanding of the New Testament and its messianic promises.

Keywords: Order of Melchizedek. Priesthood of Christ. Psalm 110. The LORD has sworn.

* E-mail: pettersonbrey@gmail.com

** E-mail: serveli@outlook.com

Introdução

Um dos pontos mais comentados sobre o Salmo 110 refere-se ao seu conteúdo messiânico, que na perspectiva de muitos comentaristas, faz deste Salmo a principal referência no Antigo Testamento para o referido tema (RADMACHER; ALLEN; HOUSE, 2010, p. 917). Esta abordagem, por conseguinte, não deve ser negligenciada, haja vista a ampla referenciação feita deste Salmo no texto do Novo Testamento pressupondo este entendimento (WIERSBE, 2006, p. 275). O que fica evidente nestas citações, portanto, é que os autores neotestamentários tendem a atribuir ao rei Davi a autoria deste Salmo (KIDNER, 2011a, p. 408; HOUSE, 2009, p. 541), como pode ser visto, por exemplo, em Mc 12,36.37 e At 2,33-35.

Outrossim, conforme assevera Meyer (2002, p. 316), estudiosos do Novo Testamento entendem que neste Salmo faz-se uma profecia, baseada na cena em que se presenciou o SENHOR proferindo um oráculo direcionado ao Messias. Desta forma, em perspectiva tipológica, o Salmo 110, analisado no horizonte neotestamentário, especialmente na Epístola aos Hebreus, estaria determinando que o Sacerdócio de Cristo é referenciado pela Ordem de Melquisedeque (HOLBROOK, 2002, p. 8,9). Destarte, a figuração poética/profética, também vista no contexto de outros salmos, como, por exemplo, os salmos 2, 16, 22 e 69, faz referência exclusiva ao Messias por meio de um oráculo direto de Deus, aludindo em Sl 110,4 – “Jurou o SENHOR e não se arrependerá: Tú és sacerdote para sempre segundo a ordem de Melquisedeque” – ao personagem do livro de Gênesis, Melquisedeque, como tipo do Messias (DILLARD, 2005, p. 223).

Esta interpretação, baseada na relação tipológica, com alguns exemplos, dentre tantos outros, pode ser vista no quadro abaixo:

1- Em Gn 14,18, onde há o único relato narrativo do personagem, existe a informação de que Melquisedeque é rei de Salém e Sacerdote do Deus Altíssimo. De acordo com Sl 76,2, Jerusalém nos dias de Abrão era conhecida como Salém (Nichol, 2012, p. 305,306).	1- Salém era uma cidade-estado dos Amorreus (Kidner, 1999, p. 112,113), cujo nome (<i>Shalem</i>) significa <i>paz</i> . Assim, no texto bíblico, Melquisedeque era o “rei de paz”, Hb 7,2 parece citar esta correspondência fazendo alusão ao título de “príncipe da paz” referido ao Messias.
2- No Sl 110,4 a palavra מְלִיכִי־קָדְשׁ parece descrever o Sacerdote que haveria de exercer seus deveres à maneira de Melquisedeque (Kalland, 1980, p. 178-182).	2- Em Hb 7,3 a palavra correspondente para o termo hebraico é ἀφομοιωμένος, que tem o sentido de <i>similar</i> , como em uma comparação (Gingrich, 1993, p. 39).
3- Em Gênesis pouca informação é dada sobre o rei Melquisedeque, não há informações relativas à sua genealogia, tanto ascendente quanto descendente.	3- Hebreus faz uso da exiguidade de informações sobre Melquisedeque, sobretudo sua genealogia, para referenciar Cristo – que não teve origem humana.

Ademais, pode-se dizer que os principais aspectos do entendimento do Novo Testamento relativos ao Salmo 110 são: Davi foi o autor (KIDNER, 2011b, p. 408); o Salmo foi escrito como um oráculo direto de YHWH, conforme Mt 22,41-46; Mc 12,35-37; Lc 20,41-44; Hb 5,5-10; 6,17 – 7,28 (HOUSE, 2009, p. 541); o destinatário do oráculo é Cristo, o Messias (BRUCE, 2003, p. 111); Melquisedeque é a personagem rei de Salém, de Gn 14 (HOLBROOK, 2002, p. 17); a “Ordem de Melquisedeque”, portanto, é um *tipo* do Sacerdócio de Cristo.

Contudo, estudiosos tem proposto alternativas a esses entendimentos, tais como: a autoria pode ter sido de Davi ou outro anônimo (CHISHOLM Jr, 2009, p. 242); o destinatário do oráculo pode ter sido Davi (KAISER Jr, 2007, p. 166), Salomão ou a própria dinastia davídica (MERRILL, 2009, p. 317); se o destinatário tivesse sido o Messias, este não seria um ser divino (BEASLEY-MURRAY, 1997, p. 80,81), visto que, desde a perspectiva do seu *Sitz im Leben*, o Salmo 110 foi escrito para honrar a coroação do rei de Israel (DAHOO, 1979b, p. 112); o nome “Melquisedeque” pode não ter sido uma personagem de Gn 14, pois a inserção do texto cujo rei aparece em diálogo com Abraão no Pentateuco, pode ter sido feita depois do exílio, como, também, em Sl 110,4, Melquisedeque pode constituir um nome *teofórico*, e não uma referência pessoal (DAHOO, 1979b, p. 117,118); a interpretação tipológica dos autores do Novo Testamento, enfim, pode ter sido influenciada pelos modelos alegóricos de interpretação judaicos intertestamentários (OSBORNE, 2009, p. 434,435), como o *Midrash* (Stern, 2008, p. 734,739,740,936).

Todavia, abstendo-se, no presente texto, de buscar um denominador comum acerca das alternativas apresentadas por estudiosos recentes ao entendimento dos autores neotestamentários, o foco deste artigo é dirigido, de fato, em perspectiva intertextual, à interpretação intrabíblica de Sl 110,4. Portanto, há de se investigar a questão da referência messiânica identificando no texto bíblico (pela ótica neotestamentária, sobretudo do livro de Hebreus) evidências do uso da tipologia e as implicações relativas a uma aplicação cristocêntrica. Explorar-se-á, assim, o significado das palavras e expressões em Sl 110,4 visando encontrar seu amplo significado no horizonte bíblico, especialmente no âmbito do NT.

Para tanto, há de se situar o Salmo 110,4 em sua perícopie original aplicando-lhe os princípios hermenêuticos compatíveis com seu gênero literário bem como com a natureza, linguagem e peculiaridades do Saltério. Com isso, espera-se que seja razoável afirmar que a aplicação tipológica sustentada pelos autores do Novo Testamento encontra possibilidade de

correspondência em elementos inerentes ao próprio texto, verificados mediante exegese. Enfim, almeja-se encontrar elementos suficientes para promover uma reflexão teológica acerca da relação entre o “sacerdócio de Cristo” e a “ordem de Melquisedeque”, em vista do juramento do SENHOR, a respeito do qual se afirma que ele “não se arrependerá”.

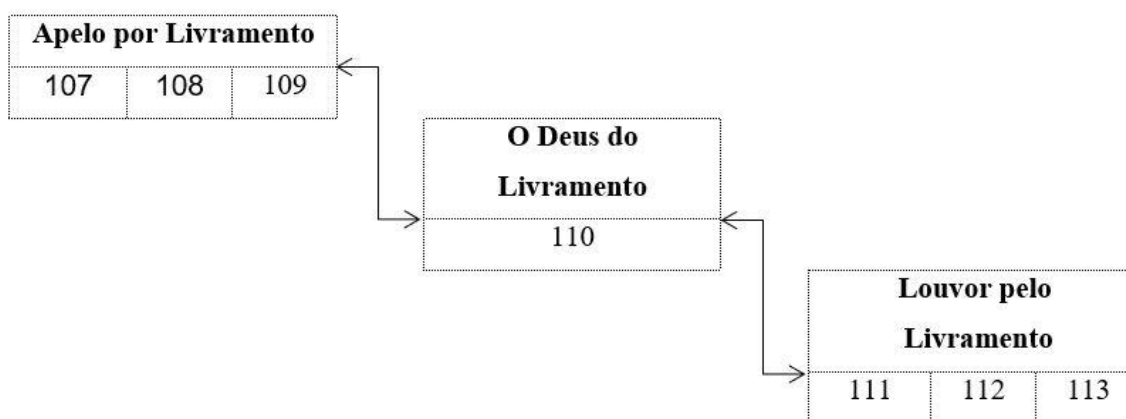
O *locus* literário do Salmo 110

A questão da relação entre Deus e o ser humano contida no texto dos Salmos realçando a ação Divina em resposta aos anseios do salmista, enaltece a posição de comando do SENHOR, que tem o controle de todas as coisas (ARCHER Jr, 2008 p. 389). Isto pode ser percebido inclusive, no contexto dos salmos *régios*, onde Deus está em evidência, não o rei, que, por sua vez, recebe apenas uma dignidade filial e a soberania somente mediante a palavra profética de Deus, como visto nos Salmos 2, 89 e 110 (Schmidt, 1994, p. 293). Esta perspectiva escatológica, inclusive referente ao *Messias*, que corresponde a uma das diretrizes, para interpretação da poesia hebraica (PFANDL; RODRIGUEZ, 2007, p. 169,170), encontra forte correspondência nos escritores neotestamentários (SCHULTZ, 2006, p. 273), conforme pode ser visto no quadro abaixo:

PESSOA DO MESSIAS	Como homem	Sl 8,5-7	Hb 2,6-8
	Como Deus	Sl 45,7.8.11	Hb 1,8.9
	Como ser eterno	Sl 102,25-27	Hb 1,10-12
	Como Filho de Deus	Sl 2,7; 110,1	Mt 22,44; Hb 1,5
CARÁTER DO MESSIAS	Benévolo	Sl 118,25.25	Mc 11,9.10
	Justo	Sl 45,7	Hb 1,8.9
	Santo	Sl 16,10	At 2,25-28; 13,35
OBRA DO MESSIAS	Na vida	Sl 40,6-8	Hb 10,5-7
	Na morte	Sl 22	Os 4 Evangelhos
	Na ressurreição	Sl 16,10	At 13,35
	Na ascensão	Sl 68,18	Ef 4,8
	No julgamento	Sl 96,13; 98,9	Ap 19,11
	No domínio	Sl 2,9	Ap 19,15
FUNÇÕES DO MESSIAS	Como Profeta	Sl 22,22	Hb 2,12
	Como Sacerdote	Sl 110,4	Hb 5,6
	Como Juiz	Sl 72,2; 96,10-13	Ap 19,11; 20,11
	Como Rei	Sl 118,25-26	Jo 12,13

Observando-se o quadro acima, pode ser facilmente percebido que estes Salmos messiânicos estão distribuídos por toda a extensão do Saltério, tendo pelo menos um

correspondente em cada um dos cinco livros. Isto pode sugerir que os editores dos Salmos posicionaram estrategicamente os messiânicos sempre precedendo os doxológicos, visando transmitir um significado especial que seria entendido na perspectiva escatológica (KIM, 2003, p. 70,94). No Livro V, o Salmo 110 poderia ter sido posicionado como um pivô dos primeiros sete Salmos, ou seja, como um unificador temático entre os que lhe antecedem e os que lhe sucedem, como pode ser visto no esquema abaixo, baseado na análise de diversos conectores textuais entre esses capítulos, realizada por Davis (2000, p. 168):



Tal configuração é aprofundada na estrutura interna do próprio Salmo 110 (ao centro), conforme as conclusões tiradas a partir da análise poética deste salmo, feita por Chan (2002, p. 261,262), que apontam para o versículo 4 como centro do tema teológico do poema. Na perspectiva desta abordagem, o autor se esforçou em empregar técnicas poéticas, visando permear o texto de notáveis impulsos teológicos que sugerem que a figura messiânica do rei-sacerdote Melquisedeque corresponde ao clímax de sua composição. O salmista não teria logrado êxito caso não trouxesse elementos escatológicos e messiânicos no corpo de seu poema, visto que a simples citação do nome antigo (Melquisedeque) seria insuficiente para comunicar seu intento.

Conforme assevera Chan, a difícil interpretação do versículo 3 ganha, a partir deste prisma, uma compreensão mais significativa. Pois, regido pela figura real do verso 4, que por sua vez tem seus atributos descritos ao longo do Salmo, tem-se uma estrutura concêntrica: seu governo real (verso 2; versos 5, 6); sua função sacerdotal (verso 3a); seu nascimento divino (verso 3b); equilibrado por uma natureza humana (verso 7).

O texto do Salmo 110,4

O texto do Salmo 110,4 é um período composto de três orações, configurado pelo relacionamento de subordinação e coordenação de duas destas com uma oração verbal

principal. Além disso, a disposição dos elementos de cada uma das orações, bem como a própria disposição das orações no período, não obedece a uma ordem direta. Este formato da composição, entretanto, pode ser devido às próprias características gramaticais relativas à literatura hebraica, e/ou mesmo ser fruto de certa intencionalidade do autor, visando estabelecer alguma ênfase (PFANDL; RODRIGUEZ, 2007, p. 164).

Na primeira oração, o sujeito e o verbo *נִשְׁבַּע יְהוָה* (*jurou o SENHOR*) – são complementados numa relação de subordinação, pela segunda oração que é integrante da principal – *אַתָּה־כֹּהֵן לְעוֹלָם עַל־דְּבָרְתִי מִלְכִי־צִדְקָה* (*tu és sacerdote para sempre segundo a ordem de Melquisedeque*) – funcionando como objeto direto do verbo *שָׁבַע* (*jurar*). Percebe-se, também, a existência de uma terceira oração – *וְלֹא יִנְחַם* (*e não se arrependerá*) – inserida sob uma relação coordenada na oração principal, separando o sujeito e o verbo de seu objeto, que por sua vez é dado através da oração subordinada supracitada. Este arranjo pode ser visto mais nitidamente quando observado à luz de alguns detalhes gramaticais que serão explorados a seguir.

A disposição natural de uma oração em língua portuguesa segue normalmente a seguinte ordem: *sujeito, predicado e objeto* (Ferreira, 1992, p. 258), portanto, a caracterização da oração principal como sendo verbal, dá-se pela ordem das suas palavras. Neste caso, primeiro vem o verbo seguido pelo sujeito e seus complementos, e por fim vem o objeto e os demais complementos do verbo, o que corresponde à disposição natural das orações em língua hebraica (KELLEY, 1998, p. 120). O substantivo *יְהוָה* (*Senhor*) corresponde ao núcleo do sujeito, que somado ao verbo *נִשְׁבַּע* (*jurou*), forma a expressão traduzida como “Jurou o SENHOR”.

O verbo “jurou”, entretanto, precisa de um complemento para haver um sentido mais objetivo para a referida expressão. Então neste caso, a oração substantiva *אַתָּה־כֹּהֵן לְעוֹלָם עַל־* *דְּבָרְתִי מִלְכִי־צִדְקָה* (*tu és sacerdote para sempre segundo a ordem de Melquisedeque*), pode ser identificada como o objeto complementar exigido pelo verbo *שָׁבַע* (*jurar*) (Waltke; O`Conor, 1990, p. 177,179). Além disso, as orações substantivas constituintes – que usualmente ocupam o lugar de um substantivo (WALTKE; O`CONOR, 1990, p. 644) – dentro de uma estrutura causativa, podem configurar-se como um acusativo adverbial (WALTKE; O`CONOR, 1990, p. 645).

A fórmula *אַתָּה־כֹּהֵן*, traduzida como “Tu és Sacerdote”, teria: (a) “Tu” como sujeito, (b) “és” como verbo de ligação, (c) “Sacerdote” como predicativo do sujeito e (d) *לְעוֹלָם* (*para sempre*) seria um adjunto adverbial temporal. A presença de um *'Atnah* (^) na palavra *לְעוֹלָם*

(para sempre), corresponde a uma micro divisão dentro desta oração – que na tradução para o Português pode ser caracterizado pela adição de uma vírgula – deixando à parte a relação construída מִלְכִּי־צֶדֶק עַל־דְּבָרָתִי (segundo a ordem de Melquisedeque), que no caso, caracteriza um genitivo adjetival de espécie (WALTKE; O`CONOR, 1990, p. 148,152,154).

Marcando a oração coordenada וְלֹא יִנָּחֵם (e não se arrependerá) tem-se um (ו) conjuntivo, cuja função neste caso é unir as duas orações que de outra maneira não teriam um relacionamento lógico (WALTKE; O`CONOR, 1990, p. 653). Desta forma, o (ו) conjuntivo corresponde à conjunção “e”, que em português funciona como uma partícula de adição nas orações coordenadas sindéticas aditivas (SACCONI, 2011, p. 398). Assim, וְלֹא יִנָּחֵם (e não se arrependerá), assume a função de exprimir uma adição ou soma de pensamento, complementando a informação de נִשְׁבַּע יְהוָה (jurou o Senhor). Uma vez que a forma *Niphal* – יִנָּחֵם (arrependerá) (KIRST; et. al, 2012, p. 154) está na voz média, sua função é realçar a ação do sujeito יְהוָה (o Senhor) através do verbo transitivo נִשְׁבַּע (jurou) da oração principal (WALTKE; O`CONOR, 1990, p. 381,382).

Além disso, é provável que outra nuance do *Niphal* possa ser observada nesta oração, o *Niphal* de *Duplo- Status* (WALTKE; O`CONOR, 1990, p. 387,388), que neste caso seria um *Niphal* reflexivo. Essa construção é muito incomum em hebraico, mas justifica-se seu uso quando o sujeito e o objeto do verbo referem-se à mesma pessoa, ou seja, o sujeito é ao mesmo tempo, o agente e paciente da ação do verbo.

Um esquema representativo da composição sintática de Sl 110,4, correspondendo ao português, poderia ser apresentado da seguinte forma:

<p>Oração principal: נִשְׁבַּע יְהוָה (Jurou o SENHOR)</p> <p>Núcleo do sujeito: יְהוָה (o Senhor)</p> <p>Verbo Transitivo Direto: נִשְׁבַּע (jurou)</p>	<p>Oração subordinada, substantiva, objetiva direta – objeto direto do verbo נִשְׁבַּע: אַתָּה־כֹּהֵן לְעוֹלָם עַל־דְּבָרָתִי מִלְכִּי־צֶדֶק (Tú és sacerdote para sempre, segundo a ordem de Melquisedeque)</p> <p>Oração coordenada sindética aditiva – complementar da oração principal: וְלֹא יִנָּחֵם (e não se arrependerá)</p>
---	---

Quanto ao posicionamento da oração coordenada sindética aditiva ressalta-se que, tanto em língua hebraica quanto em português, não há regulamentação gramatical que

constitua uma regra. Assim, fica a critério do autor definir se tal oração será colocada no início, meio ou fim de um período. No caso de Sl 110,4, entretanto, é razoável sugerir – com base na estrutura quiástica da perícopa, onde o verso 4 ocupa a ênfase central – que é possível que o autor, ao posicionar esta oração no centro do versículo, tenha pretendido dar-lhe um destaque especial.

Composição teológica do Salmo 110,4

Seja, a seguir, apresentada uma abordagem teológica de Sl 110,4 vertida pela análise sequencial de seus principais termos.

Jurou (יָשָׁבַע – ὅμοσεν)

A raiz do verbo (יָשָׁבַע) aparece no texto do Antigo Testamento 688 vezes em 616 versículos dando forma a 56 palavras diferentes (LISOWSKY, 1981, p. 1399,1400), onde na maioria das situações seu significado básico está relacionado com *estar satisfeito, fartura, saciedade, abundância e saciado* (WALTKE, 1999, p. 1463). Entretanto, em Sl 110,4 a forma *niphal* יָשָׁבַע (*jurou*) assume o significado de *juramento* ou *promessa* (Davidson, 1993, p. 699), principalmente porque como em outras vinte passagens, יָשָׁבַע (*jurou*) vem associada a יהוה (*Senhor*). Mais adiante, na análise da narrativa do Salmo 110, evidenciar-se-á pelo peso do contexto que Deus assume uma posição de domínio sobre os inimigos e *sacia* a ira de Israel (O'CONNELL, 1997, p. 1211), fazendo um *juramento* especial ao *rei-sacerdote* (KELLER, 1997, p. 1296).

O *niphal*, por norma, corresponde à voz passiva do *Qal*, mas em determinadas situações assume um sentido reflexivo ou recíproco, tendo em alguns casos seu significado determinado pelo contexto (Ross, 2008, p. 196). Além disso, existem situações em que determinados verbos no *niphal* possuem sentido similar ao *Qal*, isto porque sua única ou principal ocorrência é justamente no *niphal*, como é o caso do verbo יָשָׁבַע (*jurar*) (FUTATO, 2003, p. 225). Desta forma, יָשָׁבַע (*jurou*), em Sl 110,4, na perspectiva do Texto Massorético (TM), pode ser entendido como YHWH jurando a si mesmo e/ou dando garantia de que vai cumprir com o que está a prometer.

Na Septuaginta, o *niphal* de יָשָׁבַע (*jurou*) é geralmente traduzido como ὀμνύω, quando Deus jura por si mesmo – com base em suas promessas e tendo sua própria reputação como garantia –, sendo assim também entendido no contexto da Epístola aos Hebreus, remetendo-se ao que foi prometido a Abraão e Davi (LINK, 1986, p. 739-742). De certa forma, este juramento por si mesmo em Sl 110,4, e remetido em Hebreus, equivale à superioridade da

Ordem de Melquisedeque em relação ao Sacerdócio Levítico, uma vez que este foi feito pelo autossuficiente YHWH e aquele dependente de nomeação (SCHNEIDER, 1979, p. 184).

Sacerdote (כֹּהֵן – ἱερεὺς)

O substantivo כֹּהֵן aparece 740 vezes (LISOWSKY, 1981, p. 665-670) no texto hebraico do Antigo Testamento com o significado de *sacerdote* (PAYNE, 1980, p. 431), tendo como raiz subjacente o verbo *piel* כָּהֵן (KOEHLER, 2004, p. 440) – cuja etimologia é incerta –, traduzido como *desempenhar as tarefas de um sacerdote* (JENSON, 1997, p. 600). Além disso, o substantivo כֹּהֵן (*sacerdote*) é um termo comum também para sacerdotes de outras divindades que não YHWH – Baal, por exemplo – quando assume também o significado de *autoridade principal, oficial-mor* entre outras (PAYNE, 1999, p. 704,705).

Dentre as muitas ocorrências do substantivo כֹּהֵן (*sacerdote*) ao longo do TM, como já citado anteriormente, uma amostragem sucinta destes textos é suficiente para demonstrar a abrangência e distinção de sua significação no horizonte israelita do Antigo Testamento, o que pode ser observado nos quatro exemplos de aplicação a seguir.

Sumo Sacerdote

Em Lv 21,10 e outros 16 textos do Antigo Testamento (Js 20,6; 2Rs 22,4.8; 23,4; 2Cr 34,9; Ne 3,1.20; 13,28; Ag 1,1.12.14; 2,2.4; Zc 3,1.8; 6,11), כֹּהֵן גָּדוֹל (*sacerdote*) ocorre na expressão כֹּהֵן גָּדוֹל traduída como *sumo sacerdote*. Em virtude de haver um artigo precedendo tanto o substantivo quanto o adjetivo, este último é classificado como *atributivo* (WALTKE; O'CONNOR, 1990, p. 255-271) – que descreve o substantivo (FUTATO, 2003, p. 57) – o que, neste caso, significa *o sacerdote grande*, no entanto, aqui o adjetivo גָּדוֹל (*grande*) tem o significado de *posição* ou *posto de comando* (HOLLADAY, 2010, p. 75). Tal aplicação é vista a partir de um estudo mais amplo como uma figura tipológica, pois em alguns textos, por exemplo, em 2Rs 11,9.10.15; 12,10; 16,10; 22,4.8; 23,4; 1Sm 21,2, o título tem sua ocorrência relacionada a uma pessoa em específico, que tem a função de chefe dos sacerdotes – *oficial-mor* ou *grão sacrificador* (JOSEFO, 1999, p. 281). Além disso, a descrição da confecção das vestes de Arão em Ex 28,3 dentro de seu contexto sugere que este teria uma função especial distinta dos demais sacerdotes (DURHAM, 1987, p. 386), a qual em Nm 35,25 é nitidamente similar à de um governante.

Levitas Sacerdotes

O substantivo כֹּהֵן (*sacerdote*) é a palavra usada em todos os textos que fazem referência aos sacerdotes da linhagem Araônica (STRONG, 2001, p. 923,924,1514). No

entanto, em Dt 17,9; 18,1; 24,8; 27,9, כֹּהֵן (*sacerdote*) aparece antecedendo o substantivo לְיָהוָה designado para referir-se aos descendentes de Levi ao longo de 134 versículos do Antigo Testamento (STRONG, 2001, p. 680,681,1519), dando corpo à expressão *Levitas Sacerdotes*, sinalizando no máximo uma distinção entre funções.

Reino de Sacerdotes

Em Ex 19,6 o substantivo כֹּהֵן (*sacerdote*) integra a expressão מְמַלְכֶת פְּהַנִּים, traduzida como “reino de sacerdotes”, que por sua vez é sucedida pela outra expressão אֱלֹהֵי קְדוֹשׁ, traduzida como “nação santa” (OWENS, 1993, p. 321). Além disso, no versículo anterior existe o relato de que YHWH considera Israel sua propriedade/possessão particular, evidenciando que existe um reino e um rei, que é YHWH (COLE, 1986, p. 140).

Esta propriedade parece possuir uma significação bastante ampla, visto que apesar de Ex 19,6 ser a única vez que a expressão מְמַלְכֶת פְּהַנִּים (*reino de sacerdotes*) aparece no texto do Antigo Testamento, em Is 61,6 a expressão פְּהַנֵי יְהוָה (*sacerdotes do Senhor*) situa Israel não como governante, mas sacerdotes do mundo (OSWALT, 2011, p. 689) no sentido de ser um duto de salvação (RIDDERBOS, 2008, p. 490,491), visto que sua existência (Gn 12) provém de YHWH.

A expressão מְמַלְכֶת פְּהַנִּים (*reino de sacerdotes*), vista à luz de אֱלֹהֵי קְדוֹשׁ, posiciona Israel como intermediária entre YHWH e os povos pagãos, separada para a função de ministrar a salvação. Porém, o sucesso deste ministério estava condicionado à consagração ao Senhor, no sentido de influenciar os outros povos, e não ser influenciada por eles (NICHOL, 1978, p. 595).

Rei Sacerdote

Dentre as ocorrências do substantivo כֹּהֵן (*sacerdote*) no TM, a relação com figuras reais constituem uma das mais notáveis aplicações (DOMMERSHAUSEN, 1995, p. 73), visto que Gn 14,18 relaciona o termo כֹּהֵן (*sacerdote*) ao rei Melquisedeque, sacerdote de *El-Elyon*. A fórmula, “Deus Altíssimo”, ocorre apenas em Gn 14, sendo que em outras ocasiões aparece geralmente o radical *El* mais algum atributo qualificativo, como *El-Shaddai*, “Deus Todo-poderoso” (NICHOL, 1978, p. 308, 309). Melquisedeque, portanto, evidencia, no âmbito do *mundo narrado* da Torá, a possibilidade de que entre os povos à parte de Abraão existiam outras linhagens de descendentes de Noé que permaneciam fiéis ao Deus verdadeiro (HOLBROOK, 2002, p. 8,9), inclusive a existência de um ofício sacerdotal não profissional anterior ao *levítico* (VAUX, 2004, p. 384-399), visto que na época patriarcal esta função

recaía sobre o chefe de família (SCHULTZ, 2006, p. 32,33) e era transmitido através das gerações, ocorrendo via primogenitura (WOLFF, 2008, p. 271-273).

De acordo com Baldwin, o SI 110,4 remete seu significado a um juramento profético que, de acordo com Zc 6,13, refere-se a um líder futuro que haveria de unificar com perfeição as duas funções (BALDWIN, 2006, p. 110,111). Esta aplicação tipológica do *Rei Sacerdote*, na perspectiva de Payne, sugere a possibilidade de que todas as aplicações do termo כֹּהֵן (*sacerdote*) estejam de alguma forma relacionadas ao *antítipo* de Melquisedeque (PAYNE, 1999, p. 705), embora seja discutível.

Na LXX, כֹּהֵן (*sacerdote*) é traduzido como ἱερεὺς ou outras formas derivadas mais de 700 vezes (DOMMERSHAUSEN, 1995, p. 66), tendo seu significado básico definido como *sacerdote* (BAEHR, 2000, p. 2180), e nas 14 passagens (Lv 21,10; Nm 35,25.28.32; 2Rs 12,11; 22,8; Ne 3,1; Jt 4,6.8.14; 15,8; Ag 1,12; 2,4; Zc 3,8) que aparece acompanhado do adjetivo μέγας (*grande*), significa *Sumo Sacerdote*. Inclusive, ἱερεὺς ὁ μέγας (*sacerdote grande*) ou simplesmente ἱερεὺς (*sacerdote*) pode ser considerada a expressão predominante para a tradução de כֹּהֵן הַגָּדוֹל (*sacerdote grande*) na LXX (BAEHR, 2000, p. 2182), visto que ἀρχιερεὺς (*sumo sacerdote*), correspondente comum no texto do Novo Testamento para כֹּהֵן הַגָּדוֹל (*sacerdote grande*), aparece apenas cinco vezes na Septuaginta (SCHRENK, 1979, p. 266).

Assim como no TM, a expressão ἱερεὺς ὁ μέγας (*sumo sacerdote*) na LXX é composta de um substantivo (ἱερεὺς) qualificado por um adjetivo (μέγας), e este último, por estar precedido do artigo (ὁ), classifica-se como *atributivo*. No entanto, no caso do grego bíblico este *atributo* designado ao substantivo, aparece como se fosse apenas um acréscimo accidental, sem a intenção de enfatizar esta qualidade em detrimento ao significado do substantivo (REGA, 2004, p.96). Desta forma pode-se justificar a razão pela qual algumas vezes כֹּהֵן הַגָּדוֹל (*sacerdote grande*) é traduzido apenas como ἱερεὺς (*sacerdote*).

O Novo Testamento, entretanto, usa extensivamente o substantivo ἀρχιερεὺς (*sumo sacerdote*) para referir-se ao ἱερεὺς ὁ μέγας (*sacerdote grande*), principalmente quando o texto faz referência aos *principais dos sacerdotes*, ou até mesmo ao próprio *Sumo Sacerdote* (SCHRENK, 1979, p. 271). Esta substituição possivelmente tenha sido intencional, haja vista que o adjetivo *atributivo* grego μέγας (*grande*) não confere tanta ênfase ao *posto de comando* superior ocupado pelo ἱερεὺς (*sacerdote*), quanto ἰδιῶς (*grande*) confere ao כֹּהֵן (*sacerdote*). Esta possibilidade tem sua provável fundamentação a partir do contexto sociorreligioso que antecedeu a revolta dos Macabeus no período intertestamentário pós-exílio, visto que na falta

de um líder político o *Sumo Sacerdote* assumia esta prerrogativa. Além disso, as influências helenísticas (2Mb 4,12-15) e as disputas de poder com o objetivo de assumir o ofício sumo sacerdotal deixaram o sistema vulnerável à interferência de Antíoco IV, situação que requeria um nome forte para assumir este encargo (BAEHR, 2000, p. 2182).

Quanto aos textos que relacionam a figura real e a sacerdotal de Melquisedeque, a Septuaginta o faz usando o substantivo ἱερεὺς (*sacerdote*) e o Novo Testamento usa além deste a palavra ἀρχιερέυς (*sumo sacerdote*) (Sl 109,4; Hb 5,6.10; 6,20; 7,1.10.15.17). Além disso, a Epístola aos Hebreus é o único livro do NT que aplica os termos ἱερεὺς (*sacerdote*) e ἀρχιερέυς (*sumo sacerdote*) para o *Sumo Sacerdócio* de Cristo (Baehr, 2000, p. 2188), e o faz por meio de um relacionamento direto com o rei e sacerdote Melquisedeque (Hoff, 2012, p. 190). Porém, esta relação pode ter sua significação ampliada pelas aplicações *cúlticas* feitas em Jo 1,29.36; 10,15-17; 17,1-26; Rm 3,21-25; 5,2; 8,3.34; 12,1; 15,15.16, onde Aquele que é o *Sumo Sacerdote* em Hebreus assume a figura do *cordeiro*. Apesar de nenhum autor do Novo Testamento desenvolver uma teologia sistemática do Sacerdócio de Cristo, Hebreus parece utilizar os conceitos desta terminologia *cúltica* quando relaciona os méritos que Cristo adquiriu através de seu sacrifício com duas nuances de seu sacerdócio: (a) os méritos para que o crente tenha acesso a Deus, e (b) o direito que Ele adquiriu de entrar e officiar como *Sumo Sacerdote* (BORING, 2009, p. 614). Portanto, o *sacerdócio real* de Cristo prefigurado pela *ordem* de Melquisedeque obtém seus méritos no sacrifício do *cordeiro*.

Por fim, há de se dizer que o NT não faz uso do termo ἱερεὺς (*sacerdote*) para referir-se a classe de ministros cristãos, distinguindo-os dos leigos; esta aplicação, entretanto, surgiu em tempos posteriores com significação *cúltica*. Após o final do segundo século o termo *sacerdote* passou a ser usado para os ministradores da *eucaristia*, e depois, entre o terceiro e quarto séculos, o *sacerdote* tornou-se referência ao *clero*. Ainda que o significado atual divida suas raízes com outra palavra neotestamentária – πρεσβύτερος (*presbíteros*) (BORING, 2009, p. 613).

Arrependará (אָפֶּן – μεταμεληθήσεται)

A raiz אָפֶּן aparece 119 vezes na Bíblia Hebraica (SIMIAN-YOFRE, 1974, p. 342). Jacob Levy acredita que o significado etimológico da palavra seria *descanso* (LEVY, 1883, p. 514), mas isso é questionável, ficando assim uma questão em aberto na academia. O termo אָפֶּן aparece 108 vezes como verbo (SIMIAN-YOFRE, 1974, p. 342), frequentemente ligada aos sentimentos de arrependimento, tristeza e consolação, sendo, também, traduzido como *confortar* e *aliviar* (BROWN; DRIVER; BRIGGS, 2010, p. 637). Entretanto, o elemento

proeminente em todos os usos de נחם parece ser a intencionalidade de se mudar o curso dos eventos. É o arrependimento ou o remorso que, quando possível, toma ação para resolver uma situação ou quando nada mais pode ser feito sobre o assunto, aceita suas consequências. De maneira geral, quando o verbo aparece no niph'al o significado é *arrepender-se* e quando aparece no piel é *confortar* (SIMIAN-YOFRE, 1974, p. 343). Portanto, quando se diz que o Senhor “não se arrependerá”, quer dizer que absolutamente nada o influenciará em sua decisão, sua decisão é final.

Eternamente (עולם – αἰῶνα)

O substantivo masculino singular עולם ocorre cerca de 440 vezes no TM tendo seu significado bastante discutido (TOMASINO, 1997, p. 346,347), porém na maioria das vezes relacionado a *longo tempo* ou *tempo mais remoto*, que pode ser entendido como retroativo ao passado ou relacionado ao futuro. Um exemplo de uso no passado é quando se refere a aspectos relacionados a Deus, conforme visto no Sl 25,6, em Pr 8,23, entre outros. Quando se refere ao futuro, sua aplicação pode ser entendida como um período *limitado* a uma *condição*, ou simplesmente *eternidade* (TOMASINO, 1997, p. 346,347). Em Mq 5,2 עולם (*eternamente*) ocorre no contexto em que a vinda do *rei messiânico* estava predita para surgir de Belém “desde os dias da eternidade”, sugerindo uma referência a monarquia *davídica* e a possibilidade do surgimento de um *novo Davi*. O Sl 110,4 faz uso de עולם (*eternamente*) enquadrando-o num padrão comum a alguns Salmos de diversos autores, que se referem a atos futuros que serão realizados em relação a YHWH, com efeito eterno (30,12; 52,9; 61,4.7; 75,9; 79,13; 86,12; 89,1; 145,1.2). A precedência de ל, antes de עולם (*eternamente*), como em לְאֵל עֶלְיוֹן. (*Deus Altíssimo*) Gn 14,18, que é chamado mais tarde de אֵל עוֹלָם (*Deus Eterno*) em Gn 21,33 destaca outra nuance a ser explorada mais adiante, que é a possibilidade de לעולם significar *O Eterno* (Dahood, 1979, p. 117). Além disso, alguns Salmos também usam עולם (*eternamente*) aplicando retroativamente para referir-se a ações de Deus na *criação*, como visto em 78,69; 104,5 148,6, e também encontrando correspondência em Ec 1,4 (TOMASINO, 1997, p. 346-348).

Na Septuaginta, עולם (*eternamente*) é traduzido 236 vezes como αἰῶνα (*eternamente/sempre*) substantivo acusativo masculino singular comum de αἰών (*eternidade*) (TAYLOR, 1994, p. 13), que, por sua vez, em algumas situações, tem seu significado relacionado a ἀρχή (*princípio/começo*) (PREUSS, 1995, p. 533). Por outro lado, a LXX faz uso de αἰών (*eternidade*) para traduzir vários outros termos hebraicos, dos quais עולם (*eternamente*) é o correspondente mais frequente. No sentido de *tempo prolongado* ou

eternidade, o NT faz distinção entre *desde a eternidade* e *para a eternidade*, todavia isto seja evidenciado apenas pelo contexto. O uso do artigo definido acusativo τὸν (*para*) precedendo αἰῶνα (*eternamente/sempre*) no Sl 110,4, repetido em Hb 1,8; 7,17 confere à expressão um sentido de *prolongamento futuro sem limites*, como quando se refere à *eternidade* de Deus (Gn, 21,33; Is 26,4; 40,28; 1Tm 1,17; Hb 13, 8, entre outros) (Sasse, 1979, p. 197-209).

Segundo (הַדְּבָרִים – τὰ ῥήματα)

O substantivo comum feminino singular הַדְּבָרִים (*segundo/à maneira de*) no Sl 110,4 é um termo derivado de דְּבָרִים (*palavra*) (HOLLADAY, 2010, p. 94), que tem uma origem etimológica um tanto quanto incerta (KALLAND, 1980, p. 178,179). No texto do Antigo Testamento, como substantivo, pode assumir as seguintes nuances: (a) *palavra* simplesmente, como em 2Rs 18,36; (b) *conversa* em Pr 12,25; (c) uma *agradável conversa* no Sl 45,2; (d) *linguagem* em Gn 11,1; (e) *últimas palavras* em 2Sm 23,1; (d) *muito falar* em Pr 10,19; ou (e) *conversação* em Jr 38,27 (SCHMIDT, 1995, p.103,104). A forma הַדְּבָרִים (*segundo/à maneira de*) aparece em sete textos do TM (Jó 5,8; Sl 110,4; Ec 3,18; 7,14; 8,2; Dn 2,30; 4,17) (KALLAND, 1980, p. 181), dos quais Sl 110,4 assume o significado de *à maneira de* ou *sucessão* (SCHMIDT, 1995, p. 106).

A Septuaginta traduz הַדְּבָרִים (*segundo/à maneira de*) no Sl 110,4 como τὰ ῥήματα, substantivo acusativo feminino singular comum de ῥήματις (Taylor, 1994, p. 416), cujo significado apesar de variar tanto quanto ao seu correspondente hebraico, está ligado ao sentido de *ordem/vocação* (COENEN, 2000, p. 350). No texto do Novo Testamento ῥήματις aparece assumindo a forma ῥήματα para fazer alusão à sucessão fixa do turno dos sacerdotes em Lc 1,8; e em 1Co 14,40, Cl 2,5 e Hb 5,6.10; 6,20; 7,11.17 ocorre a forma τὰ ῥήματα (VINE, 2004, p. 461).

Melquisedeque (מֶלְכִּי־צֶדֶק – Μελχισεδεκ)

O substantivo próprio מֶלְכִּי־צֶדֶק (*Melquisedeque*) (Owens, 1993. p. 461), que ocorre apenas em duas ocasiões do TM (MICHEL, 1979, p. 568) – Gn 14,18 e Sl 110,4 – é derivado de מֶלֶךְ (*rei*), substantivo que por suposta influência da religião canaanita é usado em nomes pessoais teofóricos, como seria o caso de אֲבִימֶלֶךְ (*Abimeleque*) para “rei de Gerar” em Gn 20,2; 26,26 ou אִימֶלֶךְ (*Aimeleque*) para “sacerdote de Nobe” em 1Sm 21,2; 23,6 (FABRY, 1995, p. 367). No caso da palavra מֶלְכִּי־צֶדֶק (*Melquisedeque*) existe uma discussão a respeito do significado da existência de um (י) entre מֶלֶךְ (*rei*) e צֶדֶק (*justo*), entendida por alguns – dentre eles Dahood (1979, p. 117) – como um sufixo da primeira pessoa do singular,

significando *meu rei é justo*. Outros, porém, entendem que a existência de um (ׁ) indica uma relação construída, tendo como significado *rei daquele que é justo* (CULVER, 1980, p. 510).

O primeiro significado tem sido usado por quem pretende sugerir que a aplicação mais adequada para a palavra מְלִי־צֶדֶק (*Melquisedeque*) não tenha seu peso no personagem de Gn 14,18, mas sim na fórmula teofórica de seu nome (HORTON, 2009, p. 28,29), haja vista que em Js 10,1 encontra-se a palavra אֲדֹנֵי־זֶדֶק (*Adoni-Zedeque*) – que possui a mesma fórmula do termo מְלִי־צֶדֶק (*Melquisedeque*) – sendo usada para o rei de Jerusalém (ROBERTS, 1930, p. 2028). Além disso, o fato de não haver mais citações do personagem em outros textos do Antigo Testamento, impossibilita averiguar se este *rei sacerdote* foi criado pelo autor de Gênesis ou já existia em certos círculos judaicos (ASTOUR, 1992, p. 685), uma vez que os defensores desta ideia entendem que o Salmo 110 foi escrito em um período pós-exílico (DAHOO, 1979, p. xxix, xxx), e que o relato sobre Melquisedeque foi inserido no Pentateuco para justificar os poderes sacerdotais (SCHÖKEL, 1998, p. 1358). Ademais, o nome *El Elyon* que era comumente relacionado a deidades cananeias tanto em textos ugaríticos como inscrições fenícias, sugerem que Melquisedeque poderia ser apenas mais um sacerdote cananeu (SPEISER, 1979, p. 104), porém isto somado ao fato de um rei cananita ser descrito como monoteísta e *adorador* de um deus, soa como discrepância por se saber que todos os reis daquela época eram considerados como semideuses, e o pagamento de dízimos não encontrando paralelos no período em questão, constituem elementos suficientes para sugerir que a narrativa de Gênesis 14 não corresponda ao que pode esperar de um relato natural da época a que se refere, sendo melhor interpretado como uma inserção posterior ao ambiente histórico (BUHL, 1910, p. 286,287).

Conseqüentemente, esta perspectiva tende a afastar a aplicação *tipológica* de Melquisedeque em referência ao sacerdócio de Cristo, favorecendo a ideia de que tanto Melquisedeque quanto Adoni-Zedeque foram reis cananeus de Jerusalém antes do reinado davídico, e que o oráculo do Sl 110,4 está conferindo (SELLIN; FOHRER, 2012, p. 259) a Davi e sua dinastia o título (HICKS, 1962, p. 343) de “Sacerdote para sempre segundo a ordem de Melquisedeque” (HORTON, 2009, p. 28,29), dignidade que mais tarde foi reclamada por Simão Macabeus no ano 141 antes de Cristo, com base na atmosfera do Salmo 110, quando este tornou-se *sumo-sacerdote, general e governante* dos judeus (ASTOUR, 1992, p. 685).

A segunda proposta de significação para a ocorrência de um (ׁ) entre מְלִי (*rei*) e צֶדֶק (*justo*) não leva em conta a fórmula teofórica do nome מְלִי־צֶדֶק (*Melquisedeque*), que foi

supostamente concebida de forma intencional (CHAMPLIN, 2001, p. 438, 439), ou vice-versa. Neste caso, se a ligação entre מֶלְכִי־צֶדֶק (*rei*) e דָּקֵן (*justo*) é construída, a relação passa a ser de posse (CULVER, 1980, p. 510) – *rei daquele que é justo* – a ênfase recai sobre o personagem figurado em Gn 14,18 (UNGER, 1988, p. 832. Nesta perspectiva, o fato de Melquisedeque ser um adorador de *El Elyon* – criador dos céus e da terra – constitui razão para distingui-lo dos demais sacerdotes cananeus, em virtude de o Antigo Testamento (Sl 7,17; 47,2; 57,2; 78,56) relacionar *El Elyon* à YHWH (WALTKE, 2008, p. 208). Este entendimento tende a conferir ao personagem de Gênesis, com base na Epístola aos Hebreus, uma aplicação *tipológica* referente ao *Messias* (KIDNER, 2011b, p. 411), no entanto, conforme pode ser observado em Hb 1,5-14, visto em conexão com Mt 22,41-46 e At 2,14-36, que a audiência do NT, de modo geral, não tinha problemas com a aplicação *messiânica*, mas sim com aceitar que Jesus Cristo era o *Messias* (BURDICK, 1979, p. 313).

Desde o judaísmo pré ao pós-cristão – entre 50 a.C. e 250 d.C. – Melquisedeque, no contexto do Salmo 110, foi interpretado de modo geral com uma expectativa *messiânica* que teria seu cumprimento por meio de uma ordem sacerdotal não *Araônica* (DEMAREST, 1986, p. 590). No horizonte do judaísmo ortodoxo, Josefo reconhece Melquisedeque como um indivíduo histórico que por suas qualidades foi feito *sacerdote de Deus*, perspectiva também vista em Philo (ASTOUR, 1992, p. 686), apesar deste o revestir com o conceito platônico, referindo-se a ele como a encarnação do *Logos* (DEMAREST, 1986, p. 590). Os Fariseus, entretanto, que por serem oposição aos Hasmonéus e Essênios, não tinham razão para exaltar a Melquisedeque (ASTOUR, 1992, p. 686). O judaísmo rabínico afasta-se do foco *messiânico* para se deter em ensinamentos que apregoavam a transferência do sacerdócio de Melquisedeque para Abraão identificando-o como Sem (TIERNEY, 1913, p. 156), o que deu margem a várias inferências posteriores à representação da figura de Melquisedeque, tais como um anjo encarnado ou o próprio Arcanjo Miguel (DEMAREST, 1986, p. 590).

Na literatura de Qumran, Melquisedeque é relatado como uma figura histórica em Gn 14 que ocupa um lugar de destaque, visto que com base em uma interpretação própria do Sl 82,1.2, a sua representação passa a ser retratada como um anjo portador de poder supremo que recebe a função de executar um juízo escatológico sobre os ímpios e salvaguardar os justos (DEMAREST, 1986, p. 591). Na perspectiva escatológica, os escritos de Qumran parecem gerar uma grande expectativa em torno do cumprimento futuro conferido à figura *sacerdotal* com dignidade *real* caracterizada pela leitura de Gn 14,18, vista a partir do Sl 110,4. Estas ações apocalípticas atribuídas a este *sacerdote real* tendem a sugerir no horizonte de Qumran

que a identidade de Melquisedeque corresponde à figura do Arcanjo Miguel (BROOKE, 1992, p. 687).

No Codex de Nag Hammadi, Melquisedeque aparece como uma figura apocalíptica, que representa, em seu bojo gnóstico, o desenvolvimento de várias ideias judaicas, cujo destaque é a relação entre ele e Jesus Cristo (Pearson, 1992, p. 688). No contexto desta relação, Melquisedeque, na qualidade de *Sacerdote de Deus*, recebe revelações de mensageiros celestiais a respeito de Jesus que podem ser vistas como: (a) o *sumo sacerdócio* que futuramente será exercido por Melquisedeque é prefigurado pela vida, paixão, morte e vitória de Cristo; (b) Melquisedeque é transportado para o futuro e vê que ele mesmo na forma de Cristo revivido, levará a cabo a sua obra de salvação (MEDALA, 2013, p. 136). Esta identificação de Jesus com Melquisedeque corresponde a uma ideia que surgiu em alguns círculos cristãos egípcios (PEARSON, 1992, p. 688).

O Novo Testamento, no entanto, parece não estar preocupado com a questão da identidade histórica de Melquisedeque, haja vista que em textos como Mt 22,44, At 2,34 e Mc 12,36 o Salmo 110 é abordado como um texto messiânico (BURDICK, 1979, p. 313), sem fazer qualquer menção a ele. A palavra *Μελχισεδεκ* (*Melquisedeque*) só é mencionada na Epístola aos Hebreus, e ao que parece o autor neotestamentário aceita sem dificuldades que Melquisedeque tenha sido a personagem narrada no livro do Gênesis, que de fato foi βασιλεὺς Σαλήμ (*rei de Salém*) – de acordo com Sl 76,2 Jerusalém nos dias de Abraão era conhecida como *Salém* (KIDNER, 1999, p. 112, 113), pois, de fato *Salém* era uma cidade-estado que pertencia aos amorreus (NICHOL, 1978, p. 308,309), cujo nome era *Shalem*, e significava *paz* (ALTER, 1997, p. 61), o que justifica a referência feita em Hb 7,2 – e ἱερεὺς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου (*sacerdote do Deus Altíssimo*). Além disso, na perspectiva de Hebreus as questões da dificuldade com a genealogia e a exiguidade de informações históricas a respeito do personagem de Gn 14 configuram-se como argumento em favor da relação tipológica entre *Μελχισεδεκ* (*Melquisedeque*) e Cristo (MICHEL, 1979, p. 570), como pode ser notado em Hb 7,3 quando a palavra ἀφωμοιωμένος (*semelhante*) é usada para comparar o *tipo* com o *antítipo* no sentido de similaridade (BEYREUTHER; FINKENRATH, 2000, p. 2305).

A perspectiva messiânica da epístola aos Hebreus acerca de Sl 110,4

De acordo com Beale:

quando os autores neotestamentários e veterotestamentários fazem afirmações diretas com um significado explícito, essas afirmações sempre pressupõem uma gama correlata de significados secundários que ampliam o significado explícito. A consciência de todos os oradores e escritores, mesmo os da Antiguidade, contém mais elementos do que aqueles que são

explicitamente comunicados nos seus atos de fala. Os autores do NT podem interpretar atos de fala do AT divergindo da linha direta do seu significado explícito, mas apropriando-se do conteúdo de sua visão periférica cognitiva. Pode ser que a tentativa de identificar o caráter do significado periférico latente pareça especulativa, mas podemos pelo menos tentar demonstrar a possível existência de um campo mais amplo de significado e evidenciar que o autor do NT pode ter tido consciência desse campo na sua interpretação do AT (BEALE, 2014, p. 52,55).

Desta forma, uma abordagem consciente das referências neotestamentárias ao Antigo Testamento deve verificar primeiro qual tipo de abordagem está sendo feita, visto que em função de seu conhecimento dos contextos veterotestamentários, estes escritores realizam exegeses mais consistentes do que se podia esperar (DAVIDSON, 1994, p. 14-39). Dentro das possibilidades de abordagem destaca-se a tipológica, que além de ser vital para a compreensão do evangelho (DAVIDSON, 2009, p. 121), configura-se como um dos princípios hermenêuticos mais necessários no estudo do livro de Hebreus (OSBORNE, 2009, p. 435), principalmente no que tange a interpretação neotestamentária do Sl 110,4.

A principal hospedagem do Sl 110,4 no Novo Testamento é a Epístola aos Hebreus, em função do nome de Melquisedeque, referenciado como um *tipo* do *sacerdócio eterno* de Cristo (ZUCK, 1994, p. 209). O autor dessa epístola, está empenhado em mostrar que é necessário o cristão encontrar todas as suas necessidades e recursos em Jesus Cristo, sendo tempo de o cristão judeu afastar-se completamente do ritualismo e simbolismo do judaísmo e entrar na realidade da promessa de Deus: Jesus Cristo (HALE, 2001, p. 354). Desta forma, não parece razoável dizer que o autor de Hebreus estava combatendo o judaísmo com ideias judaicas distorcidas do Antigo Testamento, principalmente porque a exegese em Hebreus tenta levar o leitor para dentro do AT em busca do verdadeiro significado do Sl 110,4, percebido no esforço de acomodar Melquisedeque em seu contexto histórico (LAANSMA, 2008, p. 192,193).

O Sl 110,4 é reproduzido (com base na LXX: 109,4) em Hebreus 7, sendo uma parte no versículo 17 e a outra no verso 21, ao que parece como um texto fundamental para sustentar a sua argumentação sobre a superioridade do sacerdócio de Cristo em detrimento ao Levítico (Bruce, 1990, p. 1957). O autor de Hebreus enfatiza em 7,21 o juramento feito pelo Senhor, e em 7,17 a duração eterna deste juramento para demonstrar que o sacerdócio de Cristo possuía uma natureza totalmente distinta do sacerdócio Araônico, em razão de que este último era transmitido por hereditariedade e não por designação pessoal de Deus (GUZIK, 2012, p. 2273). Esta abordagem feita ao Sl 110,4 denota que o autor de Hebreus o entende

como um texto tipológico/profético, visto que o interpreta à luz da narrativa de Gn 14,18-20 (FARLEY, 2013. p. 86-93).

O uso da menção ao nome de Melquisedeque, feito pelo autor de Hebreus, constitui uma notável contribuição para o desenvolvimento de uma cristologia sacerdotal sem paralelo no Novo Testamento, visto que em 7,17.21, dois aspectos diferenciais credenciam a superioridade de Jesus: (a) a imortalidade – *para sempre* – e (b) a nomeação direta de Deus com juramento, o que não se via em relação a sacerdotes terrenos (GUTHRIE, 2007, p. 967,968). Esta cristologia poderia abarcar as mais variadas atividades de diversos tipos imperfeitos, relacionando-as ao *antítipo* que fornecia a realidade ideal (Strong, 2003, p. 1255). Além disso, desde a perspectiva da estrutura do livro, Hb 5,5.6 põe em evidência o juramento feito por Deus ao seu próprio Filho (GUTHRIE, 2007, p. 961,962), como a base/centro de sua argumentação, intencionando (DODD, 1979, p. 101) evidenciar a autoridade do sacerdócio de Cristo na investidura feita pelo juramento do Pai.

A aparição do salmo 110 em Hb 7 é fundamental para a interpretação cristológica deste capítulo. Hb 7 começa falando de Melquisedeque, personagem enigmático da Bíblia Hebraica. Afinal, como dito anteriormente, só se menciona o seu nome duas vezes em todo o Antigo Testamento (Gn 14 e Sl 110). Inclusive, Melquisedeque aparece em Hb 7 justamente através destas referências.

A primeira menção ocorre no contexto da bênção a Abraão, na qual ele se viu obrigado a envolver-se em um conflito bélico para salvar a vida de seu sobrinho Ló. Depois de uma campanha bem-sucedida, ele entrega o dízimo do despojo para Melquisedeque, um rei-sacerdote, que o abençoa. Então o autor de Hebreus começa a criar o seu argumento com base no silêncio.

Parece que todo personagem importante em Gênesis possui uma genealogia, mas este não é o caso de Melquisedeque, pois não possui antecedentes ou descendentes. Ele aparece e desaparece sem deixar muita informação. Estas lacunas são exploradas como dispositivos literários. Na história, ele passa a impressão de que sempre esteve ali e até mesmo de que ainda esteja ali nesse exato momento. É como se ele fosse eterno. Por isso é dito que ele é um tipo do Filho de Deus (verso 3).

Quando Abraão entrega o dízimo a Melquisedeque, é como se Levi também o tivesse feito juntamente com todos os sacerdotes levitas (verso 9). Isso mostra a superioridade do sacerdócio de Melquisedeque. Além disso, é Melquisedeque quem abençoa a Abraão e não o contrário, confirmando sua suprema superioridade em relação ao pai da fé (verso 7).

O fato de os sacerdotes levitas serem mortais mostram sua debilidade e como consequência a fraqueza da Lei. Ineficiente para aperfeiçoar, já que dependia de seres humanos falhos e sem condições para interceder pelos pecadores (verso 11), levando assim há uma necessidade de mudança de sacerdócio e consequentemente de lei. Era preciso haver um sacerdócio superior ao existente em Israel quando o sermão foi escrito.

O contexto histórico dele parece ter sido destinado aos cristãos que corriam o risco de abandonar a Cristo e voltar aos serviços do templo em Jerusalém (JOHNSON, 1989, p. 19,20). Portanto, havia a carência de um sacerdócio superior ou eterno, nos moldes de Melquisedeque.

Entretanto, Cristo era da tribo de Judá, consequentemente inapto, segundo a lei mosaica, para assumir o sacerdócio levítico. Mas ele possui uma nova qualidade de vida: “Este sacerdote é superior porque ele não somente possui vida sem fim, mas um tipo diferente de vida, a própria vida eterna de Deus” (COCKERILL, 2012, p. 325). Ele se tornou sacerdote através do “poder de uma vida indestrutível” como se vê em Hb 7,16.

No verso seguinte, o leitor é levado a uma citação parcial do Sl 110,4, a qual é introduzida pela afirmação de que Deus “testemunhou” em favor de seu Filho. Esta terminologia indica que o “texto foi lido à luz de seu cumprimento escatológico” (LANE, 2017, p. 184). O ponto focal da citação parece ser a “eternidade” ou um sacerdócio eterno o que se harmoniza com a vida indestrutível do Filho de Deus (OSBORNE; GUTHRIE, 2021, p. 145).

Mas, como justificar o uso desse salmo em relação a Cristo? Como comentado anteriormente, alguns consideram o Salmo 110 como próprio do período hasmoneano (BRIGGS; BRIGGS, 1960, p. 374), já que é justamente neste que se tem a união de sacerdócio e monarquia em Israel. Isso certamente era algo estranho aos reis de Israel, pois os dois ofícios estavam estruturalmente separados. Todavia, seria essa a única ocasião em que algo assim ocorreu em Israel?

Tradicionalmente, o Sl 110 é considerado não somente um salmo real, mas também davídico. Deve-se lembrar que a unção de Davi como rei ocorre no contexto do declínio sacerdotal em Israel. Embora sendo rei, parece que Davi atuou algumas vezes como sacerdote. Pode-se citar o episódio em que Davi, ao fugir de Saul, comeu dos pães do templo, aos quais só os sacerdotes tinham acesso (1Sm 21,1-10). Em outra ocasião, Davi, vestindo a estola sacerdotal, guiou a arca da aliança dentro de Jerusalém (2Sm 6), oferecendo sacrifícios, o que culminou com uma bênção e na distribuição de comida no estilo de Melquisedeque.

Além disso, Davi construiu um altar e em um ato de intercessão, ofereceu sacrifícios ao Senhor após pecar, realizando o censo de Israel (2Sm 24), o que tem muitos paralelos temáticos e linguísticos (EMADI, 2022, p. 125) com o sacrifício de Isaque (Gn 22).

De acordo com Merrill (1993, p. 60), o comportamento de Davi parece indicar que ele via sua função como semelhante à do antigo sacerdote-rei Melquisedeque (EMADI, 2022, p. 127-128). Isso está em harmonia com a visão de Deenick (2011, p. 338-339) sobre o assunto. Para ele, 1Sm 2,35 é uma profecia que fala de uma única pessoa ocupando os ofícios de rei e sacerdote, e comenta que os livros de Samuel seriam o desenrolar desta. Portanto, Davi teria funcionado como um tipo de rei-sacerdote, ainda que imperfeito e de cumprimento profético incompleto (DEENICK, 2011, p. 338). Finalmente, de acordo com essa linha de raciocínio, em Jesus Cristo, o tipo encontra o antítipo; a sombra se depara com a realidade.

Chega-se então a Hb 7,21. Aqui se encontra a parte que faltava do Sl 110,4. Mas este, com um juramento daquele que lhe diz: “O Senhor jurou e não se arrependerá: ‘Tu és sacerdote para sempre’”.

Muitos estudiosos consideram o verso 21 como parentético em Hb 7 (LANE, 2017, 187). Neste verso, a maioria dos manuscritos não incluem a parte que diz: “segundo a ordem de Melquisedeque” (ELLINGWORTH, 1993, p. 7155). O texto deixa claro que o ofício sacerdotal do Messias está baseado em um juramento ou voto. Mais uma vez, encontra-se em Davi elucidação para o texto. De alguma maneira, esse “voto” parece estar ligado ao concerto divino feito com Davi (EMADI, 2022, p. 121-122).

O Sl 89,3 equaliza os conceitos de “concerto” e “voto”. No mesmo salmo, Davi é ungido no estilo dos sacerdotes araônicos. Além disso, a descrição das funções reais de Davi, ecoa as que tinham sido dadas a Adão. “Podemos concluir, então, que o juramento de Yahweh a Davi estabelece Davi e sua descendência como herdeiros do papel adâmico” (EMADI, 2022, p. 122-123).

Já o “salmo 132 estabelece uma conexão importante entre o juramento divino, Sião e os eventos narrativos de 2Sm 6-7” (EMADI, 2022, p. 123). Os salmos, principalmente os salmos reais com conotações messiânicas, sempre deixam a desejar em relação ao seu cumprimento. Percebe-se então uma continuidade entre Antigo e Novo Testamentos, uma lógica por trás dessas citações em Hebreus. Jesus Cristo, o filho de Davi, é o cumprimento último de todas essas expectativas messiânicas.

Os sacerdotes levíticos existiram por mandamento divino (Ex 28,1). Mas não existia promessa para estes, isso indica que o sacerdócio levítico poderia ser revogado a qualquer

momento (HEALY, 2016, p. 143). Pelo contrário, para assumirem o ofício necessitavam de fazer um juramento. Entretanto, no caso de Cristo, é Deus quem faz o juramento em seu favor.

A questão do “juramento” é muito importante em Hebreus, pois se relaciona com a promessa feita a Abraão (Gn 22; Hb 6); a promessa de que a geração do êxodo não receberia descanso (Sl 95; Hb 3 e 4); e a promessa de um que seria sacerdote para sempre (BUCHANAN, 1972, p. 127). Portanto, esta diferença de sacerdócio não é meramente uma diferença de escala, do menor para maior, mas uma diferença de tipo (COCKERILL, 2012, p. 329).

Além disso, esse não é um juramento qualquer, pois é dito que “ele não se arrependará.” Assim, em perspectiva da configuração literária do Sl 110,4 (anteriormente demonstrada), é razoável que se diga que, segundo a retórica discursiva da Epístola aos Hebreus, não existe possibilidade do sacerdócio de Cristo em favor do ser humano falhar, porque essa é uma promessa divina (VANHOYE, 2011, p. 217). A mensagem em Hebreus é bem clara, o sacerdócio de mediação de Jesus Cristo é de uma natureza que transcende qualquer provisão anterior para se chegar a Deus. Ele é aquele que trouxe perfeição pelo poder de uma vida indestrutível.

Conclusão

O Salmo 110 destaca-se como um dos textos mais proeminentes do Antigo Testamento, reconhecido amplamente por sua mensagem messiânica incisiva. No presente artigo, argumentou-se que essa passagem contém uma das referências mais claras ao Messias, sendo sua relevância acentuada pela frequência com que foi citada no Novo Testamento. Por conseguinte, a conexão entre o Salmo e a figura messiânica se torna particularmente pertinente, especialmente na descrição do sacerdócio eterno de Cristo, prefigurado na figura de Melquisedeque, um tema explorado em profundidade na Epístola aos Hebreus.

Diferentes estudiosos têm analisado o Salmo 110, com foco especial no versículo 4, considerando-o um oráculo que profetiza sobre o Sacerdócio de Cristo conforme a ordem de Melquisedeque. Essa interpretação destaca Melquisedeque, rei de Salém e sacerdote do Deus Altíssimo, como uma figura que antecipa a missão messiânica, consolidando uma relação tipológica entre ambos. A ausência de uma genealogia que limite a figura de Melquisedeque reforça essa conexão, uma vez que a interpretação tipológica apresentada no Novo Testamento correlaciona sua natureza sacerdotal com a de Cristo. Assim, ao aplicar critérios exegéticos ao Salmo 110, os autores do Novo Testamento fundamentaram teologicamente a

crença de que Cristo cumpre a promessa do sacerdócio eterno, o que evidencia a relevância da tipologia no desenvolvimento do pensamento cristológico.

A análise dos Salmos, portanto, revela uma relação intrincada entre Deus e a humanidade, onde a ação divina é frequentemente apresentada como uma resposta às súplicas dos salmistas. Nos salmos régios, Deus assume a posição central, enquanto o rei é retratado como um agente subordinado, cuja autoridade é recebida através da palavra divina. Essa perspectiva escatológica, que inclui visões sobre o Messias, torna-se uma diretriz fundamental para a interpretação da poesia hebraica, refletindo-se em diversos escritos do Novo Testamento. Assim, a conexão entre os atributos messiânicos dos Salmos e a figura de Cristo se torna evidente em várias passagens neotestamentárias, o que reforça a noção de que o Salmo 110 funciona como uma ponte entre as promessas do Antigo Testamento e seu cumprimento em Jesus.

No que tange à sua estrutura, o Salmo 110 é posicionado estrategicamente no Saltério, a fim de estabelecer um elo entre salmos que exaltam a figura messiânica e aqueles que prestam louvor a Deus. A estrutura interna do Salmo é descrita por estudiosos como concêntrica, tendo o versículo 4 como núcleo teológico. Este versículo ressalta a dualidade do Messias como rei e sacerdote, seguindo a ordem de Melquisedeque. Outrossim, o desenvolvimento poético do Salmo inclui referências ao governo real e à natureza divina do Messias, estabelecendo uma conexão simbólica profunda entre as representações do Antigo Testamento e a compreensão neotestamentária da identidade de Cristo.

Ademais, o versículo 4 apresenta uma estrutura complexa composta por três orações inter-relacionadas, nas quais o Senhor jura um compromisso eterno ao sacerdócio. A primeira oração, que afirma que “o Senhor jurou”, é seguida pela declaração de que “tu és sacerdote para sempre”, a qual reforça a imutabilidade desse juramento. A terceira oração, que afirma que “não se arrependerá”, confere uma dimensão adicional de firmeza ao compromisso divino. Esse arranjo estrutural sugere uma ênfase na seriedade do juramento, sublinhando a importância teológica do sacerdócio messiânico em relação ao contexto mais amplo do Salmo e das Escrituras.

Por outro lado, a estrutura hebraica do Salmo 110 contrasta com a ordem padrão da língua portuguesa, refletindo as particularidades da composição literária do hebraico. A presença do verbo “jurou” no início da oração principal sublinha a centralidade do Senhor e a autoridade de seu compromisso. A frase “tu és sacerdote para sempre” constitui um elemento crucial que enfatiza a natureza eterna do sacerdócio messiânico. Assim, a inclusão da ideia de

que Deus não se arrependerá reforça a inalterabilidade de sua promessa, estabelecendo uma base sólida para a compreensão do sacerdócio de Cristo.

No contexto do Antigo Testamento, o verbo hebraico נִשְׁבַּע (jurou) aparece extensivamente, apresentando diferentes significados; no entanto, em Sl 110,4, adquire um sentido solene, refletindo a importância do juramento divino. A utilização do niphal, que indica uma forma passiva, sugere que Deus jura por sua própria integridade, o que, por sua vez, reforça a confiança na permanência de sua palavra. A tradução grega da Septuaginta, ao apresentar o verbo ὀμνύω, destaca essa ideia, implicando um compromisso divino inabalável. Essa promessa é posteriormente reinterpretada no Novo Testamento, especialmente na Epístola aos Hebreus, onde se enfatiza a superioridade do sacerdócio de Cristo em relação ao sacerdócio levítico.

A figura do sacerdote no Antigo Testamento, representada pelo termo כֹּהֵן, é central à função de mediador religioso, cuja importância se torna ainda mais evidente no Novo Testamento. Nesse contexto, a ideia de sacerdócio é ampliada para incluir um sacerdócio real, no qual Cristo é apresentado como o sumo sacerdote perfeito, capaz de interceder em favor da humanidade. A Epístola aos Hebreus utiliza a figura de Melquisedeque para estabelecer a singularidade do sacerdócio de Cristo, demonstrando que, ao contrário dos sacerdotes levíticos, seu sacerdócio não depende de linhagem, mas é assegurado por um juramento divino. Portanto, o Novo Testamento revela um acesso direto a Deus, transformando a relação entre o ser humano e o divino através do sacrifício de Cristo.

Por fim, a figura de Melquisedeque, que aparece tanto em Gênesis quanto no Salmo 110, é objeto de diversas interpretações. Enquanto no judaísmo ele é considerado uma figura messiânica, no cristianismo, especialmente na Epístola aos Hebreus, é visto como um tipo de Cristo. A escassez de informações históricas detalhadas sobre Melquisedeque reforça a ideia de que sua figura é utilizada predominantemente de forma tipológica, estabelecendo uma conexão simbólica com o sacerdócio eterno de Cristo. O autor de Hebreus enfatiza a superioridade do sacerdócio de Melquisedeque ao destacar sua linhagem independente e sua posição de eternidade, ao mesmo tempo, em que projeta o cumprimento das promessas messiânicas em Jesus. Essa interpretação, portanto, solidifica a importância do Salmo 110 como um elo entre as esperanças do Antigo Testamento e a revelação do Novo Testamento.

Referências bibliográficas

- ALTER, R. **Genesis: Translation and Commentary**. New York/London: W. W. Norton & Company, 1997.
- ASTOUR, M. C. Melchizedek. In: FREEDMAN, D. N. (Ed.). **The Anchor Bible Dictionary**, vol 4. New York: Bantam Doubleday Dell Publishing Group Inc, 1992, p. 684-686.
- ARCHER JR, G. L. **Merece Confiança o Antigo Testamento?** São Paulo: Editora Vida, 2008.
- BAEHR, J. Sacerdote, Sumo-Sacerdote, hieruus. In: COENEN, L.; BROWN, C. (Ed.). **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**, vol. II. São Paulo: Edições Vida Nova, 2000, p. 2180-2191.
- BALDWIN, J. G. **Ageu, Zacarias e Malaquias: introdução e comentário**. São Paulo: Edições Vida Nova, 2006.
- BEALE, G. K. **O uso do Antigo Testamento no Novo Testamento e suas Implicações Hermenêuticas**. São Paulo: Edições Vida Nova, 2014.
- BEASLEY-MURRAY, G. R. Os Livros Apócrifos e Apocalípticos. In: DAVIDSON, F. (Ed.). **O Novo Comentário da Bíblia**. São Paulo: Edições Vida Nova, 1997, p. 73-81.
- BEYREUTHER, E.; FINKENRATH, G. ὁμοιος. In: COENEN, L.; BROWN, C. (Eds.). **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**, vol. 2. São Paulo: Edições Vida Nova, 2000, p. 2300-2305.
- BORING, M. E. Priests in the NT. In: SAKENFELD, K. D. (Ed.). **The New Interpreter's Dictionary of the Bible**, vol. 4. Nashville: Abingdon Press, 2009.
- BRIGGS, C. A.; BRIGGS, E. G. **International Critical Commentary: Psalms**. Vol. 2. Edingurgh: T & T Clark, 1960.
- BROOKE, G. J. Melchizedek (11QMelch). In: FREEDMAN, D. N. (Ed.). **The Anchor Bible Dictionary**, vol 4. New York: Bantam Doubleday Dell Publishing Group Inc, 1992, p. 687-688.
- BRUCE, F. F. The Epistle to the Hebrews. In: FEE, G. D. (Ed.). **The New International Commentary on the New Testament**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1990.
- BUCHANAN, G. W. **To the Hebrews: A New Translation with Introduction and Commentary**. Vol. 36. The Anchor Bible. New York: Bantam Doubleday Dell Publishing Group, 1972.
- BUHL, F. Melchizedek. In: JACKSON, S. M.; GILMORE, G. W. (Eds.). **The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge**, vol. VII. New York and London: Funk and Wagnalls Company, 1910, p. 286-287.
- BURDICK, D. W. Melchizedek. In: BROMILEY, G. W. (Ed.). **The International Standard Bible Encyclopedia: fully revised, illustrated, in four volumes**, vol. 3. Grand Rapids: William B Eerdmans Publishing Company, 1979, p. 312-313.
- CHAN, K. Y. A. **A Literary and Discourse Analysis of the Melchizedek Passages in the Bible: a case study for Inner- and Inter-Biblical interpretation**. A Dissertation Submitted to the Faculty in partial fulfillment of the requirements for degree of Doctor of Philosophy Theological Studies at Trinity International University. Deerfield. 2002.

- CHISHOLM JR, R. B. Uma Teologia dos Salmos. In: ZUCK, Roy B. (Ed.). **Teologia do Antigo Testamento**. Rio de Janeiro: CPAD, 2009. p. 227-278.
- COCKERILL, G. L. **The Epistle to the Hebrews**. Grand Rapids: William B Eerdmans Publishing, 2012.
- COENEN, L. Chamar. In: COENEN, L.; BROWN, C. (Eds.). **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**, vol. II. São Paulo: Edições Vida Nova, 2000, p. 349-354.
- COLE, R. A. **Êxodo: introdução e comentário**. São Paulo: Edições Vida Nova, 1986.
- CULVER, R. D. קָהָן. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER. JR, G. L.; WALTKE, B. K. (Eds.). **Theological Workbook of the Old Testament**. Chicago: Moody Press, 1980, p. 507-510.
- DAHOOD, M. S. J. **The Anchor Bible Psalms I: 1-50**. Garden City: Doubleday & Company Inc, 1979a.
- DAHOOD, M. S. J. **The Anchor Bible Psalms III: 101-150**. Garden City: Doubleday & Company Inc, 1979b.
- DAVIDSON, B. **The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon**. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1993.
- DAVIDSON, R. M. New Testament use of the Old Testament. **Journal of the Adventist Theological Society**, n.5, p. 14-39, 1994.
- DAVIDSON, R. M. Tipologia no Livro de Hebreus. In: HOLBROOK, F. B. (Ed.). **A Luz de Hebreus**. Engenheiro Coelho: Unaspres, 2009, p. 127-180.
- DAVIS, B. C. Is Psalm 110 a Messianic Psalm? **Biblioteca Sacra** 157, p. 160-173, abr./Jun., 2000.
- DEENICK, K. Priest and King or Priest-King in 1 Samuel 2:35. **The Westminster Theological Journal**, n. 73, p. 325-339, 2011.
- DEMAREST, B. A. Melchizedek. In: BROWN, C. (Ed.). **The New International Dictionary of the New Testament**, vol. 2. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1986, p. 590-592.
- DILLARD, R. B.; LONGMAN III, T. **Introdução ao Antigo Testamento**. São Paulo: Edições Vida Nova, 2005.
- DODD, C. H. **Segundo as Escrituras: estrutura fundamental do Novo Testamento**. São Paulo: Edições Paulinas, 1979.
- DOMMERSHAUSEN, W. קָהָן: Priest, King, and Prophet. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Vol. VII. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995, p. 66-75.
- DURHAM, J. I. **Exodus**. (Word Biblical Commentary, vol. 3) Waco: Word Books Publisher, 1987.
- EMADI, M. H. **The Royal Priest: Psalm 110 in Biblical Theology**. Downers Grove: IVP Academic, 2022.
- ELLINGWORTH, P. **The Epistle to the Hebrews**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1993.
- FARLEY, L. R. **The Epistle to the Hebrews: High Priest in Heaven, one volume of the Orthodox Bible Study Companion Series**. Chesterton: Ancient Faith Publishing, 2013.

- FERREIRA, M. **Aprender e praticar gramática**. São Paulo: Editora FTD, 1992.
- FUTATO, M. D. **Beginning Biblical Hebrew**. Winona Lake: Eisenbrauns, 2003.
- GINGRICH, F. W. **Léxico do Novo Testamento Grego/Português**. São Paulo: Edições Vida Nova, 1993.
- GUTHRIE, G. H. Hebrews. In: BEALE, G. K.; CARSON, D. A. (Eds.). **Commentary on the New Testament Use of the Old Testament**. Grand Rapids: Baker Publishing Group, 2007, p. 919-995.
- GUZIK, D. **Verse by Verse Commentary on Hebrews**. Santa Barbara: Edinburg Word Media, 2012.
- HALE, B. D. **Introdução ao Estudo do Novo Testamento**. São Paulo: Editora Hagnos, 2001.
- HEALY, M. **Hebrews: Catholic Commentary on Sacred Scripture**. Ada: Baker Academic, 2016.
- HICKS, L. Melchizedek. In: BUTTRICK, G. A. (Ed.). **The New Interpreter's Dictionary of the Bible: an illustrated encyclopedia in four volumes, vol. 3**. New York: Abingdon Press, 1962, p. 343.
- HOFF, P. **O Pentateuco**. São Paulo: Editora Vida, 2012.
- HOLBROOK, F. B. **O Sacerdício Expiatório de Jesus Cristo**. Tatuí: CPB, 2002.
- HOLLADAY, W. L. **Léxico Hebraico e Aramaico do Antigo Testamento**. São Paulo: Edições Vida Nova, 2010.
- HOUSE, P. R. **Teologia da Antigo Testamento**. São Paulo: Editora Vida, 2009.
- HORTON, F. L. Melchizedek. In: SAKENFELD, K. D. (Ed.). **The New Interpreter's Dictionary of the Bible, vol. 4**. Nashville: Abingdon Press, 2009, p. 28-29.
- JOSEFO, F. **História dos Hebreus: obra completa**. Rio de Janeiro: CPAD, 1999.
- KAISER JR, W. C. **Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Edições Vida Nova, 2007.
- KALLAND, E. S. דבר. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER, JR, G. L.; WALTKE, B. K. (Eds.). **Theological Workbook of the Old Testament**. Chicago: Moody Press, 1980, p. 178-182.
- KELLEY, P. H. **Hebraico Bíblico: uma gramática introdutória**. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1998.
- KELLER, C. A. שבע. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Eds.). **Theological Lexicon of the Old Testament, vol 3**. Peabody: Hendrickson Publishers, 1997, p.1293-1297.
- KIDNER, D. **Gênesis: introdução e comentário**. São Paulo: Edições Vida Nova, 1999.
- KIDNER, D. **Salmos 1-72: introdução e comentário**. São Paulo: Edições Vida Nova, 2011a.
- KIDNER, D. **Salmos 73-150: introdução e comentário**. São Paulo: Edições Vida Nova, 2011b.
- KIM, J. **Psalm 110 in its Literary and Generic Contexts: an eschatological interpretation**. A Dissertation Submitted to the Faculty of Westminster Theological Seminary. 2003.
- KIRST, N.; KILPP, N.; SCHWANTES, M.; RAYMANN, A.; ZIMMER, R. **Dicionário Hebraico-Português & Aramaico-Português**. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2012.

- KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W. **Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament**, band I. Leiden: Brill, 2004.
- LAANSMA, J. C. Hebrews. In: VANHOOZER, K. J.; TREIER, D. J.; WRIGHT, N. T. (Eds.). **Theological Interpretation of the New Testament: a book-by-book survey**. Grand Rapids: Baker Publishing Group, 2008, p. 186-199.
- LANE, W. L. **Hebrews 1-8**. Nashville: Zondervan Academic, 2017.
- LINK, H. G. Swear. In: BROWN, C. (Ed.). **New International Dictionary of New Testament Theology**, vol 3. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1986, p. 737-743.
- LISOWSKY, G. **Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1981.
- MEDALA, S. Melquisedeque. In: BOGAERT, P. M. (Ed.). **Dicionário Enciclopédico da Bíblia**. São Paulo: Edições Loyola, 2013, p. 136-137.
- MERRILL, E. H. **Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Sheed Publicações, 2009.
- MEYER, F. B. **Comentário Bíblico: Antigo e Novo Testamentos**. Belo Horizonte: Editora Betânia, 2002.
- MICHEL, O. Melchisedek. In: : KITTEL, G. (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**, vol. IV. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1979, p. 568-571.
- NICHOL, F. D. **Comentário Bíblico Adventista**, vol. I. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2012.
- O'CONNELL, R. H. שָׁבַע. In: VANGEMEREN, W. A. (Ed.). **New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis**, vol 3. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1997, p. 1209-1214.
- OSBORNE, G. R. **A Espiral Hermenêutica: uma nova abordagem à interpretação bíblica**. São Paulo: Vida Nova, 2009.
- OSBORNE, G. R.; GUTHRIE, G. H. **Hebrews: Verse by Verse**, Osborne New Testament Commentaries. Bellingham: Lexham Press, 2021.
- OSWALT, J. N. **O livro de Isaías: capítulos 40-66**. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2011.
- OWENS, J. J. **Analytical Key to the Old Testament**, vol. 3. Grand Rapids: Baker Book House, 1993.
- PAYNE, J. B. פִּתְּחָה. In: HARRIS, L. R.; ARCHER, G. L. Jr; WALTKE, B. K. (Eds.). **Theological Workbook of the Old Testament**, vol 1. Chicago: Moody Press, 1980, p. 431-432.
- PAYNE, J. B. Köhen. In: HARRIS, L. R.; ARCHER JR, G. L.; WALTKE, B. K. (Eds.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Edições Vida Nova, 1999, p. 704-705.
- PEARSON, B. A. Melchizedek (NHC IX,1). In: FREEDMAN, D. N. (Ed.). **The Anchor Bible Dictionary**, vol 4. New York: Bantam Doubleday Dell Publishing Group Inc, 1992, p. 688.
- PFANDL, G.; RODRIGUEZ, A. M. Lendo os Salmos e a Literatura Sapiencial. In: REID, G. W. (Ed.). **Compreendendo as Escrituras**. Engenheiro Coelho: Unaspress, 2007, p. 163-181.

- PREUSS, H. D. מְהִיב. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**, vol VII. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995, p. 531-545.
- RADMACHER, E. D.; ALLEN R. B.; HOUSE H. W. **O Novo Comentário Bíblico Antigo Testamento**. Rio de Janeiro: Editora Central Gospel, 2010.
- REGA, L. S.; BERGMANN, J. **Noções do Grego Bíblico: gramática fundamental**. São Paulo: Edições Vida Nova, 2004.
- RIDDERBOS, J. **Isaías: introdução e comentário**. São Paulo: Edições Vida Nova, 2008.
- ROBERTS, D. F. Melchizedek. In: ORR, J.; NUELSEN, J. L; MULLINS, E. Y. (Eds.). **The International Standard Bible Encyclopedia**, vol. III. Chicago: The Howard-Severance Company, 1930, p. 2028-2029.
- ROSS, A. P. **Gramática do Hebraico Bíblico**. São Paulo: Editora Vida, 2008, p. 196.
- SACCONI, L. A. **Nossa Gramática Completa Sacconi: teoria e prática**. São Paulo: Editora Nova Geração, 2011.
- SCHMIDT, W. H. מְהִיב. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**, vol. VII. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995, p. 94-125.
- SCHMIDT, W. H. **Introdução ao Antigo Testamento**. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1994.
- SCHNEIDER, J. ὁμνύω. In: FRIEDRICH, G. (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**, vol. V. Grand Rapids: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1979, p. 176-185.
- SCHÖKEL, L. A.; CARNITI, C. **Salmos II: (73-150) tradução, introdução e comentário**. São Paulo: Paulus, 1998.
- SCHRENK, G. ἱερεὺς. In: KITTEL, G. (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**, vol. III. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1979, p. 221-286.
- SCHULTZ, S. J. **A História de Israel no Antigo Testamento**. São Paulo: Edições Vida Nova, 2006.
- SELLIN, E.; FOHRER, G. **Introdução ao Antigo Testamento, volumes 1 e 2**. Santo André: Editora Academia Cristã, 2012.
- SPEISER, E. A. **The Anchor Bible Genesis**, vol. 1. Garden City: Doubleday & Company Inc, 1979.
- STERN, D. H. **Comentário Judaico do Novo Testamento**. São Paulo: Editora Atos, 2008.
- STRONG, J. **The strongest Strong's exhaustive concordance of the Bible**. Grand Rapids: Zondervan, 2001.
- TAYLOR, B. A. **The Analytical Lexicon to the Septuagint: a complete parsing guide**. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1994.
- TIERNEY, J. J. Melchisedech. In: HERBERMANN, C. G. (Ed.). **The Catholic Encyclopedia: an international work of reference on the constitution, doctrine, discipline, and history of the Catholic Church**, vol. X. New York: The Encyclopaedia Press Inc, 1913, p. 156-157.

- TOMASINO, A. עֹלָם. In: VANGEMEREN, W. A. **New International Dictionary of Old Testament & Exegesis**, vol 3. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1997, p. 345-351.
- VANHOYE, A. **A Different Priest: The Epistle to the Hebrews**. Miami: Convivium Press, 2011.
- VAUX, R. **Instituições de Israel no Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2004.
- VINE, W. E; UNGER, M. F; WHITE JR. William. **Dicionário Vine: o significado exegético e expositivo das palavras do Antigo e do Novo Testamento**. Rio de Janeiro: CPAD, 2004.
- WALTKE, B. K; O'CONNOR, M. **Introduction to Biblical Hebrew Syntax**. Vinona Lake: Eisenbrauns, 1990.
- WALTKE, B. K. שָׁבַע. In: HARRIS, R. Laird. ARCHER. JR, G. L.; WALTKE, B. K. (Eds.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Edições Vida Nova, 1999, p. 1463-1465.
- WALTKE, B. K. Melquisedeque. In: TENNEY, M. C. (Ed.). **Enciclopédia da Bíblia**. vol. 4. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2008, p. 208-209.
- WIERSBE, W. W. **Comentário Bíblico Expositivo do Antigo Testamento: Poéticos**, vol. III. Santo André: Geográfica Editora, 2006.
- WOLFF, H. W. **Antropologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Editora Hagnos, 2008.
- ZUCK, R. B. **A Interpretação Bíblica**. São Paulo: Edições Vida Nova, 1994.

LEITURAS E RELEITURAS DO SALMO 22 COMO LAMENTAÇÃO E AÇÃO DE GRAÇAS E SUA RECEPÇÃO NEOTESTAMENTÁRIA E RABÍNICA

Donizete Luiz RIBEIRO, Doutor em Teologia com concentração em estudos judaicos pelo ICP (Instituto Católico de Paris), possui mestrado em Teologia pela mesma Universidade. Atualmente, é professor agregado da PUCRIO e Diretor Acadêmico do CCDEJ – Centro Cristão de Estudos Judaicos de São Paulo. Editor da Revista Cadernos de Sion e membro do Conselho Editorial da Coleção de livros Judaísmo e Cristianismo. Líder do Grupo de Pesquisa: Ecos da Torah/Escritura nos Evangelhos e na literatura paulina.*

Resumo

Estudo do Salmo 22 (Bíblia Hebraica) analisando-o *per se* e à luz do patrimônio comum da Igreja e de Israel. O artigo visa a esclarecer como judeus e cristãos leram e releem este Salmo 22 como lamentação e ação de graças vividas pelo povo de Israel e plenamente assumidas por Jesus Cristo.

Palavras-chave: Salmo 22, saltério, Leituras judaicas e cristãs

Abstract

Study on Psalm 22 (Hebrew Bible): analysis of the text itself and its interpretation by the common heritage of Israel and the Church. The article aims to clarify how Jews and Christians have read and read again the Psalm 22 as a hymn of lamentation and thanksgiving, as lived by the people of Israel and assumed by Jesus Christ.

Keywords: Psalm 22, psalter, Jewish and Christian readings.

Introdução

Este estudo pretende fazer uma análise do Salmo 22 partindo de sua estrutura literária e à luz daquilo que *Nostra Aetate* nº4 chama de “patrimônio comum”, visando mostrar com algumas releituras como já no fim do período do Segundo Templo, judeus e cristãos leram e releeram o Salmo 22 em uma perspectiva mais individual ou mais coletiva. Assim, se requer responder e mostrar, a partir do salmo 22, como após o Concílio Vaticano II a fraternidade

* Conferência apresentada no encerramento da semana bíblica organizada pelo CCDEJ e a Faculdade São Bento, em São Paulo no mês de setembro 2024, aqui em forma de artigo para a Revista Cadernos de Sion.
E-mail: ribeironds@gmail.com

entre judeus e cristãos se faz necessária e paradigmática para a construção de outras pontes e fraternidades.

Segmentação e estrutura do SALMO 22

לְמַנְצֵחַ עַל־אַלְת הַשָּׁחַר מִזְמוֹר לְדָוִד:	1 Do mestre de coro, sobre a “Cerva da aurora”. Salmo de David
אֱלֹהֵי אֱלֹהֵי לִמָּה עֲזַבְתָּנִי רְחוֹק מִיְשׁוּעָתִי דְבַרְי שְׁאֲגַתִּי:	2 Meu Deus, meu Deus por que me abandonaste? Longe do meu socorro, das palavras do meu rugido.
אֱלֹהֵי אֶקְרָא יוֹמָם וְלַיְלָה וְלֹא־תִשְׁמָע לִי:	3 Meu Deus, te chamo de dia e não me respondes. De noite, e não encontro repouso.
וְאַתָּה קָדוֹשׁ יוֹשֵׁב תְּהִלּוֹת יִשְׂרָאֵל:	4 Mas tu és santo; sentado no trono, no meio dos louvores de Israel.
בָּךְ בָּטְחוּ אֲבוֹתֵינוּ בְּטָחוּ וְתִפְלְטָמוּ:	5 Em ti confiaram nossos pais; confiaram em ti, e os libertaste.
אֱלֹהֵי זַעֲקוּ וְנִמְלָטוּ בָּךְ בָּטְחוּ וְלֹא־בוֹשׁוּ:	6 A ti bradaram, e os livraste; em ti confiaram, e não se decepcionaram.
וְאַנְכִי תוֹלַעַת וְלֹא־אִישׁ חֲרַפְתָּ אֶדָם וּבְזוֹי עָם:	7 Mas eu sou um verme, não sou mais um homem; injuriado pela gente, rejeitado pelo povo.
כָּל־רָאִי יִלְעָגוּ לִי וַיִּפְטְרוּ בְּשִׁפְהָ יִגְיעוּ רֹאשׁ:	8 Todos os que me veem zombam de mim, caçoam abrindo a boca e meneiam a cabeça.
זֶל אֱלֹהֵי־הַתְּהִי וַיִּפְלְטֵהוּ יִצְיִלְהוּ כִּי תִפְצֵן בּוֹ:	9 “Volta-te para o Senhor! Que ele o liberte, que o livre, visto que o ama”.
כִּי־אַתָּה גַּתִּי מִבֶּטֶן מִבְּטִיחִי עַל־שִׁגְרֵי אִמִּי:	10 Tu me tiraste do ventre de minha mãe e me puseste a seguro sobre o seu seio.
עָלִידָה הַשְּׁלֵכְתִי מִרְחֶם מִבֶּטֶן אִמִּי אֱלֹהֵי אֶתָּה:	11 Fui entregue à ti desde que saí do útero; desde o ventre materno, tu és meu Deus.
אַל־תִּרְתַּק מִמֶּנִּי כִּי־צָרָה קְרוּבָה כִּי־אֵין עֹזָר:	12 Não fiques longe de mim, pois o perigo está perto, e não há quem socorra.
סָבְבוּנִי פָרִים רַבִּים אֲבִירֵי בָשָׁן כְּתָרוּנִי:	13 Numerosos touros me rodeiam, animais de Bashan me cercam.
פָּצוּ עָלַי פִּיהֶם אֲרִיָּה טָרֵף וְשֹׂאֵג:	14 Eles abrem sua goela contra mim tal um leão que devora e rugem.

כַּמַּיִם נִשְׁפָּקְתִי וְהִתְפָּרְדּוּ כָּל-עַצְמוֹתַי הֵיחָ לְבִי כַּדֹּנְגַ נְמוֹס בְּתוֹךְ מַעֲי	15 Como a água, eu me derramo, todos os meus ossos se desconjuntam. Meu coração é semelhante a cera, derrete-se nas minhas entranhas.
יְבֹשׁ כַּחֲרָשׁ! פָּחִי וְלִשׁוֹנִי מִדְּבַק מִלְקוֹחַי וְלַעֲפָר־מִוֶּת תִּשְׁפָּתְנִי	16 Meu vigor secou como um saco, minha língua se me cola ao palato. Tu me estendes na poeira da morte.
כִּי סָבְבוּנִי כְּלָבִים עֲדַת מְרַעִים הַקִּיפוּנִי כְּאַרְיֵי יְדֵי וְרַגְלֵי	17 porque cães me cercam; um bando de malfeitores me rodeia; amarram-me as mãos e os pés, como a um leão.
אֲסַפֵּר כָּל-עַצְמוֹתַי הַמָּה רַבִּיטוּ יִרְאוּ-בִי	18 Posso contar todos os meus ossos; olham-me, espionam-me.
יִחַלְקוּ בְּגָדֵי לְהֵם וְעַל-לְבוּשֵׁי יַפְּיֵלוּ גֹרְלִי:	19 Repartem entre si minhas vestes e sorteiam minha roupa.
וְאַתָּה יְהוָה אֵל־תִּרְחַק אֲלֵי־וֹתִי לְעִנְיַתִּי חוֹשֶׁה:	20 Mas tu, Senhor, não fiques longe! Ó minha força, vem logo em meu socorro!
הַצִּילָה מִחֶרֶב נַפְשִׁי מִיַּד־כָּלֵב יְחִידָתִי:	21 Salva minha vida da espada e minha pessoa das patas do cão.
הוֹשִׁיעֵנִי מִפִּי אֲרִגָּה וּמִקַּרְנֵי רַמִּים עֲנִיחֵנִי:	22 Salva-me da goela do leão como me protegeste dos chifres dos búfalos.
אֲסַפְּרָה שְׁמֶךָ לְאַחֵי בְּתוֹךְ קְהֵל אֲהַלְלֶךָ:	23 Contarei teu nome aos meus irmãos, em plena assembleia te louvarei.
יִרְאִי יְהוָה! הִלְלוּהוּ כָּל-יִבְרָע יַעֲקֹב כַּכְּדוּהוּ וְגִוְרוֹ מִלְּמִנּוּ כָּל-יִבְרָע יִשְׂרָאֵל	24 Vós que temeis o Senhor, louvai-o! Vós todos, descendentes de Jacó, glorificai-o! Vós todos, descendentes de Israel, temei-o!
כִּי לֹא-בָזָה וְלֹא שָׁלַךְ עֵנֹת עֵנִי וְלֹא־הִסְתִּיר פָּנָיו מִמֶּנּוּ וּבְשׁוֹעוֹ אֱלֹהֵי שָׁמַע:	25 Porque ele não rejeitou nem desprezou os gritos do pobre; não lhe escondeu a sua face; mas escutou quando ele o chamou.
מֵאַתָּךְ תִּהְלָתִי בְּקִהְל רַב נְדַבְרֵי אֲשֶׁלֶם נִגְדַ יִרְאִיו	26 De ti vem meu louvor na grande assembleia; cumpro meus votos diante dos que o temem.
יֹאכְלוּ עֲנִוִּים וַיִּשְׂבְּעוּ יִהְיוּ דְרִישׁוֹ יְסִי לְבַבְכֶם לְעַד:	27 Comerão os desvalidos à saciedade e louvarão o Senhor os que o buscam: à Vós vida longa para sempre.
יִזְכְּרוּ וַיִּשְׁבּוּ אֶל־יְהוָה כָּל-אֲפֹסֵי־אֶרֶץ וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ לְפָנָיו כָּל־מִשְׁפְּחוֹת גּוֹיִם	28 Recordá-lo-ão e se voltarão para o Senhor todos os confins da terra, prostrar-se-ão em sua presença todas as famílias das nações.
כִּי לִיהוָה הַמְּלוֹכָה רִמְשָׁל בְּגוֹיִם:	29 Porque ao Senhor a realeza! Ele domina as

	nações.
אָכלוּ גַּשְׁתַּחֲוּוּ כָּל־דְּשַׁנֵּי־אֶרֶץ לַפָּנִיּוֹת יִכְרְעוּ כָּל־יִוְרָדִי עֲפָר וְנִפְשׁוּ לֹא תִהְיֶה	30 Comeram e se prosternaram todas cinzas da terra; diante da face dele curvaram todos aqueles que baixam ao pó: sua vida não a deixou viver.
יִרְעוּ וְעִבְדוּנוּ יִסְפָּר לְאֲדָנָי לְדוֹר:	31 Pela posteridade que o servirá, o Senhor será proclamado à geração;
יִבְאוּ וְיִגִּידוּ צְדָקָתוֹ לְעַם נוֹלָד כִּי עָשָׂה:	32 Eles virão proclamar a sua justiça, ao povo que vai nascer, que ele agiu.

O Salmo 22 aqui apresentado a partir da tradução da TEB, com algumas modificações, pode ser dividido em duas partes: **lamentação e ação de graças**. A primeira parte, excetuando o verso 1 para o canto e a atribuição à David, é formada de duas seções: **a primeira (v. 2-12)** constitui um lamento, um pedido de socorro ao *Eli, Eli*, meu Deus, meu Deus, que é santo (v. 4) no meio de Israel e já socorreu aos nossos pais (v. 5 e 6) bem como tirou o salmista do seio materno (v. 10), mas parece agora bem longe dele (v.12); **a segunda seção (v 13-22)**, se servindo do bestiário (tousos, leão e cachorros) vai tecer um quadro hostil à humanidade, atingindo o salmista em seu próprio corpo: meus ossos, meu coração, minhas entranhas, minha língua, meu palato, minhas mãos e meus pés.

Esta segunda parte (v. 23-32) é um hino de louvor em plena assembleia no qual o salmista, Israel e seus descendentes, todos louvam o Senhor, recordam seus feitos e proclamam sua justiça e misericórdia.

Entre lamentação e ação de graças, o Sl. 22 apresenta Deus como “*Eli*”: meu Deus, e “*YHWH*”: Senhor; aquele que é santo (*Kadosh*) e está sentado em seu trono de realeza, no meio dos louvores de seu povo. Nele confiaram nossos pais bem como o salmista desde o seio materno. Os patriarcas não foram decepcionados (v. 5.6) ao passo que o salmista se encontra agora, na confiança, encercado pelos animais de Bashan (v.13) e nas mãos de malfeitores que repartem entre si suas vestes (v.19). Portanto, como afirma P. Beauchamp, “este salmo resiste a classificação que separa lamentações coletivas de lamentações individuais. Ele não apaga esta fronteira, mas a confirma pelo modo de colocar sem misturar as duas cores opostas: Este salmo é individual e coletivo. Ele une a criação próxima e a salvação distante” (BEAUCHAMP, 1980).

O Novo Testamento, bem como a Tradição Rabínica vão navegar respectivamente entre uma releitura individual e uma leitura coletiva deste salmo 22. Vejamos primeiramente a releitura neotestamentária do salmo 22.

A interpretação neotestamentária do salmo 22

O Salmo 22 se encontra como pano de fundo de diversas passagens do Novo Testamento, especialmente no fim das narrações relativas à paixão, nas cenas da crucificação e morte de Jesus, presentes nos quatro evangelhos canônicos. O Evangelho de Marcos faz eco à diversos versículos do Sl 22. Em Mc 15,24 o leitor/ouvinte encontra um primeiro eco ao v. 19 do salmo 22: “Crucificaram-no e *repartem suas vestes, lançando sobre elas a sorte*, para saber o que caberia a cada um”. O sujeito desta frase não aparece explicitamente, mas ele se refere aos soldados mencionados em Mc 15,16-17 onde eles conduzem Jesus ao Pretório, revestem-no de púrpura, lhe põe sobre sua cabeça uma coroa de espinhos e, após aclamá-lo ironicamente “rei dos judeus”! Tiram-lhe a púrpura e tornam a pôr-lhe suas vestes.

Em Mc 15,34, crucificado, Jesus vai falecer no sofrimento e na recitação interior do salmo 22, 2 : *Eloi, Eloi lema sabachthani* (ελωι ελωι λεμα σαβαχθανι). Esta dupla invocação, em aramaico, do *Eli, Eli*, meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste? É uma verdadeira lamentação, exprimindo abandono e confiança no Senhor da Vida.

O Evangelho de Mateus é bem próximo de Marcos em suas referências ao salmo 22. Em Mt 27,35 ele descreve a partilha das vestes como faz Marcos, fazendo eco ao Sl 22, 19. Em Mt 27, 39, durante as insultas, ele retoma expressões do Sl 22,8: *eles meneiam a cabeça*. Esta cena das insultas é mais desenvolvida em Mateus. Nas palavras dos sumos sacerdotes, escribas e anciãos, se encontram fórmulas do salmo 22,9: *ele pôs sua confiança em Deus; que Deus o livre agora, se o ama* (Mt 27,43). No grito da cruz, São Mateus faz como Marcos, mas retomando o texto em hebraico: *Eli, Eli, lema sabachtani*, meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste? (Mt 27,46: ὁ Ἰησοῦς φωνῆ μεγάλης λέγων· ηλι ηλι λεμα σαβαχθανι;).

O Evangelho de Lucas traz a mesma menção da partilha das vestes como Marcos e Mateus. Na cena das insultas, Lucas não menciona o gesto da cabeça, mas usa os verbos “olhar” e “zombar” (Lc 23,35) que podem fazer eco ao salmo 22,8. Enfim, para a última oração de Jesus, Lucas traz um eco do salmo 31,6: *Pai, em tuas mãos eu entrego meu espírito* (Lc 23,46).

O quarto Evangelho valoriza mais a descrição da partilha das vestes de Jesus pelos soldados. João cita longamente o Sl 22,19, introduzindo-o com uma citação de cumprimento:

para que se cumpra a escritura: *Eles dividiram entre si minhas vestes e sortearam a minha túnica* (Jo 19,24).

Alguns exemplos de releituras rabínicas do salmo 22

As releituras rabínicas do salmo 22, de modo geral, tem a tendência de relacionar este salmo de lamentação e de ação de graças com a rainha Ester e a festa de Purim.

Já no título do salmo 22, o *Midrash Tehilim* relaciona a “Cerva da aurora” com Ester:

Por que Ester foi comparada com a *aurora*? Quando a aurora começa, as estrelas se apagam. Assim na corte de Xerxes, quando Ester se acordou, as estrelas de Aman e de seus filhos se apagaram. [...] A *Cerva da aurora* se refere a Ester porque ela fez porvir a luz da manhã das trevas.

Comentando o v. 2 do salmo, o *Midrash Tehillim* relaciona Ester com a matriarca Sara:

Ester disse: Meu Deus no mar dos juncos (Ex 15,2: *וְהָאֱלֹהִים אֶלְהֵי אֲבִי*). *Meu Deus* no Sinai (Ex 34,6: *וַיִּעֲבֹר יְהוָה עַל-פְּנֵי נִיִּקְרָא יְהוָה אֵל רַחוּם וְרַחוּן*). *Por que me abandonaste?* Por que a ordem das coisas seria diferente para mim? E do mesmo modo por que a ordem das coisas a respeito das matriarcas seria diferente para mim? Se quando Sara passou uma única noite com Faraó, este último, assim como, as pessoas de sua casa, foram feridos por plagas, como está dito: *O Senhor infligiu à Faraó e a sua casa grandes plagas por causa de Sarai, a mulher da Abrão (Gn 12,17)*, para mim que fui entregue a esse malvado durante todos esses anos, tu não farias nenhum milagre?

A Mekhilta de Rabbi Ismael, comentando a expressão “meu Deus” de Ex 15,2, denomina esse “Eli” de atributo de misericórdia, relacionando-o com o salmo 22,2:

Meu Deus (Ex 15,2). Comigo ele se comportou com o atributo de misericórdia, e com meus pais ele se comportou com o atributo de Justiça. E de onde sabemos que “Eli” (Sl 22,2) concerne o atributo de misericórdia? Do fato que foi dito: *Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?* E ainda foi dito: *Deus, eu te imploro, cura-me* (Nm 12,13: *וַיִּצְעַק מֹשֶׁה אֶל-יְהוָה לֵאמֹר* (Nm 12,13: *וַיִּצְעַק מֹשֶׁה אֶל-יְהוָה לֵאמֹר*). E foi também: *Deus, o Senhor, nos ilumina* (Sl 118,27: *אֵל יְהוָה נִאָּר לָנוּ*).

A respeito do v 7, *eu sou um verme e não um homem*, o Talmud *Hullin* 89 a interpreta esta frase colocando-a na boca de David:

O Santo bento seja ele, disse a Israel: é somente vós que desejo. Pois quando eu vos encho de grandeza, vós vos homiliais diante de mim. Eu dei grandeza à Abraão e ele me disse: *Sou somente cinzas e pó* (Gn 18,27). Dei grandeza a Moisés e Aarão e eles me disseram: *E nós, o que somos?* (Ex 16,7). Dei grandeza à David e ele me disse: *E eu sou um verme e não um homem* (Sl 22,7). Ao passo que, quando eu elevo as nações em grandeza, elas se orgulham.

Para terminar, voltemos ao *Midrash tehillim* sobre o final do salmo 22, v 30 e 31:

Rabbi Eleazar disse: *Uma semente/ posteridade o servirá* (Sl 22,31): Isto se refere somente a uma semente que nasce e exclui os que nasceram mortos e não terão vida no mundo futuro. Porque foi dito no versículo seguinte: *Ele falará do Senhor à geração futura; eles virão e contarão sua justiça à um povo que vai nascer. Foi isto que ele fez.* (Sl 22,32). O povo que vai nascer refere-se claramente àqueles que provém de uma semente viva que vai nascer. Rabbi Yudan disse: Este versículo significa que a última geração virá e falará da justiça que Santo bendito seja ele fez para as gerações anteriores. Rabbi Yohanan disse: este versículo implica que os justos e os malvados verão a face da Shekhiná, porque precisamente antes deste versículo está escrito: *Todos os que descem ao pó se curvarão diante dele* (Sl 22,30), mesmo aquele que não pode manter sua alma viva. E por que os malvados não poderiam ver a face da Shekhiná? Mostrar-se-á aos malvados que se rebelaram diante do Santo bendito seja ele, a face da Shekhiná e lhes dirá: Venham ver a face do Rei contra quem vós rebelastes, porque é precisamente Ele que vos punirá. No momento da morte deles, mostra-se aos justos a face da Shekhiná e lhes diz: Venham ver o Rei que vós servistes pois é precisamente Ele que vos recompensará. Rabbi Eleazar ben Chammuá disse: Mesmo os bebês olharão a face da Shekhiná como está escrito: *Uma semente/ posteridade o servirá* (Sl 22,31).

Considerações finais

Em conclusão, vemos que o Salmo 22 tem seu lugar no Saltério e é bem estruturado em torno da “cerva da aurora” que lamenta e dá graças a Deus. Esta dupla ação (lamento/ação de graças) atravessa todo o salmo e caracteriza tanto o povo que sofre e reza como cada servo/a que diante de Deus, pode sofrer e confiar nele, na sua Misericórdia mais do que na sua justiça.

No Nível da recepção e suas releituras, limitadas aqui ao olhar neotestamentário e rabínico, o Novo Testamento, centrado no testemunho fiel de Jesus, o Filho de Deus, mostra como ele individualmente viveu do interior este Salmo de Israel, carregando na sua Pessoa todo lamento e ação de graças do Povo de Israel. A tradição rabínica antiga, por sua vez, reconhecendo o uso individual do Salmo 22 atualizado na pessoa da rainha Ester, exemplo de intercessora e salvadora do seu povo, nunca perde de vista a dimensão coletiva do saltério, e especialmente deste salmo 22, em uma grande ação de graças pela vida e salvação, onde, como conclui Rabbi Eleazar: até mesmo os bebês nos ventres maternos olharão a face da Shekhiná como está escrito: *Uma semente/ posteridade o servirá* (Sl 22,31).

Esta pequena demonstração, limitada, demonstra o valor e o interesse que tem para nós o “patrimônio comum” de Israel e da Igreja, na perspectiva eclesial lançada pelo Concílio Vaticano II há 60 anos. Este estudo, demanda, obviamente um maior aprofundamento desses

e de outros textos, sem retirar da mira o horizonte das releituras que os primeiros padres da Igreja fizeram sobre o saltério, especialmente deste Salmo 22. A obra é, portanto, um grande canteiro que permanece aberto para ulteriores investigações e descobertas.

Referências bibliográficas

- ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C. **Salmos I e II**. São Paulo: Paulus, 1996.
- BEAUCHAMP, Paul. **Psaumes nuit et Jour**. Paris: Éditions Points, 2015.
- Bíblia TEB (Tradução Ecumênica da Bíblia. Cerf, 2010 e Loyola, 2020²).
- LORENZIN, Tiziano. **Livros Sapienciais e Poéticos**. Petrópolis: Vozes, 2020.
- Midrash Tehillim**, Ed. de S. Buber (Hebraico), Gesheh, 1977.
- Mekhilta de-Rabbi Ishmael**, texto hebraico e tradução em Inglês de J.Z. LAUTERBACH, 3 vol. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1976.
- RIBEIRO, Donizete Luiz; SOARES RAMOS, Marivan, (Orgs.) **Jubileu de ouro do diálogo Católico-Judaico. Primeiros frutos e novos desafios**. São Paulo: CCDEJ/Fons Sapientiae, 2019.
- Supplément Cahiers Evangile 121, **Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? Psaume 22**. Paris: Cerf. 2002.

OS SALMOS COMO LIVRO DE ORAÇÕES PARA JUDEUS E CRISTÃOS

Elton da Silva SANTANA. Mestre em Teologia pela PUC/SP; mestrando em filosofia pela UFABC; Professor na Faculdade Paulo VI; Professor no Instituto de Teologia São Miguel.*

Resumo

Os Salmos são verdadeiro manual de oração, comum a judeus e cristãos. Nele, o orante encontra o caminho para o diálogo profundo e verdadeiro com o Senhor. É nesta perspectiva que concebemos o desenvolvimento histórico dos salmos no seio do Antigo Israel, até os dias atuais, seja nas comunidades judaicas, seja nas comunidades cristãs. Buscamos com este arquivo apresentar brevemente as origens dos salmos, seu uso no Antigo Israel até a composição de salmos extracanônicos no interior de comunidades judaicas do deserto. Além disso, procuramos apresentar como os salmos foram utilizados posteriormente, especialmente, pela tradição rabínica e, também, na tradição litúrgica da Igreja.

Palavras-chave: Salmos. Midrash Tehillim. Sidur. Liturgia das horas.

Abstract

The Psalms are a true manual of prayer, common to both Jews and Christians. In them, the pray-er finds the way to a deep and true dialog with the Lord. It is from this perspective that we conceive of the historical development of the psalms within Ancient Israel, right up to the present day, both in Jewish and Christian communities. With this archive, we aim to briefly present the origins of the psalms, their use in Ancient Israel up to the composition of extracanonical psalms within Jewish communities in the desert. In addition, we seek to present how the psalms were used later, especially by the rabbinic tradition and also in the liturgical tradition of the Church.

Keywords: Psalms. Midrash Tehillim. Sidur. Liturgy of the Hours.

Introdução

Os salmos são um conjunto de hinos de difícil identificação autoral, mas, sem dúvida, nasceu de modo coletivo, sobretudo, no seio das comunidades orantes do Israel bíblico. Se podemos identificar a existência e possível origem de salmos – hinos de louvor, no Antigo Egito, isso não significa que o antigo Israel não tenha produzido os seus próprios hinos de louvor, mesmo que inspirados ou ressignificados. De todo modo, o conjunto de salmos deu origem a um livro utilizado hoje tanto por judeus como por cristãos através da Bíblia Hebraica (e sua tradução para outras línguas como o grego – Septuaginta ou o latim – Vulgata).

* E-mail: eltonsilvasan@gmail.com

A partir do livro dos salmos e seguindo a tradição do Antigo Israel, judeus e cristãos procuraram nele cultivar, cada qual, a sua espiritualidade orante. Isso ocorrerá, sobretudo, através da comunidade orante. Para os judeus, especialmente, nas sinagogas. Para os cristãos, nas casas e, posteriormente, nos mosteiros e catedrais.

Tais práticas orantes fizeram que judeus e cristãos colocassem o conjunto dos salmos no coração da prática orante de suas comunidades. Com isso, a partir desta prática surgiu o Sidur, o principal livro de orações da comunidade judaica a partir dos salmos. Entre os cristãos, especialmente para a Igreja Católica, surgiu a Liturgia das Horas, também desenvolvido a partir da prática orante dos salmos.

Desse modo, gostaríamos de apresentar as origens e importância dos salmos no Antigo Israel e seu uso posterior nas comunidades judaicas e cristãs, especialmente, na Igreja Católica. Este pequeno trabalho será baseado no levantamento bibliográfico e discussão crítica a seu respeito.

Os salmos no Antigo Israel

O livro dos Salmos¹ que encontramos na Bíblia Hebraica (e na Bíblia Cristã) é uma coletânea com outras coleções de textos (poemas líricos) em forma de hinos. Certamente, os hinos não surgiram no Antigo Israel. Estes eram comuns entre diversos outros povos do antigo Oriente Próximo. Mas, a maioria dos especialistas atribuem ao Antigo Egito suas origens.

Por volta do século XIV a.C., no Antigo Egito, sob a corte (ou pouco anterior a dele) do faraó Amenhotep IV (Akhenaton), foram compostos (ou reconfigurados) uma série de hinos dedicados ao deus egípcio Aton. Há, inclusive, entre os 150 salmos bíblicos alguns identificados com estes (Sl 104 e os chamados *hallel egípcios*² Sl 113-118). (GRENZER, 2017, p.9) É bem provável que muitos desses hinos egípcios tenham sido divulgados em toda a região, até porque nesse período o Egito controlava esta faixa litorânea do mar Mediterrâneo, desde o deserto de Neguev até o sul da Mesopotâmia. Além de divulgados, muitos povos puderam se inspirar neles e/ou adaptá-los a suas divindades locais. E o antigo Israel teria feito o mesmo.

Desde o avô, Tutmósis IV (1425 – 1417 a.C.), passando pelo pai Amenhotep III (1417 – 1379 a.C.), Amenhotep/Akhenaton (1379 – 1362 a.C.) foi sendo, aos poucos,

¹ Para este artigo utilizaremos a tradução de Matthias Grenzer (2017) para todas as citações sálmicas.

² Na tradição judaico-cristã, estes salmos serão conhecidos como *Salmos Messiânicos de Hallel*. Cf. ARAÚJO, 2011, p.68.

acentuado o culto ao Deus Aton (“o disco do sol”) até virar com Akhenaton um culto monoteísta (talvez o primeiro da história). Este estabeleceu ainda uma nova capital, inclusive, dedicada a Aton, Akhetaton, “horizonte de Aton” (Tell el-Amarna). (DAVID, 2011, p.288)

A doutrina desenvolvida com o culto atonista no Antigo Egito, por Akhenaton, está sintetizada no “Grande Hino a Aton” e no “Hino Menor”. Neles, são enfatizados a “supremacia” de Aton como “Deus Único” (“Ó Deus Único, igual não existe outro!”); é o “criador de toda a humanidade” (“Você colocou cada pessoa em seu lugar...”); e sua natureza “transcendental” e criador de tudo (“A terra veio a existir como resultado de sua mão, ... você mesmo é a vida, e os homens vivem em você”) (DAVID, 2011, p. 299).

A seguir, vejamos um pequeno quadro comparativo de alguns trechos do Grande Hino a Aton e do Salmo 104, baseado em David (2011, p. 302-303):

Salmo 104	Hino a Aton
Faz brotar capim para o gado e as plantas para o cultivo do ser humano, para fazer sair da terra o alimento (Sl 104, 14)	Seus raios sustentam todos os campos; quando seu brilho é forte, eles vivem e crescem para você. Você marca as estações para nutrir tudo aquilo que fez.
Dispões treva e há noite; nela se move todo animal do bosque. Os leões jovens rugem por uma presa e por procurarem em Deus sua comida. (Sl 104, 20-21)	Todos os leões saem da toca, e todas as serpentes mordem. A escuridão paira, e a terra está silenciosa enquanto o criador repousa em seu horizonte.
Quando o sol brilha, recolhem-se e, em seus covis, reclinam-se. Então o ser humano sai para seu afazer; para seu serviço, até a tarde. (Sl 104, 22-23)	A terra se ilumina quando você surge no horizonte [...] as Duas Terra fazem a festa. Despertam, levantam-se, pois você está sobre elas [...]. Toda a terra busca o seu trabalho.
Eis o mar, grande e espaçoso em extensão, onde há répteis incontáveis, animais pequenos com os grandes. Ali navegam navios; há o Leviatã que formaste para brincar com ele. (Sl 104, 25-26)	Navios transitam para o norte e também para o sul. Todas as rotas se abrem quando você surge. O peixe no rio pula diante da sua face, seus raios estão no meio do mar.

Também houve salmos (hinos de louvor), como já falamos, desenvolvidos por outros povos no Antigo Oriente Próximo. O salmo 29, por exemplo, é possivelmente de inspiração canaanita. No entanto, não é o nosso objetivo explorar a todos. Mas, apenas apontar que o Antigo Israel compôs seus hinos de louvor (salmos) não como uma novidade para a região, todavia, em consonância com os ares culturais já existentes. O que não significa, por outro lado, que simplesmente copiaram. Como vimos no quadro acima, há uma ressignificação. É

claro, também, que os seus salmos estão direcionados ao culto ao Deus de Israel e à história do próprio povo na sua relação com Deus.

Ciente da existência e antiguidade de outros hinos de louvor, especialmente, dos egípcios, provavelmente, houve diversas tentativas de dar “autoria” aos salmos, atrelando a sua composição a figuras notáveis na história do Antigo Israel. Seria possível, inclusive, que atrelar a autoria dos salmos ao rei Davi (o “rei poeta”), em quase metade (73 de 150), justificaria certa antiguidade e originalidade. O fato de atribuir textos, livros ou narrativas a um autor importante para a História de Israel, não é algo estranho na própria literatura bíblica. Por exemplo, a própria autoria da Torá (Pentateuco) a Moisés.

As razões da “davidização” do Saltério são múltiplas, e sua valorização nem sempre foi a mesma no decurso da canonização dos salmos e de sua interpretação. Embora indispensável para a exegese, a leitura “canônica” não pode nem de longe reivindicar a prioridade sobre as outras leituras do Saltério, pois na história dos salmos o aspecto de sua “unificação” em uma coletânea canônica é largamente secundário (e tardio) em relação à profunda diversidade que caracteriza a origem desses textos poéticos e sua função primitiva. (ROSE, 2010, p.598)

De todo modo, os salmos na história do cânon bíblico é uma dádiva na histórica do Antigo Israel. Através deles, o salmista, expressa a caminhada existência do povo de Israel. Não à toa, muitos salmos “resumem” a história do Israel bíblico; seus percalços e sua dependência do SENHOR.

A primeira peça litúrgica utilizada para os sacrifícios no Antigo Israel eram os cânticos de louvores ou salmos. Os salmos permitem a participação de todas as pessoas, desde sacerdotes até o povo em geral (inclusive as mulheres)³. Os cânticos ou salmos não chegam a ser uma oração individual de fato, apesar de alguns afirmarem, mas parte fundamental da liturgia; é obra coletiva e feita para a comunidade orante. O livro dos Salmos era o livro de hinos e de orações do período do Segundo Templo. Como atesta a própria tradição cristã deste período, por exemplo, na obra lucana, que inclusive ajuda a sacramentar este nome à coleção: “Pois o próprio Davi diz no livro dos Salmos: ‘Disse o Senhor a meu senhor: Senta-te à minha direita.’” (Lc 20,42) E “Porque está escrito no Livro dos Salmos: “Com efeito, está escrito no livro dos Salmos: ‘Fique deserta sua morada, e não haja quem nela habite’”. (At 1,20) A obra lucana, assim como outros escritos do Novo Testamento, estão baseados na versão grega do Antigo Testamento (Septuaginta) (WEISER, 1994, p. 10).

³ Hoje, o livro dos Salmos é um livro sagrado comum entre judeus e cristãos. Para ambos, é fundamental para o uso meditativo e, sobretudo, litúrgico.

O livro dos Salmos ou saltério vem do grego *Psaltérion*, de *psalmos* (Ψαλμός) que significa “dedilhar um instrumento de cordas”, do qual, passou a ser o nome do instrumento de cordas (*nebel*) que acompanhava os cânticos, os salmos. Que depois, segundo a tradição da LXX (Septuaginta), foi incorporada de vez ao conjunto dos cânticos. Em hebraico, o Saltério é chamado de *tehillim*, que significa hinos, “(livro dos) louvores”, segundo designação usual e antiga no judaísmo, atestada em Qumrã, por exemplo, em 11QPS^a, do século 1.d.C e utilizada até hoje pelo judaísmo rabínico. (ZENGER, 2003, p.309) Portanto, será a LXX quem consagrará o termo “(livro dos) Salmos”, que será usual no cristianismo, segundo tradução do termo hebraico *mizmōr*, “coleção de cantos”. No entanto, só se aplica adequadamente este termo a certo número de salmos (57 títulos de salmos), mas a tradição consagrou o nome saltério ou salmos aos 150 compostos (WEISER, 1994, p. 10).

Nos canais da Babilônia, lá sentamos e choramos, quando nos lembramos de Sião. Nos salgueiros em seu meio, penduramos nossas cítaras. Porque lá os que nos deportaram exigiram-nos palavras de canto, e nossos carrascos, alegria: “Cantai para nós um canto de Sião!” Como poderíamos cantar um canto do SENHOR em solo estrangeiro? (Sl 137, 1-4)



Imagem 1: Possivelmente, um guerreiro assírio afastando tocadores de lira da Judeia. Faz lembrar o Sl 137. (ROSE, 2010, p.597)

Um dos manuscritos mais antigos que atestam o nome do livro dos Salmos como “Saltério” é o *Códice Vaticano* (B), datado do século IV d.C. Ele é uma das mais importantes testemunhas da LXX (Septuaginta), antes das revisões que esta sofreu, contém todos os livros da Bíblia Hebraica em grego e atesta no cabeçalho o termo *psalmói*, isto é, saltério, conforme imagem abaixo. (BROTZMAN e TULLY, 2021, p.104.)



Imagem 2: foto do Codex Vaticanus, fólio 625. Logo acima do Salmo 1, podemos ver a anotação Yalmoi, isto é, *psalmói* = salmos / saltério.⁴

O livro dos Salmos tem curiosamente uma divisão similar ao Pentateuco (Torá), isto é, está dividido em toda a sua estrutura em cinco partes: 1 – 41; 42 – 72; 73 – 89; 90 – 106; 107 – 150. Cada uma dessas cinco partes se encerra com um tipo de fórmula de benção ou “doxologia semelhante”. O redator que finalizou a estrutura dos salmos num “livro”, possivelmente, um piedoso e/ou de tradição farisaica, coloca o livro dos Salmos em relação à Torá⁵. Apesar que houve diversas outras formas de dividi-lo.

O comentário rabínico dos Salmos (*Midrash Tehillim*) evoca assim a estrutura do Saltério: “Assim como Moisés deu cinco livros de leis a Israel, assim Davi deu cinco livros de Salmos a Israel”. Isso significa que a organização do livro dos Salmos está orientada pela Torá enquanto modelo de um texto canônico e litúrgico. (ROSE, 2010, p.598)

Como vimos, os salmos não são invenção israelita, porém, logo é introduzido em sua cultura para festejar o seu dia a dia: colheita, casamento, exaltação do monoteísmo (Jz 21, 19-21), centralização do culto (2Sm 6, 5.16) etc.

Logo que surge o culto no Templo, sobretudo, no período do Segundo Templo, é introduzido os salmos como uma das peças principais da liturgia – logo atrás das oferendas e da leitura da Torá. Temos alguns exemplos de salmos que eram utilizados no Templo e/ou em peregrinação a ele. São os chamados cantos de peregrinação ou “Canto das subidas” à Jerusalém (Templo). Por exemplo, “Como montes estão ao redor de Jerusalém, o Senhor está

⁴ Cf.: < https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.1209>. Acesso em: 15 out. 2024

⁵ Em muitos manuscritos, o livro dos Salmos é o primeiro entre os chamados *Escritos*, segundo divisão canônica da Bíblia Hebraica. Segundo a tradição rabínica, a Bíblia Hebraica está dividida em três partes que, segundo o acróstico de cada uma dessas partes: *Torá*, *Nebiin* e *Ketubin*, formam o termo *Tanakh*. Cf. Rose (2010, p.579).

ao redor de seu povo, desde agora e para sempre” (Sl 125,2); “De Sião, o SENHOR te abençoe! Vê o bem-estar de Jerusalém, todos os dias de tua vida!” (Sl 128,5) e; “Que todos os que odeiam Sião se envergonhem e se afastem para trás” (Sl 129,5).

Há outros salmos que sabemos da sua importância e uso, seja dentro ou fora do Templo, ou até da Sinagoga, pelos seus títulos acrescidos em hebraico ou grego. Mesmo que originalmente não tenham tal finalidade, vale a importância dada posteriormente a eles e introduzido numa ocasião de festa ou celebração, no interior de uma comunidade judaica. Vejamos o salmo 92, que é dedicado ao ofício do *Shabbat*, isto é, do sábado:

Um salmo. Um canto para o dia do sábado (מְזִמֹּר שִׁיר לְיוֹם הַשַּׁבָּת) Sl 92,1. É bom agradecer ao SENHOR e salmodiar teu nome, ó Altíssimo, anunciar tua lealdade de manhã e tua fidelidade durante as noites, com o instrumento de dez cordas e com a lira, com o dedilhar do som da cítara. (Sl 92, 2-4)

O salmo 94, basicamente, era utilizado como reforço a leitura e ensinamento da Torá no Templo e, posteriormente, nas sinagogas. “SENHOR, feliz o varão que corriges, es que, com tua instrução, ensinas, para acalmá-lo nos dias do mal, até que seja cavada uma cova para o perverso!” (Sl 92, 12-13) É claro aqui que é Deus quem corrige e instrui.

Também há salmos que eram utilizados e, talvez compostos, especificamente para certas festividades. Os salmos 113-118, ficaram conhecidos no período do Segundo Templo como “Salmos Messiânicos de Hallel”, pois “são os principais Salmos litúrgicos da Festa de Sucot” [festa das Tendras]. (ARAÚJO, 2011, p. 68) Mas, também, eram utilizados em outras grandes festas de peregrinação como a Festa da Páscoa e a Festa das Luzes/Dedicação. Para esta última, havia ainda outro salmo discriminado com um “título”, evidentemente, não fazia parte do texto original: (מְזִמֹּר שִׁיר־חֲנֻכָּת הַבַּיִת לְדָוִד) “Salmo. Canto de dedicação da casa. De Davi”. Estas festas eram celebradas em peregrinação ao Templo em Jerusalém. Através destes salmos era ainda “cantado pelos judeus nas sinagogas e nas casas” (GRENZER, 2017, p. 267).

Aleluia!
Louvai, ó servos do SENHOR,
louvai o nome do SENHOR!
Bendito seja o nome do SENHOR.
Desde agora para sempre!
Do levante do sol até o seu poente,
seja louvado o nome do SENHOR!
O SENHOR se eleva sobre todas as nações;
sua glória está acima dos céus!
Quem é como o SENHOR, nosso Deus,
que, ao se assentar, se enaltece
e, para ver nos céus e na terra,

se abaixa?
Do pó ergue o necessitado;
do esterco eleva o pobre,
para fazê-lo assentar-se junto aos nobres.
Junto aos nobres de seu povo.
A estéril da casa faz assentar-se
como alegre mãe de filhos.
Aleluia! (Sl 113)

Os salmos têm um sabor especial, mesmo que seus autores os tenham produzido num determinado contexto, devido ao seu teor universal; são expressões do coração humano e não desta ou daquela pessoa em particular. Os salmos remetem-nos a um estado de tranquilidade e contato com Deus e seus atributos de aconchego. É belo e vibrante quando se canta o salmo 23, especialmente em momentos em que velamos os mortos, o seu teor nos conduz a certeza do Infinito e da ressurreição, conforme a tradição judaico-cristã: “O SENHOR é meu pastor, não sinto falta de nada” (Sl 23,1).

Os salmos são uma das formas mais sublimes de contemplarmos a Deus em suas atribuições aqui na terra. Pois, sentimos vivamente a sua presença a todo o momento e necessitamos dialogar, ter uma vida conjugal com Ele, ser fiel ao Seu projeto e louvar as Suas graças em nosso meio. Ao salmodiarmos a nossa alma canta poeticamente as benesses da vida em quem tem Deus a seu favor. “Quem salmodia abre seu coração àqueles sentimentos que brotam dos salmos”. (REYNAL, 1981, p. 308.) Por isso, Israel soube desde o princípio como responder ao chamado de Deus: salmodiando a Ele com os lábios e com o coração – com a vida; é por isso, que no decorrer da história o povo israelita soube sabiamente aperfeiçoar o seu modo íntimo de proximidade com Ele, seja nas Sinagogas de hoje com o Sidur, seja nas comunidades eclesiais da Igreja Católica com a Liturgia das Horas e as piedades populares. Vejamos a frente a evolução e alguns aspectos importantes da oração na vida do Povo de Israel.

Os salmos na tradição judaica

As diversas tradições judaicas continuaram utilizando os salmos como principal instrumento litúrgico, mesmo longe do Templo. Como já dissemos, é muito provável que os salmos foram organizados no contexto do período do Segundo Templo. No entanto, eles eram utilizados pelos judeus da diáspora, nas casas e/ou nas sinagogas, especialmente na Babilônia. Mas também foi o principal instrumento litúrgico e de oração pessoal para aqueles grupos ou comunidades judaicas que voluntariamente ou não optaram por se afastarem do judaísmo do Templo, é o caso dos judeus da comunidade de Qumrã.

Os qumranitas eram parte de um movimento de reforma substancial no judaísmo do segundo século. Igualmente incertos e disputados são os detalhes da história da

seita. Os qumranitas eram apenas um grupo de essênios. Outros viviam no campo ou em vilas. A própria seira de Qumrã parece ter se dividido. (NICKELSBURG, 2011, p. 242)

Em Qumrã, foram encontrados diversos textos que expressam a vida daquela comunidade judaica que foi da época do Segundo Templo e de Jesus⁶. Nele foram encontrados vários manuais de orações e salmos e comentário sobre salmos, como o encontrado na caverna 4 (4QpSL^a [4Q171]). Alguns salmos são extracanônicos, porém, ajudam a compreender que a composição dos salmos ocorreu no interior de comunidades orantes e sua composição permaneceu posterior aos “150 salmos canônicos”. Não restam dúvidas que estes “salmos do deserto” expressam uma beleza grandiosa quanto ao seu teor. Observemos o chamado “Hino do Criador”:

Grande e Santo é YHWH, o Santo dos Santos, de geração em geração.
Diante dele caminha a glória. E atrás dele retumbam as águas abundantes.
Bondade e verdade rodeiam o seu rosto, verdade, retidão e justiça, são a base do seu trono.

Ele separou a luz das trevas, assentou a aurora com o conhecimento de seu coração. Então todos os seus anjos o viram e cantaram pois ele lhes mostrou o que não conheciam. Recobriu as montanhas com produtos, alimento perfeito para todo o vivente.

Bendito seja quem fez a terra com sua força, assentado o orbe com sua sabedoria. Com seu conhecimento estendeu os céus e tirou [o vento] se seus silos: [com os raios] desatou [a chuva] e fez subir as nuvens do fim [da terra]. (MARTÍNEZ, 1994, p. 354-355.)

Em Qumrã, foram encontrados alguns rolos com os salmos canônicos, isto é, os salmos da Bíblia Hebraica, mas também salmos que talvez tenham sido compostos no interior dos diversos grupos de oração e/ou até na própria comunidade.

O *Rolo dos Salmos* da Caverna 11 de Qumrã “é um dos maiores e mais bem preservados rolos de Qumrã, com os dois terços superiores de vinte e quatro colunas de texto fluentes (4.25 metros de rolo)”. Além de muitos dos salmos (101-104, 109, 118-119 e 121-150), todos em hebraico. Há ainda, nas últimas dez colunas “nove composições não encontradas no cânon hebraico” (NICKELSBURG, 2011, p. 325).

No primeiro século antes de Cristo, foram compostos salmos intitulados como “Salmos de Salomão”. Eles foram feitos entre círculos de judeus que se designavam como “os piedosos” e “os jutos”. A principal diferença desses salmos para os canônicos “é o seu caráter didático”. Neles, não somente se louva à Deus ou se “dá graças pelo livramento da aflição”,

⁶ “As escavações arqueológicas em Qumrã têm revelado duas (alguns diriam três) fases da ocupação judaica no local entre 100 (ou 130) a.E.C. e 68 E.C, quando o exército romano sob Tito invadiu o lugar durante a Guerra Judaica”, conforme Nickelsburg (2011, p.240).

como, por exemplo, explica os motivos da aflição que pode servir como “correção para os justos da nação”. (NICKELSBURG, 2011, p.446)

Na tradição rabínica, os salmos também alcançaram a sua importância. Eles são verdadeira síntese da história da salvação, ou seja, carregam certo teor histórico, mas também profético. Além de se tornarem o livro de oração por excelência (*Tehilim* - louvores), tornaram-se fonte de inspiração para a composição de outros hinos de louvor e orações para a vida diária. Tanto o Talmud da Babilônia como o Talmud de Jerusalém destacam a sua importância para a vida de oração.

O Saltério é sem dúvidas o “livro de cânticos (e de preces) da comunidade judaica”. Pois, em seus títulos e outros lugares dos salmos é possível encontrar indicativos de seu uso litúrgico, seja no Templo, seja nas sinagogas do judaísmo tardio. Encontramos estes vestígios litúrgicos por meio de termos como *Halleluia* em salmos como os 105; 106; 111-113; 115; 117; 135; 146-149. Também os “salmos do *hallel*”, utilizados na “Páscoa e outras grandes festas”. Os salmos também eram utilizados, conforme “o livro de orações da sinagoga, no sábado, em dias de festa e dias de semana” como livro de “reza” (WEISER, 1994, p. 11).

A tradição rabínica procurou ressaltar a importância dos salmos sobretudo através do *Midrash⁷ Tehillim (Midrash Shocheh Tov)*. O *Midrash Tehillim* é um midrash sobre o livro dos Salmos. Ele está entre os *midrashim* (plural) “editados pelas gerações savoraitas do século VII ao IX da era comum” (GUERTZENSTEIN, 2013, p. 20).

O livro de *Tehilim* (תהילים) ou livro dos salmos é o coração orante da comunidade judaica. É verdadeiro livro de orações e fonte das demais orações existentes até hoje na vida da comunidade judaica, seja nas sinagogas seja no seio familiar. Com os salmos o judeu orante aprendeu a bendizer (*berakah*) à Deus a todo o momento. A tradição sálmica suscitou no povo judeu o costume de rezar sempre e por tudo o que Deus realizou e continua presente em seu seio. Desse modo, surgiu a *tefillah* = a Oração; que contém as dezoito bênçãos, a Amidá. A *Tefillah*, com o *Shemá* e a *Torá* formam a tríade essencial para a vida de fé do judaísmo (SANTE, 2004, p. 93). A Amidá está presente hoje no livro de orações do Sidur. Ele é utilizado nos diversos momentos e lugares da vida orante judaica.

O Sidur é um dos principais livros de oração do judeu hoje. Ele traz uma série de orações advindas desde o final do período do Segundo Templo, como as “Dezoito bênçãos” (Amidá) e orações desenvolvidas pelas comunidades rabínicas ao longo da Idade Média. Ele

⁷ “O Midrash é um compêndio de estudos que intimam análises textuais que estabelecem interpretações e significados. O termo Midrash é usado para se referir a um estudo que pode incluir múltiplas interpretações.” (GUERTZENSTEIN, 2013, p.18)

foi compilado pela primeira vez no século X d.C., e passou por uma série de revisões até a atual. De todo modo, seja o Sidur, seja outros livros de oração ou louvor a Deus, são frutos e estão em consonância com a espiritualidade do saltério (SANTE, 2004, p. 39).

Os salmos na tradição cristã

Os salmos têm importância fundamental para a vida de fé e oração dos cristãos. A sua importância já é atestada no interior dos próprios livros sagrados contidos no Novo Testamento (NT). Os salmos são os textos do Antigo Testamento (AT) mais citados no Novo Testamento. Das mais de trezentas citações, somente os salmos são citados mais de cem vezes. Seguindo a ordem que consta na Bíblia Hebraica, conforme a 28ª edição da Bíblia Nestre-Aland, *Novum Testamentum Graece* (2012), dos cento e cinquenta salmos somente vinte e dois salmos não são citados. São eles os salmos 3, 12, 13, 20, 30, 52, 54, 58, 59, 60, 64, 83, 84, 108, 120, 121, 124, 127, 129, 131, 133 e 142. Os demais cento e vinte e oito salmos são citados nos livros do NT. Muitos, citados mais de uma vez.

Inclusive, inspirados no livro dos Salmos, muitos outros hinos foram compostos nas primeiras comunidades cristãs, ainda no período de redação dos livros do NT. Dentre os mais conhecidos podemos citar o *Benedictus* e o *Magnificat*. Inclusive, este último foi inspirado em outros hinos de louvor, não incluso no livro dos Salmos, mas presente em narrativas do AT, como o *Canto de Débora* (Jz 5) e o *Canto de Ana* (1Sm 2,1-10). Mas, há outros “hinos cristãos” presentes no NT.

Além disso, em muitos textos do NT Jesus incentiva a comunidade a rezar incessantemente. Por exemplo, na obra lucana encontramos a parábola da viúva e do juiz (Lc 18,1-8), em que claramente a oração aqui é concebida como uma atividade que deve ser insistente; também se deve “rezar a todo momento” (Lc 21,36). Portanto, além da prática dos salmos, os cristãos são incentivados a terem uma vida de oração.

Assídua ou perseverante é a outra característica da oração da comunidade dos tempos apostólicos. O pequeno grupo constituído depois da ascensão, por Maria, os Apóstolos e alguns irmãos, reúne-se “na sala de cima”: “todos unidos pelo mesmo sentimento, entregavam-se assiduamente à oração” (At 1,14). (CORDEIRO, 2015, p.30)

Os salmos também foram citados e estudados por diversos Padres da Igreja, seja do Ocidente, seja do Oriente. Dentre eles, podemos destacar o grande teólogo da Igreja do Ocidente, Santo Agostinho (354-430 d.C.), que escreveu uma obra volumosa de comentários aos salmos. Sua experiência com os salmos se dará após tentar um primeiro contato com o livro do profeta Isaías, do qual, teve muita “dificuldade e falta de compreensão”. Conforme ele mesmo relata em sua obra *Confissões* (Conf IX, 5,13): “Mas não o compreendi na primeira

leitura, e, julgando que todo ele era assim obscuro, deferi a sua repetição para quando estivesse mais experimentado na palavra do Senhor”. (AGOSTINHO, 1973, p.177) Sendo assim, ao recorrer ao bispo de Milão, Ambrósio, este o recomendará então que tivesse contato com os salmos. Assim, o bispo de Hipona relata o seu “encontro” com os salmos:

Que exclamações elevei até Vós, meu Deus, ao ler os salmos de Davi, esses cânticos de fé, esses hinos de piedade que baniam de mim o espírito da soberba! [...] Quantas exclamações proferia na leitura desses salmos e como me inflamava com eles, no vosso amor, desejando ardentemente recitá-los a toda a terra, se me fosse possível, para rebater o orgulho do gênero humano! Com efeito, são cantados em todo o universo, pois “não há ninguém que se subtraia ao vosso calor”. (AGOSTINHO, 1973, p.175; *Conf IX*, 4,8)

Chamamos atenção também dos chamados “Padres do deserto” e monges que na Antiguidade, independente da vida eremita ou cenobita, fizeram do livro dos Salmos verdadeiro livro de orações e louvores a Deus. Criaram uma verdadeira “Liturgia das Horas”. Esta prática ficou conhecida, ainda na Antiguidade, como “‘Ofício Monástico’, desenvolveu-se entre os monges que viviam no deserto egípcio; mais tarde, espalhou-se em diferentes formas por todo o mundo cristão” (MCNAMARA, 2022, p. 15).

É a partir da prática de oração que estes monges criaram, imitando piedosos judeus ou comunidades judaicas, o hábito da espiritualidade sálmica. Inspirando a vida dos primeiros cristãos, sobretudo, do clero e da vida consagrada a Deus. Além disso, nos “lugares santos” e, depois, com a criação das primeiras Catedrais, a reza dos salmos será uma prática cada vez mais corriqueira. A reza cotidiana nas Catedrais, que se tornara “o centro da vida litúrgica da comunidade”, criou o chamado “Ofício da Catedral”. Onde havia intensa atividade de oração ao longo do dia. Esta prática é atestada por Eusébio de Cesareia (263-339) e que foi bastante incentivada por Santo Ambrósio de Milão (339-397) que “selecionou salmos adequados para cada hora do dia e segundo a natureza da celebração”. Esta prática foi encontrada em diversos locais como “no Egito, Capadócia, Chipre, Antioquia da Síria, Constantinopla, Jerusalém, Norte da África, Espanha, França, Milão e Roma” (MCNAMARA, 2022, p. 14-15).

Em Jerusalém, no século IV, na Basílica do Santo Sepulcro, uma “peregrina” (leiga consagrada, virgem, monja?) chamada Egéria (ou Etéria?), relata em seu “diário” sua experiência na viagem que fez “aos lugares santos” e os costumes litúrgicos e de vida de oração cristã:

Para que Vossa Afeição soubesse o que ofício se celebra nos lugares santos em cada dia, julguei dever vos informar, sabendo que teríeis prazer em conhecê-los. De fato, em cada um dos dias, antes do canto dos galos, abrem-se todas as entradas da *Anastese*, e descem todos os *monazontes* e *partenas*, como aqui dizem, não só esses, mas também, além deles, leigos, homens e

mulheres, que contudo querem fazer vigília mais cedo. E desde essa hora até o amanhecer, entoam-se hinos e respondem-se **salmos**⁸, semelhantemente também antífonas, e a cada um dos hinos se faz uma oração, de fato, os presbíteros, de dois em dois, ou de três em três, e igualmente os diáconos, têm alternância com os monazotes, que a cada hino ou antífona fazem orações. (MARTINS, 2017, p. 145; 24.1)

É possível identificar claramente neste trecho do “diário de peregrinação aos lugares santos” de Etéria, que os salmos tinham importância ímpar na vida em comunidade dos primeiros cristãos, na Antiguidade. Chama a atenção que aqui já há uma espécie de “Ofício Divino”, celebrado por toda a comunidade cristã e que não estava restrita a um grupo seletivo ou ao clero simplesmente. Homens e mulheres, consagrados ou não, ministros ordenados ou não participavam da “Liturgia das Horas” por meio de orações, hinos e é claro, dos salmos.

Seja a prática da reza dos salmos nos mosteiros, seja nas catedrais, com acréscimos de outros textos e hinos bíblicos, também outros cânticos surgidos no interior da vida de oração das comunidades cristãs, deu origem ao que hoje é chamado de *Ofício Divino* ou *Liturgia das Horas*. Dentre as diversas práticas antigas de “liturgia das horas”

[...] o mais influente deles foi desenvolvido pelos monges de São Bento de Núrsia (480-547), que foi uma síntese entre o Ofício Monástico, em que todos os 150 salmos eram recitados ao longo de uma semana, e elementos retirados do Ofício da Catedral de Roma, como leituras bíblicas, hinos e responsórios. [...] Devido à importância, a Liturgia das Horas Beneditina, pouco a pouco, substituiu todos os outros ofícios locais e tornou-se o ofício padrão, que serviu de base para o Ofício Divino em uso até a época do Concílio Vaticano II. (MCNAMARA, 2022, p. 15-16)

A *Liturgia das Horas* é uma expressão orante que tem no livro de mesmo nome a oração oficial da Igreja Católica, fora a Bíblia, evidentemente. Nela, ministros ordenados e fiéis consagrados são obrigados a gastar o seu tempo diário em favor da Igreja e do mundo, como prática de serviço. Ou seja, a Igreja, procurando dar continuidade a espiritualidade bíblica da prática de “orar sem cessar”, estabeleceu a oração como um “serviço” diário a ser realizado por todos os fiéis, e a Liturgia das Horas como ferramenta necessária para tal prática. Desse modo, o *Ofício Divino* passou a ser incentivado como prática litúrgica a todos os fiéis, pelo Vaticano II, através do documento de reforma da liturgia *Sacrosanctum Concilium* (SC).

Prática está, como já vimos, não restrita a um pequeno grupo exclusivo, seja no período bíblico, seja durante as primeiras comunidades cristãs, mas que nos últimos séculos teve o seu uso restrito. “O ofício divino, oração pública da Igreja, é fonte de piedade e

⁸ Grifo nosso.

alimento da oração pessoal.” (SC 90) Os ministros ordenados e todos os que participam dele devem interiorizá-lo de tal modo que para alcançar, tal fim “cultivem melhor sua formação litúrgica e bíblica, especialmente no que se refere aos salmos”. (SC 90)

A Igreja hoje propõe cinco momentos de oração diária aos fiéis, com a *Liturgia das Horas*: Ofício de Leituras, Laudes, Hora Média, Vésperas e Completas. As Laudes e as Vésperas são as horas “principais” que devem ser rezadas sobretudo pelos ministros ordenados (bispo, padre e diácono), religiosos e religiosas. O Ofício de Leituras pode ser rezado a qualquer momento do dia, inclusive, antecedendo qualquer uma das horas. A Hora Média corresponde há três horas “menores”: *Terça* (nove horas), *Sexta* (meio-dia) e *Nona* (quinze horas).

“As Laudes enfatizam o louvor e a ação de graças pelo dom da luz do novo dia com o início de uma nova jornada espiritual”. Na perspectiva cristã, a “luz lembra a presença de Cristo ressuscitado”. “As Vésperas são celebradas quando o dia declina e nelas oferecemos o trabalho feito durante o dia, agradecendo a Deus pelos frutos recebidos.” Este horário recorda “a Última Ceia, a Paixão de Cristo e a natureza frágil de toda a Criação”. Por isso, são às duas horas mais importantes para a vida de oração (Laudes e Vésperas). As Laudes, é geralmente rezada com o nascer do sol, isto é, ao acordar; e as Vésperas, ao pôr do Sol, isto é, final da tarde (MCNAMARA, 2022, p. 30).

“O Ofício de leituras está menos vinculado a um horário específico e mais inclinado a nutrir a vida espiritual”. A sua proposta está ligada uma meditação mais aprofundada da Sagrada Escritura, vinculada a um texto patrístico, de um mestre da espiritualidade ou do Magistério da Igreja. Já a Hora Média (*Terça*, *Sexta* e *Nona*), recorda com cada uma das horas “um acontecimento particular da Paixão do Senhor e da primeira pregação do Evangelho”. Geralmente, apenas é rezada uma delas a cada dia.

A Hora *terça* corresponde à hora da condenação de Cristo, à morte por Pilatos e à descida do Espírito Santo em Pentecostes. A Hora *Sexta* celebra a crucificação e a visão de Pedro, quando ele rezou no telhado da casa e recebeu a visão que levaria à acolhida dos primeiros pagãos na Igreja. A Hora *Nona* recorda a morte de Cristo e o tempo em que os Apóstolos costumavam ir no templo para rezar. (MCNAMARA, 2022, p. 31)

Por fim, ao final do dia há a oração das Completas, ela

[...] encerra o dia e é caracterizada por um sentimento de arrependimento e confiança em Deus, antes de dormir. Geralmente é acompanhada por um exame de consciência e encerrada com a entrega de si e da comunidade à proteção de Maria, com o canto de uma antífona mariana. (MCNAMARA, 2022, p.31)

Cada uma dessas horas têm uma estrutura fixa que chamamos de “ordinário”. O “Ordinário” da Liturgia das Horas possui diversos elementos rituais, a saber:

Laudes	Vésperas
<ul style="list-style-type: none"> ● Invocação inicial ● Hino da hora e do dia ● Salmodia ● Leitura breve ● Responsório breve ● Cântico evangélico (<i>Benedictus</i>) ● Preces ● Pai Nosso ● Oração ● Conclusão 	<ul style="list-style-type: none"> ● Invocação inicial ● Hino da hora e do dia ● Salmodia ● Leitura breve ● Responsório breve ● Cântico evangélico (<i>Magnificat</i>) ● Preces ● Pai Nosso ● Oração ● Conclusão
Hora Média	Completas
<ul style="list-style-type: none"> ● Invocação inicial ● Hino da hora e do dia ● Salmodia ● Leitura breve ● Versículo ● Oração ● conclusão 	<ul style="list-style-type: none"> ● Invocação inicial ● Exame de Consciência ● Silêncio ● Ato penitencial ● Hino do dia ● Salmodia ● Leitura breve ● Responsório ● Cântico evangélico (Agora, Senhor) ● Oração ● Conclusão ● Cântico mariano

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os Salmos estão entre os principais instrumentos utilizados pelo Antigo Israel para o culto. Apesar de eles não terem surgido em seu território, mas no Egito e pelos egípcios, Israel procurou também compor os seus próprios salmos em vista do que acreditava e observava como crença no Deus nacional. A despeito, não há dúvidas que os salmos são uma dádiva de Israel. Uma vez que muitos deles resumem a história, a caminhada de fé deste povo. Não seria exagero, inclusive, em dizer que ele sintetiza todo o conteúdo da Bíblia Hebraica (Tanakh).

O modo poético a que os salmos foram estruturados, não apenas favorecem a oração individual, como, sobretudo, em comunidade. Por isso, fundamental na vida litúrgica. Além

disso, eles foram feitos para serem acompanhados “com instrumentos de corda”, portanto, cantados, mormente. Não à toa, composições sálmicas permaneceram em atividade para além do livro canônico. Inclusive inspirando a composição de outros hinos de louvor nas comunidades judaicas e, também, nas cristãs. Para ambas as tradições, os salmos têm importância ímpar para a vida espiritual, para a vida de oração, para a liturgia, para o culto.

A *Introdução ao Lecionário da Missa (ILM)* afirma que os salmos fazem parte da *Liturgia da Palavra* e “tem grande importância litúrgica e pastoral”. Além do mais, “é preciso instruir constantemente os fiéis sobre o modo de escutar a Palavra de Deus que nos é transmitida pelos salmos, e sobre o modo de converter estes salmos em oração da Igreja” (ILM 19). (CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO E A DISCIPLINA DOS SACRAMENTOS, 2023) Assim, seguindo tradição antiquíssima, a Igreja procura preservar esta atividade de render graças e preces a Deus, em comunidade, através de seus manuais oficiais.

O Papa Francisco em seu recente documento na Audiência Geral, realizada em Roma, em 2020, que os salmos nos fazem “saber rezar”, através da experiência do diálogo com Deus”. Além disso, “Nos salmos encontramos todos os sentimentos humanos: alegrias, tristezas, dúvidas, esperanças e amarguras que coloram a nossa vida”.

Neste livro não encontramos pessoas etéreas nem abstratas, pessoas que confundem a oração com uma experiência estética ou alienante. Os salmos não são textos compostos de forma teórica, são invocações, muitas vezes dramáticas, que nascem da experiência viva da existência. Para os recitar basta ser quem somos. Não nos devemos esquecer que para rezar bem devemos orar assim como somos, sem nos maquilharmos. Não é preciso maquilhar a alma para rezar. “Senhor, sou assim”, ir diante do Senhor como somos, com as coisas boas e também com as más que ninguém conhece, mas nós, dentro, conhecemos. Nos salmos ouvimos as vozes de orantes de carne e osso, cuja vida, como a de todos, está repleta de problemas, dificuldades e incertezas. O salmista não contesta radicalmente este sofrimento: ele sabe que pertence à vida. Contudo, nos salmos o sofrimento transforma-se em interrogação. Do sofrer ao perguntar. (PAPA FRANCISCO, 2020)⁹

Os Salmos, portanto, são tradição comum de judeus e cristãos e fundamentais para a vida cotidiana, mas, sobretudo, para a vida de oração comunitária e familiar. Não é possível realizar a liturgia, seja na Sinagoga, seja na Igreja, sem os Salmos. Eles dão o tom da oração. Apontam o caminho do orante. Ajuda-nos a prestar o devido culto ao Senhor. Por fim, como disse ainda o Papa Francisco na Audiência acima: “Nos salmos, o crente encontra uma

⁹ Audiência Geral. Catequese - 10. A oração dos Salmos. (14 de outubro de 2020) Conferir: < https://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2020/documents/papa-francesco_20201014_udienza-generale.html >. Acesso em: 03 nov. 2024.

resposta. Ele sabe que mesmo se todas as portas humanas estiverem trancadas, a porta de Deus está aberta. Mesmo se o mundo inteiro emitisse um veredito de condenação, em Deus há salvação.”.

Referências bibliográficas

- AGOSTINHO, Santo (trad. Angelo Ricci). **Confissões**. São Paulo: Editora Abril, 1973.
- ARAÚJO, Gilvan Leite de. **História da festa judaica das Tendias**. São Paulo: Paulinas, 2011.
- BROTZMAN, Ellis R. e TULLY, Eric J. **Crítica textual do Antigo Testamento: uma introdução prática**. São Paulo: Vida Nova, 2021.
- CONCÍLIO VATICANO II. **Vaticano II: mensagens, discursos e documentos**. 2. Ed. São Paulo: Paulinas, 2007.
- CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO E A DISCIPLINA DOS SACRAMENTOS. **Introdução Geral do Missal Romano e Introdução ao Lecionário**. Brasília: Edições CNBB, 2023.
- DAVID, Rosalie. **Religião e magia no Antigo Egito**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.
- GRENZER, Matthias. **A Bíblia: salmos**. São Paulo: Paulinas, 2017.
- GUERTZENSTEIN, Daniela Susana S. Bíblia Hebraica na Literatura Rabínica. 15 (2013). *Vértices*, Pág. 7-26. <<https://doi.org/10.11606/issn.2179-5894.ipPág. 7-26>>. Acesso em: 20 out. 2024.
- MARTÍNEZ, Florentino García. **Textos de Qumran**. Petrópolis: Vozes, 1994.
- MARTINS, Maria Cristina. **Peregrinação de Egéria: uma narrativa de viagem aos Lugares Santos**. Uberlândia: UDUFU, 2017.
- MCNAMARA, Edward. **A Liturgia das Horas**. Brasília: Edições CNBB, 2023. (Cadernos do Concílio – 10)
- NESTRE-ALAND. *Novum Testamentum Graece*. 28^a. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012.
- NICKELSBURG, George W.E. **Literatura judaica, entre a bíblia e a mixná: uma introdução histórica e literária**. São Paulo: Paulus, 2011.
- REYNAL, Daniel. **Teologia da Liturgia das Horas**. São Paulo: Paulinas, 1981.
- ROSE, Martin. **Salmos**. In: RÖMER, Thomas *et all* (orgs.). Antigo Testamento: história, escritura e teologia. São Paulo: Loyola, 2010.
- WEISER, Artur. **Os Salmos**. São Paulo: Paulus, 1994.
- ZENGER, Erich. **O Livro dos Salmos**. In: ZENGER, Erich *el all*. Introdução ao Antigo Testamento. São Paulo: Loyola, 2003.

A EXPRESSÃO “SETENTA VEZES SETE” NA ESCRITURA JUDAICO-CRISTÃ

Waldecir GONZAGA, 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.*

Luan Ferreira do NASCIMENTO, Mestrando em Teologia Bíblica pela PUC-Rio, Graduado em Teologia pela PUC-Rio... Membro dos Grupos de Estudos “Análise Retórica Bíblica Semítica” e “Tradição e Literatura Bíblica”, credenciado junto ao CNPq.**

Resumo

A linguagem humana é capaz de concretizar inúmeros conceitos outrora armazenados no intelecto. Entre eles, existem algumas imagens que representam a ideia de completude, abrangência e perenidade como a questão dos números. A Sagrada Escritura verbaliza a Palavra de Deus nas palavras humanas, portanto, as expressões contidas nas Escrituras são reflexos da compreensão, captação e encarnação da mensagem divina transcrita em convenções linguísticas de uma determinada época. Conhecer os diversos gêneros literários que um texto pode apresentar, elucida o leitor para que tome cuidado com a leitura do texto e a aplicação da mesma na vida pessoal e eclesial. Assim sendo, o presente estudo analisa a ocorrência da expressão “setenta vezes sete” nos textos bíblicos de Gn 4,23-24 e Mt 18,21-22, a fim de apresentar dois personagens diametralmente antagônicos: Lamec e Jesus. Tomando por base a relevância da numerologia bíblica, que nas duas seções expressa a intensidade da ação, vê-se como o cântico vindicativo de Lamec é contraposto à “nova instrução” dada por Jesus a Pedro. Com o intuito de se perceber a ambiguidade da expressão, ambos os textos são escolhidos e analisados não só pelo fato de apresentarem o termo em foco, mas, também, por sinalizarem duas temáticas conflitantes no humano: vingança e perdão. O ser humano precisa escolher ser permanente em fazer o bem ou fazer o mal; em conceder o perdão ou praticar a vingança. Uma vez que a sentença de YHWH ressoa no Novo Testamento (Dt 32,35; Rm 12,19), a predominância das ações deve vir da instrução do Filho, que pede a prática da compaixão.

Palavras-chave: Setenta vezes sete, Numerologia bíblica, Sagrada Escritura, Lamec, Jesus.

Abstract

Human language is capable of realizing countless concepts once stored in the intellect. Among them, there are some images that represent the idea of completeness, and Mt 18,21-22, in order to present two diametrically antagonistic characters: Lamech and Jesus. Based comprehensiveness and perpetuity, such as the issue of numbers. The Holy Scripture verbalizes the Word of God in human

* E-mail: waldecir@hotmail.com

** E-mail: luanferreiran12@gmail.com

words, therefore, the expressions contained in the Scriptures are reflections of the understanding, capture and incarnation of the divine message transcribed in linguistic conventions of a given time. Knowing the different literary genres that a text can present, enlightens the reader to be careful when reading the text and applying it in personal and ecclesiastical life. Therefore, this article will analyze the occurrence of the expression “seventy times seven” in the biblical texts of Gn 4,23-24 on the relevance of biblical numerology, which in both sections expresses the intensity of the action, we see how Lamech's vindictive song is contrasted with the “new instruction” given by Jesus to Peter. In order to understand the ambiguity of the expression, both texts are chosen and analyzed not only because they capture the term in focus, but also because they also signal two conflicting human themes: revenge and forgiveness. Human beings need to choose to be permanent in doing good or doing evil; in granting forgiveness or taking revenge. Since YHWH's sentence resonates in the New Testament (Dt 32,35; Rm 12,19), the predominance of actions must come from the Son's instruction, which calls for the practice of compassion.

Keywords: Seventy times seven, Biblical Numerology, Holy Scripture, Lamech, Jesus.

Introdução

O número sete e o número setenta são números significativos dentro da numerologia bíblica. Por numerologia compreende-se o elemento imagético presente na religião e na magia, revestido por um simbolismo típico e decifrável. Tratando-se da numerologia bíblica, isto é, os números e os seus respectivos significados dentro da concepção religiosa dos autores bíblicos, se pode apreender algumas significações de ordem simbólica/numérica: a) o número 3 trazendo a ideia de ressurreição (Os 6,1-3; Jn 2,1; 1Cor 15,3-4) e limite para o perdão (Am 2,6; Jó 33,29); b) o número 4 como a indicação dos quatro pontos cardeais (Gn 2,10-14; Ez 1,16-20; 37,9); c) o número 10 expressando completude (Ex 20,1-17//Dt 5,5-21); d) o número 12 como a plenitude de Israel (Gn 29,32–30,26) e do colegiado apostólico (Mt 10,1-4//Mc 3,13-19//Lc 6,12-16); e) o número 14 apresentando uma gematria¹ judaica com finalidade teológica (Mt 1,1-17); f) o número 24 interligando Israel com a Igreja (Ap 4,4.10-11); g) o número 40 para expressar a ideia de provação e durabilidade (Gn 7,4; Ex 16,35; 2Sm 5,4; 1Rs 19,8; Mt 4,3//Mc 1,13//Lc 4,2; At 1,3).

A modo de exemplo se pode apresentar o relato sacerdotal que narra a criação do universo em 7 dias (Gn 2,1-3). Segundo o relato, Noé deve separar 7 pares de animais terrestres e 7 pares de aves (Gn 7,1-3); novamente no relato sacerdotal, é prescrito que o óleo sagrado seja aspergido 7 vezes sobre o altar do holocausto (Lv 8,11); o início do puerpério

¹ Somatória dos números: $4 + 6 + 4 = 14$, que na numerologia judaica, representa as consoantes do rei Davi: (4) $\daleth + (6) \aleph + (4) = 14$. Dessa forma, o evangelista elabora três sequências geracionais com o número 14, a fim de apresentar o tronco genealógico de Jesus ligado a Davi – uma releitura messiânica para/na comunidade mateana.

que deve ser observado durante 7 dias (Lv 12,1-8); a reclusão do israelita (judeu) leproso (Lv 13,1-54); a purificação do leproso (Lv 14,1-9); a mulher israelita (judia) que no seu período menstrual fica isolada por 7 dias (Lv 15,19-30); o interdito da residência afetada por lepra (Lv 14,33-38); a aspersão do sangue do bode no dia de *yôm kippur* (Lv 16,19); a consagração do 7º mês/*tišrî* (Lv 16,29-30); o *tišrî* como o mês da festa das tendas/*sukkôt* (Lv 23,34); o *šabbât* como o dia dos “pães da mesa” (Lv 24,8); a remissão das dívidas e a libertação dos escravos no 7º ano das 7 semanas de anos, isto é, 49 anos, ou, ano do jubileu/*yôbel* (Lv 25,8-17.29-31); o castigo completo pelas transgressões a lei (Lv 26,21). Para além do âmbito do puro/impuro e das festas solenes, há um aspecto teológico no número 7: as 7 tranças do cabelo de Sansão (Jz 16,13-14.19); a primeira reprovação de Saul (1Sm 13,8-15); os 7 espíritos de Deus (Is 11,2).

Em o Novo Testamento, o número 7 também aparece com frequência: nas narrativas evangélicas encontra-se a tradição da multiplicação dos 7 pães (Mc 8,1-9//Mt 15,29-39); o tempo que Ana permaneceu casada (Lc 2,36); a junção de 7 espíritos imundos a um espírito predecessor (Lc 11,24-26); os 7 demônios que possuíam Maria de Magdala (Lc 8,2); os 7 diáconos da igreja de Jerusalém (At 6,1-6), os 7 filhos de Ceva (At 19,13-16). No livro do Apocalipse, o uso do número é abundante: 7 igrejas e 7 espíritos (Ap 1,4); 7 estrelas e 7 castiçais (Ap 1,12-20); 7 selos (Ap 5,1); 7 anjos, cada qual com sua trombeta (Ap 11,15-18); 7 taças (Ap 15,1-16,21); 7 reis (Ap 17,10).

Já para o número 70, detecta-se algumas referências como: 70 palmeiras de Elim (Ex 15,27); a seleção de 70 anciãos (Nm 11,16-35); os 70 filhos de Gedeão (Jz 9,24); o fim do ciclo vital (Sl 90,10) e a duração do exílio em Babilônia (Jr 25,11). Utilizando um recurso literário do período dos selêucidas - *profecia ex eventum*, o redator de Dn 9,20-27 fala de “70 semanas”. A narrativa lucana traz a convocação de 70 discípulos (Lc 10,1-24).

O texto é analisado utilizando-se alguns elementos do método histórico-crítico, sem se ocupar, no entanto, com questões especificamente ligadas às fontes de Mateus (MARGUERAT, 2015, p. 15-43) e às tradições pré-sacerdotais (NIHAN, CHR.; RÖMER, TH., 2015, p. 108-143) do grande bloco de Gn 1-11, um livro do AT e outro no NT, presente em basicamente todas as listas e catálogos bíblicos desde os primórdios do cristianismo (GONZAGA, 2019). A pesquisa percorre brevemente o método do uso do AT no NT, pois a temática do estudo já permite entrever a alusão que o evangelista faz do texto de Gênesis. Assim, é verificado qual texto está mais próximo ao de Mt 18,21-22, se o hebraico ou o grego.

Totalidade, plenitude e completude são conceitos que encontraram personificação na expressão “setenta vezes sete”. Todavia, para além desses conceitos já apreendidos nas passagens de Gn 4,23-24 e Mt 18,21-22, pode-se apreender um outro conceito relevante que parece demarcar o desejo de Lamec e a instrução de Jesus: o conceito de intensidade. As relações e tensões terminológicas que possam vir a aparecer, bem como as teologias subjacentes aos textos, serão levantadas e esboçadas por meio de uma análise dos mesmos. Para tanto, o que se tem de início é a própria expressão. É ela o ponto de partida para este estudo.

Segmentação e tradução de Gn 4,23-24

E disse Lamec a suas mulheres Ada e Zila:	23a	וַיֹּאמֶר לְמֶדֶד לְנִשְׁיוֹ עֵדָה וְצִלָּה
“ ouçam minha voz	23b	שְׁמַעְזוּ קוֹלִי
mulheres de Lamec,	23c	וְנִשְׁי לְמֶדֶד
escutem	23d	הָאֵזוּבָה
(o que) eu disser!	23e	אִמְרָתִי
Pois um homem eu matei	23f	כִּי אִישׁ הִרְגֹתִי
Por me ferir,	23g	לְפָצְעִי
e um jovem por me contundir.	23h	וַיִּלְדֵּד לְחַבְרָתִי
Porque ‘ sete vezes ’ Caim será vingado,	24a	כִּי שִׁבְעָתַיִם יִקָּם-קָוֹן
e Lamec setenta vezes sete! ”	24b	וּלְמֶדֶד שִׁבְעִים וְשִׁבְעָה

Fonte: Texto hebraico da BHS (TM^L); tradução e tabela dos autores.

O texto de Gn 4,23-24 não possui problemas de crítica textual. A tradução aqui proposta tem objetivo funcional: busca destacar o texto em sua língua de saída e a especificidade das formas verbais que estruturam o pensamento poético do narrador.

Delimitação e estrutura do texto (Gn 4,23-24)

A perícopes de Gn 4,17-24 está alocada no primeiro grande bloco do livro (Gn 1–11). Esta parte é denominada por alguns como “história das origens” ou “história primeva”.² Kevan compreende a perícopes como uma extensão daquilo que começa a ser narrado em Gn 3,1. Ele deixa entrevisto o episódio de Lamec como uma sequência “natural” dos eventos decorridos após a transgressão no Éden (Gn 3,1-6) e o fratricídio de Caim (Gn 4,8) (KEVAN, E. F., 1963, p. 81). Uerlinger concebe a perícopes de modo diferente. Para este autor, Gn 4,1-26 forma uma unidade independente de Gn 3,1-24 (UERLINGER, 2015, p. 144-167). Clifford e Murphy enxergavam, neste mesmo texto, uma unidade textual toda linear. Na visão deles, a perícopes insere-se no primeiro bloco dos *tôlédôt* (Gn 2,4a), que relata uma antropogonia com traços caracteristicamente distintos de Gn 2,4b-25.³ Diante destas três propostas, a de Uerlinger parece ser a que melhor se ajusta diante de uma sequência de narrações. Segundo ele, após Gn 2,4b–3,24, o texto de Gn 4,1-26 apresenta-se como uma unidade textual independente. Ele fundamenta a posição apresentando a seguinte estrutura (UERLINGER, 2015, p. 144-167):

B. Gn 4,1-26 O Homem entre civilização e barbárie

a 4,1-2 Nascimento de Caim e Abel

b 4,3-16 Caim e Abel: fratricídio

b' 4,17-24 De Caim a Lémek I⁴

a' 4,25-26 Outros descendentes de Adão (até 'ènôš, “humano”)

² UERLINGER, CHR., Gênesis 1–11, p. 144-167, que faz uso de terminologia da exegese germânica (*Urgeschichte*), enxergava algumas sequências literárias estruturadas pela expressão *tôlédôt* (2,4; 5,1; 6,9; 10,1; 11,10) – início, descendência, história; assim como WALTKE, B. K., Gênesis, p. 127, que demonstra que as genealogias “estabelecem continuidade sobre extensão de tempo sem narrativa”; CLIFFORD, R. J.; MURPHY, R. E., Gênesis, p. 59-127, se utilizavam da expressão *primeval history*.

³ CLIFFORD, R. J.; MURPHY, R. E., Gênesis, p. 59-127, aqui 61. As inserções das letras “a” e “b” não indicam segmentação do texto. Apenas apresentamos as distinções dos relatos com suas respectivas escolas de tradição, como nos aponta a própria divisão da Bíblia de Jerusalém. Todavia, tendo conhecimento dos grandes avanços realizados nos estudos sobre o Pentateuco pós 1970, indicamos o estudo de NIHAN, CHR.; RÖMER, TH., O debate atual sobre a formação do Pentateuco, p. 108-143, esp. 108-113.

⁴ Prossequindo com a estrutura, na p. 150, Uerlinger apresenta o personagem Lémek II de Gn 5,25-31; para ele, trata-se de dois personagens distintos; MCKENZIE, J. L., Lamec, p. 485, também percebe uma distinção de personagens da genealogia cainita para a setita; seguido por ROGERS, J. S., Lameque, p. 875-876, que também percebeu a distinção de personagens entre as genealogias.

Os elementos que marcam as personagens diretas estão nos vv.23a-e (Lamec, Ada, Zila); os vv.23f-24b apresentam os personagens indiretos (homem, menino, Caim). O texto é de caráter poético.⁵ O v.23a aparece como introdução da fala de Lamec, personagem que já aparecera nos vv.18-19. No texto de caráter narrativo/genealógico (vv.17-22) atesta-se que Lamec é filho de Matusael (v.18), marido de Ada e Zila (v.20) e pai de Jabal, Jubal, Tubalcaim, Noema (vv.20-22). Comparando a genealogia setita, que apresenta um segundo Lamec, de acordo com a visão de alguns autores Uerlinger (2015, p. 144-167), Mckenzie (1984, p. 544) e Rogers (2021, p. 875-876), uma informação importante aparece no relato: Lamec I é filho de Matusael (Gn 4,18) e Lamec II é filho de Metusalém (Gn 5,25-26), o que é um pouco problemático, pois Mckenzie afirma que Matusael é uma variante de Matusalém, e Rogers, a respeito de Matusael, indica que: “Tem sido observada semelhança a Matusalém, pai de Lamec e filho de Enoque da linhagem de Sete (5,21,25)” (1984, p. 544) e Rogers (2021, p. 989); portanto, o que se tem aqui é uma incongruência de opiniões, pois os mesmos autores que apresentam a distinção dos personagens apresentam a não distinção entre Matusael e Metusalém (McKENZIE, 1984, p. 544), ou, pelo menos, reconhecem a problemática da questão (ROGERS, 2021, p. 989).

Embora os vv.23-24 quebrem o estilo narrativo/genealógico dos vv.17-22, o v.24a retoma uma informação narrativa para além da presente perícopes. Westermann (1984, p. 334) já havia percebido uma informação sutil presente no cântico de Lamec. Acima da poesia e da genealogia narrativa, o v.15 estabelece o reflexo culminante das ações de Lamec, como se a proteção divina oferecida a Caim fosse respaldo para as suas ações violentas. Olhando novamente para o interior da perícopes e reconhecendo que o cântico é um material independente, Westermann (1984, p. 334)⁶ fundamenta uma vez mais, a relação que o poema traça com a genealogia (vv.17-22). Dessa vez ele aponta para as mulheres (vv.23a.23c) que já haviam sidas mencionadas antes (v.19), e para os filhos de Lamec (vv.20-22).

Von Rad também argumenta a favor da independência e originalidade da canção (1972, p. 111). Tomando caminho diferente de Westermann, Von Rad não se atenta num primeiro

⁵ LIMA, M. L. C., Identificação e caracterização da poesia hebraica bíblica, p. 817-850, aponta a “natureza estilística de um texto”, indicando o trabalho realizado pelos massoretas que dispuseram os textos poéticos em “forma de linhas segmentadas”, p. 818; isto se percebe com clareza numa breve consulta do texto hebraico de Gn 4,23-24 da Bíblia Hebraica Stuttgartensia p. 7.

⁶ Por mais que o cântico vindicativo esteja em relação com a genealogia cainita, Westermann torna-se bastante subjetivo ao referir-se aos “children of Lamech”. Estaria o autor associando a vindicação de Lamec relegada a sua posteridade? Residiria aqui uma subjacente teologia do *goel* (Nm 35,9-30)? Se assim fosse, Naamá não possuiria qualquer relevância no desejo vindicativo de seu pai. A nosso ver, a retomada mais segura com contexto anterior é a menção a Caim (v.15).

momento, para a lógica interna da perícope, antes, seu argumento especulativo direciona-se para um material bem antigo que o narrador encontrou e que fora acoplado na genealogia. Preocupado com a crítica das fontes, o autor esmera-se em demonstrar que a fonte javista procurou sublinhar de forma marcante as consequências que a cultura e o urbanismo cainita trouxeram para a terra (1972, p. 111). Nessa nova realidade, a descendência cainita representada por Lamec deve ser superada pela descendência setita representada por Enoque.

O cântico vindicativo de Lamec estrutura-se da seguinte maneira: a) as duas formas verbais dos imperativos no *Qatal* e no *Hifil Yiqtol* “וּשְׁמַעְנָה/ouçam” e “הִשְׁמַעְנָה/escutem” (v.23b-23d); b) as três formas verbais no *Qatal* (הִרְגֵתִי) “eu matei”, (פָּצַעַי) “me ferir” e (תִּבְרַחֲתִי) “me contundir”. Os imperativos denotam uma atenção redobrada para o que será dito (אֲמַרְתִּי); a voz de comando dada por Lamec é atenuada pela expressão poética que salienta a ação/reação: Lamec matou, o homem feriu e o jovem contundiu. Aquele que mata é o mesmo que é atingido; aqueles que atingem são os mesmos que morrem. Nessa dinâmica de causa/efeito, somente as mulheres permanecem passivas (הִשְׁמַעְנָה/וּשְׁמַעְנָה). No v.24a-b, as expressões numéricas estruturam o desfecho da canção. Aqui, o que se percebe são dois paralelismos (HOWARD, 2017, p. 323-362)⁷ de tipo: a) sintético “שֶׁבַע/שֶׁבַע/sete vezes” e “שֶׁבַע/שֶׁבַע/setenta vezes sete”; b) sinonímico “קַיִן/Caim” e “לָמֶךְ/Lamec” (WALTKE, 2019, p. 120).⁸

Portanto, Gn 4,17-24 forma uma perícope integrada à grande unidade textual entre os vv.1-16 e vv.25-26, que comporta quatro perícopes específicas: a) vv.1-7 (nascimento de Caim e Abel); b) vv.8-16 (o primeiro fratricídio); c) vv.17-24 (linhagem cainita); d) vv.25-26 (nascimento de Sete). O *Qal* e as formas verbais no *Yiqtol* ajudam na percepção quanto à delimitação das perícopes: v.1, “יָדַע/comece”; v.8, “וַיֹּאמֶר/e disse”; v.17, “וַיֵּדַע/e conheceu”; v.25, “וַיֵּדַע/e conheceu”. A raiz יָדַע coordena a delimitação da unidade textual através dos eventos narrativos. Por meio dela, nota-se o cumprimento da ordem divina do relato sacerdotal de Gn 1,28. A perícope Gn 4,17-24 comporta duas seções delimitadas por estilos diferentes: vv.17-22 (material genealógico/narrativo); vv.23-24 (material poético).

⁷ O autor faz um balanço das principais abordagens linguísticas, apresentando formas mais complexas de paralelismos.

⁸ WALTKE, traça um paralelo entre as duas linhagens, em que Lamec é o “progênio” de Caim, e Enoque o de Sete.

Segmentação e tradução de Mt 18,21-22⁹

Então chegando Pedro	21a	Τότε προσελθὼν ὁ Πέτρος
perguntou-lhe:	21b	εἶπεν αὐτῷ·
“Senhor, quantas vezes pecará contra mim o meu irmão	21c	κύριε, ποσάκις ἁμαρτήσῃ εἰς ἐμὲ ὁ ἀδελφός μου
para que eu o perdoe?	21d	καὶ ἀφήσω αὐτῷ;
até sete vezes? ”	21e	ἕως ἑπτάκις;
Respondeu-lhe Jesus:	22a	λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς·
“não te digo ‘até sete vezes’	22b	οὐ λέγω σοι ἕως ἑπτάκις
mas até setenta vezes sete! ”	22c	ἀλλ’ ἕως ἑβδομηκοντάκις ἑπτά.

Fonte: Texto grego da NA28; tradução e tabela dos autores.

Delimitação e estrutura do texto (Mt 18,21-22)

Mt 18,15-35 forma uma unidade textual coesa, na qual a temática do perdão dirime o discurso (vv.15-22) e a parábola (vv.23-35). Viviano (2018, p. 131-216), Cuvillier (2015, p. 81-106) e Boring (2016, p. 988) concebem todo o capítulo como um “discurso comunitário”. Viviano considera os vv.21-22 como o início da parábola que se estende até o v.35 (2018, p. 137). Boring percebe que o redator mateano trabalhou em cima da seção de Mc 9,33-37, ampliando e inserindo “um discurso mais abrangente sobre a disciplina da igreja, com ênfase no perdão no interior da comunidade cristã” (2016, p. 988). Diferente de Carson (2011, p. 78)¹⁰, que além de enfatizar uma outra temática correlata, concebe o grande trecho de 1-35, estendido até 19,1-2 – conclusão transicional que modifica os discursos. Brown (2012, p. 262) também apresenta o capítulo como um sermão eclesial. Ele percebe que as cinco partes do evangelho (3,1-7,29; 8,1-10,42; 11,1-13,52; 13,53-18,35; 19,1-25,46) são estruturadas por uma narrativa e por um discurso; nesse caso, o sermão seria sobre a Igreja, e em toda esta parte (13,53-18,35) a cristologia e a eclesiologia sobressaem (2012, p. 262).

⁹ Esse trecho sobre a temática do perdão, dos escândalos e dos pequeninos, tem o seu correspondente em Mc 9,33-37; 42-47//Mt 18,1-35//Lc 17,3,4. Aqui, não iremos explorar as divergências e similaridades redacionais. Para isto, indicamos o extenso comentário de Terrence France *The Gospel of Matthew*, p. 634-640, que trata da questão.

¹⁰ Carson compreende que os vv.21-35 formam uma unidade redacional distinta de 3-20 composta em duas subunidades: “Perdão repetido” vv.21-22 e “A parábola do servo ingrato” vv.23-35.

Pedro (v.21a) e Jesus (v.22a) são os personagens diretos, o diálogo ocorre na primeira camada – aquela da pergunta (Pedro) e da resposta (Jesus). Como personagem indireto está o “ὁ ἀδελφός μου/o meu irmão”, que, pelo contexto anterior (15,1), percebe-se que se trata do “irmão” em sentido coletivo – irmão comunitário, e não de André, irmão sanguíneo de Pedro (Mt, 4,18). Todavia, se os vv.15-20 falam de perdão em âmbito coletivo, a instrução dada a Pedro, no v.22b-c reflete o perdão no âmbito individual, como bem percebe France (2007, p. 632). Este autor também nota que a fórmula “οὐ λέγω σου/não te digo”, em aspecto negativo realça a figura e Jesus como o mestre não convencional, conforme as fórmulas positivas de Mt 5,22.28.32.34.39.44 (2007, p. 636). Porém, pela evidência que se tem da alusão a Gn 4,24a-b, Caim e Lamec poderiam ser considerados como personagens imagéticos – pois estariam na mente do redator.

O v.25a não só serve como introdução de uma nova seção. O advérbio grego “τότε/então”, funciona aqui como conjunção conclusiva e manifesta a reação de Pedro diante do que foi discursado nos vv.15-20. Sendo assim, a forma verbal “προσελθὼν/chegando”, no aoristo particípio ativo de maneira alguma dá a entender uma locomoção espacial de Pedro, antes, evidencia o resultado que a fala de Jesus provoca nele. A pergunta de Pedro, no v.21c, “ποσάκις/quantas vezes” não só abre o diálogo, mas introduz o direito de resposta dada a Jesus, de forma simples e modificadora (WEGNER, 2002, p. 226.). Nos vv.21e-22c, reside uma típica alusão a Gn 4,24a-b. Diante da fórmula numérica trazida por Pedro “ἐπτάκις;/até sete vezes?”, percebe-se uma clara conexão com Gn 4,15 (sentença de YHWH) e no v.24a (narrativa poética de Lamec). Em seu direito de resposta como mestre, Jesus também se utiliza da preposição quantitativa “ἕως/até”; com isso, o redator não só modifica, como também amplia (nos lábios de Jesus) o senso comum do perdão na vida comunitária. Como Lamec pretendia modificar a ordem em sentido negativo (v.24a-b), assim pretende Jesus em sentido positivo (v.22b-c).

A “nova instrução” de Jesus dada a Pedro comporta a seguinte estrutura: a) no v.21a-b, o narrador que “aparece” uma única vez, introduz o breve diálogo ente Pedro e Jesus; b) o v.21c-e é regido pelos advérbios de repetitividade “ποσάκις/quantas vezes” e “ἐπτάκις;/sete vezes?”, que, de acordo com alguns autores¹¹, já representavam uma iniciativa ampliada da

¹¹ CARSON, D. A., O comentário de Mateus, p. 80; FRANCE, R. T., The Gospel of Matthew, p. 636-637. O primeiro afirma que o limite estipulado pela literatura rabínica era de três vezes; o segundo, que afirma o mesmo número quantitativo apresentado por Carson, sugere que a pergunta de Pedro já sinalizava uma compreensão alargada do perdão.

parte de Pedro, face à estipulação quantitativa para o perdão estipulada pelos rabinos da época; e c) o v.22a-c mostra que a fórmula numérica “ἑβδομηκοντάκις ἑπτὰ/setenta vezes sete” é rígida, ou seja, comporta uma radicalidade imediata, salientada pela fórmula negativa “οὐ λέγω σοι/não te digo”, usada para apresentar Jesus como o “Novo Moisés”.

Dessa maneira, percebe-se que os vv.15-22 estão dentro do grande trecho de Mt 18,1-35 (discurso comunitário), que comporta três perícopes específicas: a) vv.1-14 (o maior no reino dos céus); b) vv.15-22 (disciplina e perdão na vida comunitária e pessoal); c) vv.23-35 (Parábola do perdão não correspondido). Os vv.15-22 comportam duas seções: 1) vv.15-20 – o perdão em âmbito coletivo; 2) vv.21-22 – o perdão em âmbito individual. É por isso que a classificação da fórmula de Jesus é: “a nova instrução dada a Pedro”. Ainda que o discípulo represente os outros discípulos de forma coletiva, a fórmula “οὐ λέγω σοι/não te digo” é estritamente direcionada a Pedro.

O uso de Gn 4,24 em Mt 18,21-22

Quando se toma contato com Mt 18,12-22, logo se percebe que o modo como o evangelista dispõe o texto de Gn 4,24 não segue a forma de uma citação literal (BORING, 2016, p. 981)¹², antes, trata-se de uma alusão. Assim como outras categorias da metodologia do uso do AT no NT, a noção de alusão varia entre os mais diversos estudiosos do método. Beale (2013, p. 55) afirma que os critérios apresentados pelos autores acerca da alusão são bem mais extensos do que o das citações. Para o próprio Beale, a alusão seria “um paralelo incomparável ou único de redação, sintaxe, conceito ou conjunto de motivos na mesma ordem ou estrutura” (BEALE, 2013, p. 56); Hays¹³ apresenta um estudo cumulativo em sete passos que possibilitariam a detecção de diversas alusões presentes nos textos do Novo Testamento; e Evans afirma que “Essas alusões, às vezes, consistem de não mais que uma ou duas palavras” (EVANS, 2018, p. 141-157). A análise formal da alusão a Gn 4,24 em Mt 18,21-22 se detem, primeiramente, em analisar qual fonte de Gênesis pode ter sido a base textual de Mateus. Esse passo é fundamental para que, posteriormente, se possa conhecer a intenção do evangelista diante das diferenças presentes no texto em relação à sua fonte.

¹² Cataloga 61 citações diretas em todo o evangelho.

¹³ HAYS, R. B., *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, p. 29-32. Hays enumera os sete passos que se tornaram conhecidos entre os estudiosos do método: 1) Disponibilidade; 2) Volume; 3) Recorrência, 4) Coerência temática; 5) Plausibilidade histórica; 6) História da interpretação; 7) Satisfação. Para uma verificação abundante das citações, alusões e ecos, com tabelas ilustrativas tomando como referência o TM e a LXX, indicamos o artigo de GONZAGA, W; RAMOS, D; CARVALHO, Y. O uso de citações, alusões e ecos do Antigo Testamento na epístola de Paulo aos Romanos, p. 10-31.

NA ²⁸ (Mt 18,21-22)	LXX (Gn 4,24)	TM (Gn 4,24)	Análise
<p>²¹Τότε προσελθὼν ὁ Πέτρος εἶπεν αὐτῷ· κύριε, ποσάκις ἀμαρτήσῃ εἰς ἐμὲ ὁ ἀδελφός μου καὶ ἀφήσω αὐτῷ; ἕως ἑπτάκις; ²²λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· οὐ λέγω σοι ἕως ἑπτάκις ἀλλ' ἕως ἑβδομηκοντάκις ἑπτά.</p>	<p>²³εἶπεν δὲ Λαμεχ ταῖς ἑαυτοῦ γυναιξίν Αδα καὶ Σελλα, ἀκούσατέ μου τῆς φωνῆς, γυναῖκες Λαμεχ, ἐνωτίσασθέ μου τοὺς λόγους, ὅτι ἄνδρα ἀπέκτεινα εἰς τραῦμα ἐμοὶ καὶ νεανίσκον εἰς μώλωπα ἐμοί, ²⁴ὅτι ἑπτάκις ἐκδεδίκηται ἐκ Καιν, ἐκ δὲ Λαμεχ ἑβδομηκοντάκις ἑπτά.</p>	<p>וַיֹּאמֶר לְנִשְׂוֹי עָדָה וְצִלָּה שְׂמַעֲנָן קוֹלִי נְשִׂי לְמֶךְ הַאֲיִמָּה אֲמַרְתִּי כִּי אִישׁ הֲרַגְתִּי לְפָצְעָי : וַיִּלְד לְחַבְרָתִי ²³ כִּי שָׂבַעְתִּים ²⁴ יָקָם-קָוֹן לְלֶמֶךְ וְשָׂבַעִים וְשָׂבַעָה</p>	<p>Alusão ao cântico vindicativo de Lamec como consta na LXX e no TM.</p>

Fontes: Textos grego do NT (NA28), grego da LXX e hebraico da BHS; tabela dos autores.

Como é possível perceber na tabela aqui acima, o texto de Mt 18,21-22, concernente à expressão “setenta vezes sete ocorre de forma idêntica à LXX. Levando-se em consideração que a “versão do Pentateuco é fiel e correta, dentro das características da língua *koiné* da época” (BARRERA, 1996, p. 377), e que diversos hebraísmos e aramaísmos são encontrados na versão da LXX, não se percebe nestas pequenas demarcações quaisquer traços de parataxes que ajustam e modificam a tradução. Tanto no hebraico, como no grego, o número 7 que denota restrição nas passagens analisadas (Caim//Pedro), encontra um salto quantitativo irrestrito “וְשָׂבַעִים וְשָׂבַעִים / ἑβδομηκοντάκις ἑπτά” (Lamec//Jesus). Por certo, uso da fórmula numérica em Mt quer trazer um novo sentido para o ouvinte-leitor, porém, o sentido que o evangelista confere alcança mais clareza e abrangência quando se revisita a fonte.

Breve na análise do texto de Gn 4,23-24

O texto de Gn 4,17-26 apresenta três estilos literários coordenados entre si: narrativa, genealogia e poesia (cântico da vingança)¹⁴, sendo a narrativa o estilo mais predominante, haja visto que a genealogia aqui presente (vv.19-22) não segue o padrão rígido como nas

¹⁴ WALTKE, B. K., Gênesis, p. 120; MCKENZIE, J. L., Lamec, p. 485 e KEVAN, E. F., Gênesis, p. 89, falam de “cântico da espada”; KINDER, D., Gênesis, p. 73 apresenta “a canção sarcástica de desafio”. SILVA, C. M. D., Metodologia de exegese bíblica, p. 300-303 não lista o cântico de Lamec em nenhuma de suas definições; LIMA, M. L. C., Exegese bíblica, p. 182-183 também não apresenta o cântico na sua lista do gênero “Cantos da vida cotidiana”.

outras genealogias do grande bloco 1–11¹⁵. Antes de o narrador conceder fala a Lamec, tataraneto de Caim (4,17), a descendência cainita é esboçada após a fuga do ancestral para a terra de Nod (4,16). O nome “*Caim*/קַיִן”, que também possui equivalente árabe, significa “ferreiro” (KINDER, 1979, p. 74; McKENZIE, 1984, p. 121; FOULKES, 2011, p. 914) e possui estreita relação com o terceiro filho de Lamec (4,22), cuja acepção também traz o sentido de ferreiro.

O v.17 possui correspondência formal com o v.25 (“Caim conheceu a sua mulher/Adão conheceu a sua mulher”), trazendo a lógica da narrativa/genealógica (WALTKE, 2019, p. 122). No v.18, após a informação do nascimento Henoc,¹⁶ Irad, Maviael e Metusael, tem-se o nascimento de Lamec, o quinto depois de Caim, contraponto ao Henoc da linhagem setita – o “sétimo depois de Adão” (Jd 14). Quebrando a ordem genealógica, no v.19, o narrador apresenta as ações de Lamec, considerado o primeiro bígamo na ordem factual dos eventos narrativos; Lamec “toma” para si duas mulheres: Ada e Zila. A forma verbal קָחָהּ no *wayiqtol* do *hifil*, traduzido por “e tomou” (v.19), tem o sentido de “comportar-se desvergonhosamente, ter audácia” (HOLLADAY, 2010, p. 200). A expressão denota o instinto selvagem e primitivo de Lamec, dando a entender que as mulheres foram forçadas ou violadas. A mesma forma verbal aparece em Nm 16,1 (HOLLADAY, 2010, p. 200), para apresentar a audácia de Coré, Datã e Abiram.

Com os vv.20-22 o narrador relata Lamec e sua prole. “*Ada*אָדָה”, cujo nome pode significar *ornamento* (McKENZIE, 1984, p. 11), foi mãe de Jabel (v.20) e Jubal (v.21); já “*Zila*”זִלָּה, que quer dizer *sombra* (McKENZIE, 1984, p. 783), gerou Tubalcaim e Noema¹⁷ (v.22). Ada foi progenitora dos beduínos e músicos; Zila foi progenitora dos ferreiros. Levando-se em consideração a sugestão de Domingo Zamagna,¹⁸ ela também seria a

¹⁵ WESTERMANN, C., Genesis 1-11, p. 9-13, realizou um estudo metucioso a respeito das genealogias do primeiro bloco e as suas respectivas “fontes”, para a fonte javista o autor estabelece: 4,1-2.17-26; 5,29; 9,18-19; 10,1b.8-30; 11,28-30. Para a fonte sacerdotal Westermann estabelece: 5,1-32; 6,9-10; 9,28-29; 10,1-7.22-23.31-32; 11,10-26-27.31-32.

¹⁶ Assim como exposto na nota 14 a respeito de Metusael/Matusalém, a mesma incidência ocorre com o personagem Henoc, que aparece nas duas linhagens (4,17-18; 5, 18-22). WALTKE de forma bem detalhada, já havia mostrado os inúmeros propósitos das genealogias em Gênesis como um todo, inclusive as repetições de nomes – Gênesis, p. 130-132. Para um outro panorama aprofundado WESTERMANN, C., Genesis 1-11, p. 11-13. Os nomes dos personagens acima foram extraídos da tradução da Bíblia de Jerusalém, 1ª edição de 2002.

¹⁷ ZAMAGNA, D., Gênesis, p. 40, nota a) diz: “...Noema ‘a alegria’, a ‘amada’, poderia ser epônimo de outra ‘profissão’, sobre a qual o texto se cala”; HOLLADAY, W. L., Léxico hebraico e aramaico do Antigo Testamento, p. 340 fortalece o argumento. Para o hebraísta, a forma constructa זַיִלָּה, quer dizer “agradável, aprazível, adorável”, e é forma derivada do nome Noemi.

¹⁸ Bíblia de Jerusalém [Gênesis], p. 40, nota a.

progenitora das prostitutas de ofício (Gn 38,13-16) (STALLMAN, 2011, p. 863-865). Após estas informações, o narrador, que, segundo Westermann (1984, p. 1-14), teria lançado mão de um antigo material poético, concedendo fala ao personagem Lamec.

O sentido do nome Lamec é bem incerto pela maioria dos autores. Todavia, Stallman (2011, p. 863-865) afirma que a raiz *lmq* é atestada no sumério como *lumga*, para referir-se ao deus do céu *Ea* – patrono da música e do canto. Também atestada no acadiano e no árabe, a raiz pode significar uma classe inferior de sacerdote, no primeiro caso, e um jovem forte, no segundo¹⁹. Seja como for, percebe-se que Lamec é uma figura lendária conhecida do Antigo Oriente Próximo.²⁰ Antes que o cântico seja introduzido pelo narrador, ele já deixa entrevisto que Lamec foi o grande inversor da ordem natural estabelecida por YHWH (CASSUTO, 2005, p. 239).

v.23a: E disse Lamec a suas mulheres Ada e Zila

É a terceira menção feita as personagens pelo narrador (vv.19-20). Cassuto advoga que o “poema propriamente dito” começa aqui, e não no primeiro imperativo “ouçam/ *וַיִּשְׁמַעַן*”, como sugerem outros autores (2005, p. 239). Para tanto, Cassuto afirma que “a métrica prova que estas palavras fazem parte do poema” (ROSS, 1988, p. 168). É provável que o oferecimento da canção a Ada e a Zila fosse uma “demonstração de força em benefício das mulheres”, como sugere Ross (1988, p. 168). Se tal sugestão for levada em consideração, é provável que a luta com o “jovem/ *יָלֵד*” tenha sido motivada por alguma questão que envolvesse as mulheres.

v.23b-e: ouçam minha voz mulheres e Lamec, escutem o que eu disser

Os dois primeiros seguimentos da poesia formam o primeiro paralelismo sinonímico com os verbos do campo do sentido, “ouçam/ *וַיִּשְׁמַעַן*” e “escutem/ *הִשְׁמָעוּ*”; e o substantivo constructo “minha voz/ *קוֹלִי*” com a forma verbal “eu disser/ *אֶמְרֶתִּי*”, trazendo um sentido de ênfase ao que será dito. As “mulheres de Lamec/ *נְשֵׁי לָמֶךְ*” formam um segundo paralelismo sinonímico com “Ada e Zila *אָדָּה וְזִילָה*”. Cassuto (2005, p. 239) percebe que a forma como as expressões estão parelhadas compõe um exórdio na compreensão tradicional da retórica bíblica. Essa convenção tem por finalidade convidar o público para que ouça um discurso ou

¹⁹ Como Ninrode, que era conhecido como “deus caçador” na literatura suméria (Gn 10,8-10).

²⁰ Pelo rompimento da estrutura de paridade entre Adão e Eva (Gn 1,27; 2,18) e pela criação da cultura como tentativa de fugir da sentença divina imposta a Caim (Gn 4,11-12).

um poema (CASSUTO, 2005, p. 239). Nesse caso, as mulheres estão sendo convidadas a ouvirem o “grande feito” do marido – uma ação truculenta em forma de canção. Wenham (1987, p. 345) enaltece a beleza artística da poesia de Lamec, por meio da cadência rítmica²¹ das formas verbais na primeira pessoa comum do singular, indicando que a poesia revela o egoísmo de Lamec:

minha voz v.23b

eu disser v.23e

eu matei v.23f

me ferir v.23g

me contundir v.23h

v.23f-h: Pois um homem eu matei por me ferir, e um jovem por me contundir

Nesses seguimentos temos mais dois paralelismos consecutivos: “*um homem/ אִישׁ*” e “*um jovem/ יָלֵד*”, e “*me ferir/ פָּצְעִי*” e “*me contundir/ תִּבְרַתִּי*”. Stallman (2011, p. 863-865) apresenta a probabilidade de se tratar de um personagem só – um jovem guerreiro. Tal dedução não seria improvável, visto que uma forma similar de apresentar as mesmas personagens já havia aparecido no poema (v.23a-23c). Kevan, por sua vez, vai na mesma direção que Stallman, referindo-se ao agressor como um “mancebo” (1963, p. 89); não só isso, o autor defende que a forma verbal תִּבְרַתִּי “tem o sentido de atravessar com uma arma pontiaguda” (1963, p. 89). Tal posição sublinharia o gênero da seção, bem como uma estreita relação de agressor Lamec com o terceiro filho, Tubalcaim – patrono dos fabricantes de ferro. Westermann defende que o episódio não deve ser entendido como dois incidentes distintos, mas dentro de um cenário nômade e que a afirmação poética não passaria de uma “ostentação” (1984, p. 18). Por יָלֵד, Wenham (1987, p. 345) concebe um homem de até quarenta anos cuja força foi diminuída por seu opositor.

v.24a-b: Porque ‘sete vezes’ Caim será vingado, mas Lamec setenta vezes sete

No quinto e último paralelismo do poema, o que se encontra é um paralelismo sintético de amplitude; é nessa lógica que o evangelista usa a expressão, visto que se trata de uma fórmula numérica irrestringível. No âmbito da rima poética estruturada em métrica, após dizer

²¹ As formas verbais אִמְרָתִי, קוּלִי, אִמְרָתִי, תִּבְרַתִּי, אִמְרָתִי, לִפְעֵי, acentuam uma rima com a tônica na vogal i. Na língua portuguesa como se ver na estrutura acima, a cadência rítmica não pode ser apreendida.

e matar, Lamec reivindica um direito ilimitado de proteção, tomando por base a proteção conferida ao seu ancestral Caim. Cabe ressaltar que na lógica da narrativa: “dizer”, é o presente entoado para as mulheres (v.23a-c); e “matar”, é o passado narrado nesse presente (v.23f-h). Com brilhantismo de quem “joga” com os fatos, o narrador faz o narrativo perceber que Lamec soube o que havia sido assegurado a Caim (Gn 4,15); parece que Lamec associa proteção ao ato da culpa – pois a narrativa transmite isso. Caim comete fratricídio e é protegido por um sinal para que ninguém o mate (Gn 4,14-15); Lamec comete um assassinato e faz uma reivindicação – mas a faz a quem? O desfecho de Caim é o recebimento do sinal, a partida para Nod e a edificação de Henoc; o desfecho de Lamec é o arvoreamento de uma proteção diante de suas duas mulheres.

Kinder (1979, p. 73) e Waltke (2019, p. 120) também traçam paralelos de diferença no comportamento dos dois personagens ante à maldade. Westermann (1984, p. 335) percebe uma quebra de estrutura rítmica pelo emprego da conjunção וְ. Segundo ele, se este versículo não estivesse disposto em linhas paralelas, facilmente ele seria identificado como um texto prosaico. Westermann (1984, p. 335) postula que é provável que este versículo tenha sido um acréscimo posterior, com finalidade de ligar o antigo cântico à narrativa de Caim e Abel, uma vez que não há menção a Caim nas linhas superiores.²²

Breve análise de Mt 18,21-22

Mt 18,15-22 é uma perícopa que está dentro do quarto bloco dos discursos no Evangelho de Mateus. A seção dos vv.21-22 é uma narrativa que introduz o único diálogo em todo o trecho (Mt 18,1-35). Antes da cena dialogal entre Pedro e Jesus a respeito da frequência com que se deve perdoar, o evangelista apresenta a questão perdão/disciplina em âmbito comunitário.²³ Os vv.15-17 apresentam uma normativa que visa à relação entre os “ἀδελφοί/irmãos” no seio intraeclesial. O v.14 é a transição para essa nova seção; por isso, percebe-se uma relação entre os pequeninos e o irmão (vv.14-15) (FRANCE, 2007, p. 625). Levando-se em consideração o paralelo (ainda que remoto) que Mt 18,15 possui com Lc 17,3, percebe-se, de forma um pouco implícita, que o versículo serve de prolepse para o que será

²² Embora não seja algo tão seguro de se afirmar, a quebra de estrutura notada por Westermann, introduzida pela conjunção, é um detalhe relevante em se tratando de um texto poético. Para aprofundamento da questão, indicamos os estudos de LIMA, M. L. C., Identificação e caracterização da poesia hebraica bíblica, p. 817-850; HOWARD Jr, D. M., Tendências recentes no estudo de Salmos, p. 323-362.

²³ Se pode dizer que é quase que unânime entre os estudiosos situar a comunidade mateana em dois estágios diferentes: pré 70, Jerusalém; pós 70, Antioquia da Síria – especificamente no começo dos anos 80. Dentre as inúmeras obras que poderíamos citar, bastaria CARTER, W. Evangelho de São Mateus, p. 50-51; CUVILLIER, E., O evangelho segundo Mateus, p. 81-105, esp. 60-63.

afirmado nos vv.21-22 (FRANCE, 2007, p. 625). Acrescenta-se que, o v.3 de Lucas reflete mais os vv.21-22 de Mateus do que o próprio v.15 do Evangelho (aspecto jurídico).

Nos vv.16-17 encontra-se a possibilidade de “recusa” gradativa acompanhada de “insistência” gradativa. Pela presença das testemunhas é compreendida uma prática já existente na *torâ*. O texto de Dt 19,15-21 “é uma seção breve que trata da lei concernente às testemunhas” (BLOMBERG, 2014, p. 61). Embora existam aspectos parecidos entre os dois textos, Dt 19,21 destoa completamente do trato da comunidade mateana, que tem sempre por finalidade uma reparação que não leva em conta a lei da proporção. Barbaglio (1990, p. 280), analisando essa primeira subdivisão do texto de Mateus, detecta três *moções no* discurso em direção ao irmão: a) privada (v.15); b) pública (v.16); c) plenária (vv.17-18). A participação de todos da comunidade na tentativa de restaurar o que está prestes a se perder é imprescindível.

Nos vv.19-20, as palavras de Jesus direcionam-se para as testemunhas. A locução adverbial “περὶ παντὸς πράγματος/*sobre qualquer assunto*”, não pode ser restringida a reuniões de oração, como bem percebe Carson (2011, p. 471); mas trata-se do âmbito normativo da comunidade. A expressão rabínica “דְּהִשְׁתֶּה עַל תְּהֵי גַיְהִי/*ligares na terra*” retoma a sentença de Jesus destinada a Pedro, em Mt 16,19, e ambienta o próprio personagem que entrará em diálogo com Jesus. Segundo Carson (2011, p. 471), essa sentença expressiva do rabinismo visa dois sujeitos no texto: o ofensor e o ofendido; se eles estiverem em acordo de reconciliação aqui na terra, o Pai celestial acordará dos altos céus. Nesse sentido, a mesma expressão aplicada a Pedro tem um aspecto diferente, pois ela denota uma liderança colegial. Entre o cenário normativo que visa ao perdão, e a parábola do perdão não correspondido, está o diálogo entre Jesus e Pedro sobre a intensidade do perdão.

v.21a-d: Então chegando Pedro perguntou-lhe: “Senhor, quantas vezes pecará o meu irmão para que eu o perdoe? Até sete?”

O início da alusão ao texto de Gênesis começa no v.21a-d, pois a expressão “ἐπτάκις/*sete vezes*” corresponde com Gn 4,15 e Mt 18,24a (שֶׁבַע יָמִים). Assim como no v.1, o ensinamento de Jesus é motivado por uma pergunta, só que desta vez a pergunta é feita por um dos discípulos – o apóstolo Pedro. Hagner (1995, p. 537)²⁴ atesta que Pedro, aqui, é o porta voz dos discípulos. A temática do perdão não era estranha a Pedro, pois o judaísmo já tinha delimitações diárias para o perdão (três vezes por dia) (CARSON, 2011, p. 456) e a

²⁴ Faz referência a (15,15; 16,16; 17,4).

oração do Pai Nosso lançava luzes sobre o perdão (Mt 6,12; Lc 11,4). Embora a pergunta fosse em tom pessoal, “ποσάκις;/quantas vezes?”, sua aplicabilidade visava o perdão ao integrante da comunidade. O número proposto por Pedro já apresentara uma amplitude considerável em relação ao perdão, pois a *baraíta yomah* 87b em relação ao perdão diz:

Foi ensinado em uma *baraíta* que o Rabino Yosei bar Yehuda diz: Quando uma pessoa comete uma transgressão pela primeira vez, ela é perdoada; uma segunda vez ela é perdoada; uma terceira vez ela é perdoada; mas a quarta vez, ela não é perdoada, como é declarado: “Assim diz o Senhor: por três transgressões de Israel, mas por quatro, eu não o reverterei” (Amós 2:6). E diz: “Todas essas coisas Deus faz duas ou três vezes com um homem” (Jó 33:29). (SEFARIA, BARAÍTA *YOMAH* 87b)

Pedro não só demonstra uma amplitude e extrapolação da prática do perdão, ele também deixa claro na sua pergunta que perdão e pecado eram realidades diárias na comunidade mateana, que, por certo, estava tentando romper com as fórmulas estereotipadas do judaísmo palestinese (HAGNER, 2018, p. 280-299; CUVILLIER, 2015, p. 88-90).

v.22a-c: Respondeu-lhe Jesus: “não te digo ‘até sete vezes’, mas até setenta vezes sete”

Com a fórmula legal em sentido negativo “οὐ λέγω σοι/não te digo”, o Novo Moisés extrapola a quota diária do perdão. Por mais que Pedro já houvesse ampliado a sua noção de perdão, por meio da escuta do discurso anterior (Mt 18,15-20), Jesus faz uso da fórmula numérica rompendo com a concepção judaica, alargando a compreensão de Pedro, e, principalmente, deixando uma mensagem implícita para a comunidade mateana: a expressão traz a anulação da espiral da violência. Pedro denota o limite, Lamec a impunidade, mas Jesus representa de forma velada o axioma de YHWH proferido a Moisés: “O Senhor, o Senhor, o Deus compassivo e clemente, paciente, misericordioso e fiel...” (Ex 34,6), como retratado em textos do Novo Testamento (GONZAGA, 2016, p. 92-112; GONZAGA; ALMEIDA, 2020, p. 285-312; GONZAGA; BELEM, 2021, p. 127-143). Com perdão ilimitado e sendo perdoado, o discípulo é aquele que dispensa as características de Lamec (orgulho, rancor, violência e impulsividade) e se apega às virtudes de Jesus (amor, mansidão, humildade, equilíbrio, perdão etc.). Pois assim como o perdão de Jesus de Nazaré não possui limites, suas características afetuosas também são inumeráveis.

Conclusão

A expressão numérica (“setenta vezes sete”), localizada nos textos de Gn 4,24 e Mt 18,22, possibilitou o itinerário temático percorrido neste estudo. As traduções e segmentações efetuadas a partir do texto hebraico e do texto grego nos deram condições de compreender

como a lógica dos autores operava em cada cena. Em Gn 4,23-24, notamos que a narrativa genealógica, que começara em Gn 4,17, é “quebrada” de forma elegante pelo narrador, que já havia introduzido o personagem Lamec de dois modos: no v.18, Lamec é apenas mencionado na lógica da genealogia como filho de Matusael e tataraneto de Caim; no v.19, há uma mudança de cenário, o narrador interrompe o primeiro sub-bloco da narrativa genealógica (v.18) para apresentar uma ação de Lamec.

Entre os dois sub-blocos das narrativas genealógicas, o evento ocorrido no v.19 pavimenta duas ações sequenciais que se desenrolarão ao longo de toda a perícopo: a continuidade da linhagem cainita (vv.20-22) e o cântico vindicativo de Lamec, entoado para as suas mulheres (vv.23-24). O narrador não utiliza uma genealogia de padrão fixa e linear; tal fato permite que os personagens sejam descritos não somente em função da geração, mas, sobretudo, das ações. Antes que o cântico fosse entoado, temos uma informação importante sobre o seu compositor: ele é o primeiro bígamo insurgente no relato da criação e o progenitor daqueles que criaram uma cultura não agrícola (Gn 4,12).

Com maestria e lógica narrativa, o narrador apresenta um material poético antigo nos lábios de Lamec – uma poesia que não exalta o Criador, mas somente a criatura (Rm 1,25). O cântico tem uma rima e um paralelismo visível de ser percebido. Os paralelismos são todos de ordem sintética, com exceção do último, e realçam as paridades entre as palavras: Ada e Zila/mulheres de Lamec; ouçam/escutem; um homem/um jovem; sete vezes/setenta vezes sete. Todavia, a grande beleza dessa poesia não se encontra no paralelismo métrico, e sim na rima.

Lamec é “deflagrado” pela rima poética hebraica; seu egoísmo se dá de forma assonante: minha voz; eu disser; eu matei; me ferir; me contundi. A rima revela quem ele é. Ele é um pai que não pensa em seus filhos e um marido que não pensa em suas esposas; todas as suas ações são norteadas por seu ímpeto, por seu desejo e por suas ambições. Em outras palavras, Lamec representa alguém que sempre quer o que não é seu por direito. Ele tomou mulheres que não lhe pertenciam – como mostrou a forma verbal no *Hiffil*, tomou uma vida que não lhe pertencia, e por fim, pretende tomar um direito protetivo que pertencia ao seu ancestral. Não basta ser bígamo, não basta ser vitorioso no combate, não basta infundir uma nova cultura; no final das contas, Lamec nunca estará satisfeito.

A forma rítmica do poema é quebrada por uma conjunção; o “porque” da frase é conclusivo e mostra que Lamec exige diante de suas esposas um direito de proteção que não lhe foi oferecido. Ao contrário do que aconteceu com o seu tataravô, Caim, que recebeu uma

proteção de YHWH. Lamec não está preocupado com perdão e restauração, sua preocupação consiste em ser vingado. O narrador deixa uma ideia implícita com essa frase, porque a frase de Lamec com a qual faz uso da expressão revela o medo da retaliação. Pois a ordem conferida sobre Caim era “porque qualquer um que matar a Caim...”. Logo, deduz-se que a expressão proferida por Lamec é uma “fórmula de garantia” – pois o assassino não quer ser assassinado. Ele não é tão valente assim.

Jesus de Nazaré também faz uso da expressão. No discurso sobre a relação pessoal entre os irmãos da comunidade, o cuidado, e não a vingança, norteia todo o ambiente. Jesus ensina-nos que o perdão requer uma ação mais meticulosa do que pensamos. Não se trata em dar um abraço rápido e um ligeiro aperto de mãos. A primeira tentativa do v.15 ocorre em âmbito privado – ofensor/ofendido. Uma vez que o ofensor não cede o perdão (v.16), a questão vai para a esfera pública – ofensor/ofendido/testemunhas. Se a segunda também não funcionar, como uma última tentativa, a questão passa receber uma intervenção de ordem mais jurídica e pública, pois agora, diante da assembleia estará somente o ofensor. É aqui que a amplidão do conceito de perdão começa a ter forma, pois, diante de três tentativas não exitosas, Pedro já amplia a questão.

Na comunidade mateana, a regra judaica que estipulava a cota para o perdão não é aceita. Por sete já teríamos uma boa definição do que deve ser o perdão: o perdão deve ser algo pleno, completo, total, perfeito e fisionômico – como estava a terra após o sétimo dia. Com a percepção numérica de Pedro a comunidade já encontraria um grande salto quantitativo nas questões tratativas. Porém, Jesus “caminha mais uma milha”.

Diante das expressões dispostas nos lábios de Jesus e Pedro: percebe-se que Pedro, está equivalente a Caim em sentido neutro; Jesus, por sua vez, está equivalente a Lamec em sentido positivo. A expressão numérica (“setenta vezes sete”) encontra outra temática: perdão. Se em Gn 4,24 a expressão servia como uma “fórmula de garantia” contra a retaliação “justificada”. Aqui ela serve para indicar a marca que cada discípulo deve ter. Uma mesma expressão nos lábios de personagens tão diferentes evidencia a nossa postura enquanto cristãos, pois sobre nós não deve ser entoado o cântico da espada, mas, sim, a oração do Pai nosso que diz “perdoa as nossas dívidas, assim como nós perdoamos os nossos devedores...” (Mt 6,12; Lc 11,4).

É no âmbito do perdão que a comunidade deve caminhar, e não da vingança. Se em Lamec a teologia do “vingador de sangue” está patente (Nm 35,9-34), em Jesus está realçada a infinita misericórdia de Deus para com todos os homens. Com Jesus, aprendemos a não

matar alguém por nos ferir ou por nos contundir. A lógica do Novo Moisés é o inverso do individualismo e do rancor lamequiano, ele nos diz: “Ao que te ferir numa face, oferece-lhe também a outra; e ao que te houver tirado a capa, nem a túnica recuses” (Lc 6,29). À resposta iracunda do ancestral de Lamec dada a Deus, “sou eu guardador do meu irmão?” (Gn 4,9), Jesus responde: “...guardava-os em teu nome que me deste; guardei-os e nenhum deles se perdeu” (Jo 17,12). A pergunta se faz ecoar nestes tempos tão violentos e vingativos: “Onde está o teu irmão”? que nossas ações em prol do próximo sejam as melhores respostas.

Referências bibliográficas

- ALAND, B. ALAND, K. *et al* (Eds.). **Novum Testamentum Graece**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- BARBAGLIO, G. O Evangelho de Mateus. In: BARBAGLIO, G; FABRIS, R; MAGGIONI, B. (Orgs.). **Os Evangelhos (I)**. São Paulo: Edições Loyola, 1990, p. 33-295.
- BARRERA, J. T. **A Bíblia judaica e a Bíblia cristã: introdução à história da Bíblia**. Rio de Janeiro: Vozes, 1996.
- BEALE, G. K. **Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento: exegese e interpretação**. São Paulo: Vida Nova, 2013.
- BÍBLIA de Jerusalém**. Nova ed. ver. a ampl. 2. impr. São Paulo: Paulus, 2003.
- BORING, M. G. **Introdução ao Novo Testamento: História, literatura e teologia (Vol II)**. São Paulo: Academia Cristã/Paulus, 2016.
- BLOMBERG, C. L. Mateus. In: BEALE, G. K.; CARSON, D. A. (Orgs.). **Comentário do uso do Antigo no Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2014, p. 1-138.
- BROWN, R. E. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 2012 [2ª ed].
- CARSON, D. A. **O comentário de Mateus**. São Paulo: Shedd, 2011
- CARTER, W. **O Evangelho de São Mateus: comentário sociopolítico e religioso a partir das margens**. São Paulo: Paulus, 2002.
- CASSUTO, U. **A Commentary on the Book of Genesis: From Adam to Noah – Genesis I-VI 8 [Part I]**. Illinois: Skokie, 2005.
- CUVILLIER, E. O Evangelho segundo Mateus. In: MARGUERAT, D. (Org.). **Novo Testamento: história, escritura e teologia**. São Paulo: Edições Loyola, 2015 [3ª ed.] p. 81-106.
- ELLIGER, K. RUDOLPH, W. (Eds.). **Bíblia hebraica Stuttgartensia**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- EVANS, C. A. O uso do Antigo no Novo Testamento. In: MCKNIGHT, S; OSBORNE, R. G. (Orgs.). **Faces do Novo Testamento: Um exame das pesquisas mais recentes**. Rio de Janeiro: CPAD, 2018. p.141-160.

- FOUKES, F. *qayin I*. In: VANGEMEREN, W, A. (Org). **Novo Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento [Vol. IV]**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 1123-1249.
- FRANCE, R. T. **The Gospel of Matthew**. Michigan: Eerdmans, 2007.
- GONZAGA, W. **Compêndio do Cânon Bíblico**. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos. Rio de Janeiro, EdiPUC-Rio; Petrópolis: Vozes, 2019.
- GONZAGA, W. Um Cristo compassivo e misericordioso (Lc 15,11-32). In: FERNANDES, L.A. (org.). *Traços da Misericórdia de Deus segundo Lucas*. Santo André: Academia Cristã; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2016, p. 92-112.
- GONZAGA, W.; ALMEIDA FILHO, V. S. Misericórdia: uma expressão do amor entranhado de Deus. Uma leitura linguística e teológica de Lc 7,11-17. *Pesquisas em Teologia*, Rio de Janeiro, v.3, n.6, p. 285-312, jul./dez. 2020. Doi: <https://doi.org/10.46859/PUCRio.Acad.PqTeo.2595-9409.2020v3n6p285>
- GONZAGA, W.; BELEM, D. F. A Vida segundo o Cristo compassivo e misericordioso. *Estudos Bíblicos*, 37(143), 2021, p. 127-143. Doi: <https://doi.org/10.54260/eb.v37i143.13>
- GONZAGA, W; RAMOS. D; CARVALHO, Y. O uso de citações, alusões e ecos do Antigo Testamento na epístola de Paulo aos Romanos. *Revista Kerygma*, v. 15, n. 2, p. 9-31, jun/dez. 2020. Doi: <http://dx.doi.org/10.19141/1809-254.kerygma>.
- HAGNER, D. A. **Matthew 14-28** [33b]. Michigan: Zondervan, 1995.
- HAGNER, D. A.; Mateus: judaísmo cristão ou cristianismo judaico? In: MCKNIGHT, S. OSBORNE, R. G. (Orgs.). **Faces do Novo Testamento**: um exame das pesquisas mais recentes. Rio de Janeiro: CPAD, 2018. p. 280-299.
- HAYS, R. B. **Echoes of scripture in the letters of Paul**. Connecticut: Yale University Press, 1989.
- HOLLADAY, W. L. **Léxico hebraico e aramaico do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2010.
- HOWARD Jr, D. M. Tendências recentes nos estudos dos Salmos. In: BAKER, W. M; ARNOLD, B. T. (Orgs.). **Faces do Antigo Testamento**: um exame das pesquisas mais recentes. Rio de Janeiro: CPAD, 2017, p. 323-362.
- KEVAN, E. F. Gênesis. In: DAVIDSON, F; ALAN, M. STIBBS; KEVA, E. F. (Orgs.). **O Novo comentário da Bíblia**. São Paulo: Vida Nova, 1963, p. 81-118.
- KINDER, D. **Gênesis**: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1979.
- LIMA, M. L. C. Identificação e caracterização da poesia hebraica bíblica. *Teocomunicação*, v. 34, n. 146, p. 817-850, dez. 2004.
- LIMA, M. L. C. **Exegese bíblica**: teoria e prática. São Paulo: Paulinas, 2014.
- MCKENZIE, J. L. **Dicionário bíblico**. São Paulo: Paulus, 1984.
- NIHAN, CH. RÖMER, TH. O debate atual sobre a formação do Pentateuco. In: RÖMER, T.H.; MACHI, J-D.; NIHAN, CH. (Orgs.). **Antigo Testamento**: história, escritura e teologia. São Paulo: Edições Loyola, 2015 [2ª ed.] p. 108-143.

- MARGUERAT, D. O problema sinótico. In: MARGUERAT, D. (Org.). **Novo Testamento: história, escritura e teologia**. São Paulo: Edições Loyola, 2015 [3ª ed.], p. 15-44.
- MURPHY, R. E. CLIFFORD, R. J. Gênesis. In: BROWN, R. E. FITZMYER, J. A. MURPHY, R. E. (Orgs.). **Novo comentário bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento**. São Paulo: Paulus, 2018. p. 59-128.
- RAHLS, A. HANHART, R. (Eds). **Septuaginta**. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahls: Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.
- ROGERS, J. S. Lameque. In: FREEDMAN, D, N. (Org.). **Dicionário da Bíblia Eerdmans: exegético, expositivo, abrangente, histórico e atualizado**. São Paulo: Hagnos, 2021, p. 875-878.
- ROSS, A. P. **Creation and Blessing: A Guide to the Study Exposition of the Book of Genesis**. Michigan: Baker Book House, 1988.
- STALLMAN, R. C. Lameque. In: VANGEMEREN, W, A. (Org). **Novo Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento [Vol. III]**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 863-865.
- SEFARIA. **Baraíta Yomah 87b**. Disponível em: <https://www.sefaria.org> texts. Acesso em 15 Jul. 2024.
- SILVA, C. M. D. **Metodologia de exegese bíblica: versão 2.0**. São Paulo: Paulinas, 2022 [4ª ed.].
- UEHLINGER, CH. Gênesis 1-11. In: RÖMER, TH; MACHI, J-D; NIHAN, CH. (Orgs.). **Antigo Testamento: História, escritura e teologia**. São Paulo: Edições Loyola, 2015 [2ª ed.], p. 144-165.
- VIVIANO, B. T. O Evangelho segundo Mateus. In: BROWN, R. E; FITZMYER, J. A; MURPHY, R. E. (Orgs.). **Novo comentário bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos**. São Paulo: Paulus, 2018. p. 131-216.
- VON RAD, G. **Genesis: A commentary**. Pennsylvania: Westminster Press, 1972.
- WALTKE, B. K. **Gênesis**. São Paulo: Cultura Cristã, 2019.
- WEGNER, U. **Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia**. Rio Grande do Sul: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2002.
- WENHAM, G. J. **Genesis 1-15**. Word Biblical Commentary [I]. Texas: Word Books, 1987.
- WESTERMANN, C. **Genesis 1-11: A Commentary**. Minnesota: Augsburg Publishing House, 1984.

O ARTIGO 4^o DA DECLARAÇÃO *NOSTRA AETATE* EM DIÁLOGO COM O LIVRO *LE JUDAÏSME* DE DOMINIQUE DE LA MAISONNEUVE

Saul KIRSCHBAUM, Doutor em Letras pela FFLCH/USP, PPG Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaicas; Pós-doutor pela UNICAMP; professor do Centro Cristão de Estudos Judaicos; pesquisador do LABÔ – Laboratório de Política, Comportamento e Mídia da Fundação São Paulo.*

Maria Lúcia GUILHERME, Mestre em Letras pelo Programa de Letras Estrangeiras e Tradução da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo; pesquisadora do LABÔ – Laboratório de Política, Comportamento e Mídia da Fundação São Paulo.**

Resumo

O primeiro texto apresentado neste artigo é a declaração *Nostra Aetate*, artigo 4^o, discurso da Igreja Católica publicado nos documentos finais do Concílio Vaticano II em 1965. Ele aborda as relações entre cristãos e judeus e é entendido como revolucionário, pois propõe uma aproximação através do diálogo entre as duas tradições. Tal discurso se contrapõe radicalmente ao de todas as declarações conciliares dos dezesseis séculos anteriores que legalizavam a catequese antijudaica da Igreja. O segundo texto, o livro *Le Judaïsme*, é de autoria da francesa Dominique de La Maisonneuve, religiosa da Congregação Notre Dame de Sion, publicado em 1978. Ele é entendido, nesta análise, como uma resposta à proposta de diálogo feita pela *Nostra Aetate*. Tendo como pressupostos teóricos linguísticos os pensamentos do filósofo da linguagem Mikhail Bakhtin envolvendo discursos, temos como objetivo, por meio deste artigo, estabelecer uma relação entre estes dois textos.

Palavras chaves: *Nostra Aetate*. *Le Judaïsme*. Concílio Vaticano II. Antijudaísmo. Dominique de La Maisonneuve.

Abstract

The first text presented in this article is the declaration *Nostra Aetate*, article 4, a speech by the Catholic Church published in the final documents of the Second Vatican Council in 1965. It addresses relations between Christians and Jews and is understood as revolutionary, as it proposes an approximation through dialogue between the two traditions. Such discourse is radically opposed to that of all the conciliar declarations of the previous sixteen centuries that legalized the Church's anti-Jewish catechesis. The second text, the book *Le Judaïsme*, was written by the Frenchwoman Dominique de La Maisonneuve, a religious from the Congregation Notre Dame de Sion, published in 1978. It is understood, in this analysis, as a response to the dialogue proposal made by *Nostra Aetate*. Having as linguistic theoretical assumptions the thoughts of language philosopher Mikhail Bakhtin involving speeches, we aim, through this article, to establish a relationship between these two texts.

* E-mail: saul.kirschbaum@gmail.com

** E-mail: marchi.malucia@gmail.com

Keywords: *Nostra Aetate*. *Le Judaïsme*. Second Vatican Council. Anti-Judaism. Dominique de La Maisonneuve.

Introdução

A declaração *Nostra Aetate* é um dos documentos resultantes do Concílio¹ Vaticano II, reunião da Igreja Católica, que aborda a relação desta Igreja com as religiões não cristãs. Os parágrafos que se referem às relações da Igreja com o judaísmo, que nomeamos como artigo 4º, sugerem a aproximação entre cristãos e judeus através de diálogo para alcançar um mútuo conhecimento. Esta alteração nas relações aponta para uma mudança da catequese antijudaica dentro da Igreja, depois de milênios, o que justifica sua presença neste artigo.

O outro texto, o livro *Le Judaïsme*, é um texto de Dominique de La Maisonneuve, autora francesa e religiosa pertencente à Congregação Notre Dame de Sion. Maisonneuve ingressou para a Congregação em 1951, onde se envolveu ativamente no ensino de línguas junto às atividades do ramo feminino da Congregação na cidade de Paris. Após o Concílio Vaticano II e a publicação da *Nostra Aetate*, a autora foi enviada pela Congregação para Jerusalém para aprender com os judeus “quem eles eram” (2019, p. 12) como ela aponta em seu livro. Como resultado de seu aprendizado, nasceu o livro *Le Judaïsme*, onde a autora via a possibilidade de “uma iniciação proposta aos cristãos tendo como finalidade ajudá-los a aprofundar sua vida de fé” (2019, p. 9).

Nosso objetivo neste artigo é identificar se o livro *Le Judaïsme* pode ser entendido como um discurso que responde à proposta de diálogo para aproximação entre cristãos e judeus feita pela *Nostra Aetate*. A ideia deste discurso enquanto ato responsivo, que sustenta nossa análise, provém de estudos sobre os pensamentos linguísticos de Mikhail Bakhtin, filósofo da linguagem, e de seu círculo de estudos². Trabalharemos os estudos apresentados nos livros: *Para uma Filosofia do Ato Responsável* (1986; 2017) e *Gêneros do discurso* (2016).

Na primeira seção, os pressupostos teóricos sobre o aspecto discursivo da comunicação segundo Mikhail Bakhtin, que nortearão nossa análise, serão apresentados para

¹ Concílio: Assembleia de prelados católicos onde se tratam assuntos dogmáticos, doutrinários ou disciplinares; conselho, assembleia, reunião.

² O chamado “Círculo de Bakhtin” foi um grupo de intelectuais multidisciplinares que se dedicou a pensar nas formas de estudar linguagem, literatura e arte. São vastas as suas contribuições em diversas áreas, tais como: a sociolinguística e análise do discurso. Fonte: <https://petletras.paginas.ufsc.br/atividades-encerradas/grupos-de-estudos/grupo-de-estudos-o-circulo-de-bakhtin/> acesso em 13/03/2024.

posteriormente serem aplicados na quarta seção onde serão registrados os resultados. Na segunda seção, apresentaremos a declaração *Nostra Aetate* a partir dos estudos de pesquisa desenvolvidos pelo Grupo de Pesquisa *Relações entre Judaísmo e Cristianismo – Desencontros e Aproximações* do Centro Cristão de Estudos Judaicos (CCDEJ), à época coordenado por Saul Kirschbaum. O Livro *Le Judaïsme* e Dominique de La Maisonneuve serão apresentados na terceira seção a partir de resultados de pesquisa desenvolvida por Maria Lúcia Guilherme para dissertação de mestrado defendida junto à Universidade de São Paulo (USP) em 2023, de título *O livro Le Judaïsme em relação dialógica com a declaração Nostra Aetate: uma resposta à proposta de aproximação entre cristãos e judeus*, que se encontra relacionada nas referências.

Mikhail Bakhtin: o discurso na comunicação

Mikhail Bakhtin, filósofo da linguagem russo, viveu entre 1895 e 1975. Em torno da década de 1919 a 1929, Bakhtin se reunia com intelectuais de diferentes áreas do conhecimento, dentre os quais destacamos Valentin Volóchinov e Pável Medviédev, e no centro das discussões estava a comunicação humana.

Este era um tema que permeava as discussões dos linguistas no final do século XIX e início do século XX dentro da corrente estruturalista na qual Ferdinand Saussure se destaca. O *Círculo de Bakhtin*, no entanto, propõe o estudo de uma comunicação discursiva ativa, dados que observamos no registro abaixo:

O autor expõe a análise linguística do século XIX como a que dá enfoque para a língua enquanto formação de pensamento, independente da comunicação que esta estabelece. Ele afirma que não era estabelecida uma relação entre o falante e “outros participantes da comunicação discursiva” (2016, p. 23). O ouvinte, quando considerado, era apenas no papel passivo em relação ao pensamento enunciado e ao enunciador. Termos como “ouvinte/entendedor” ou ainda “falante/ouvinte” são lembrados por Bakhtin como parte de análises deturpadoras de um processo de comunicação discursiva que deveria ser entendido de forma ativa. (GUILHERME, 2023, p. 76-77)

A inovação que o círculo de estudos de Mikhail Bakhtin trouxe para tais discussões foi sobre a construção do “eu” e do “outro” sendo arquitetada através de interações discursivas pautadas nas palavras, na língua. Segundo Bakhtin, as palavras do “um” constroem o “outro” e assim sucessivamente, através de uma rede de enunciados que são elaborados ativamente.

A língua é viva e administrada por um sujeito agente que, assim como mantém a sua individualidade enquanto ser único, transporta ideologias marcadas por seu contexto histórico

e social. Estes enunciados que compõem os discursos dialogam entre si e formam uma rede de interdiscursos. Eles são entendidos, pelo Círculo de Bakhtin, como atos concretos que assumem a posição ora de ato responsável, ora de ato responsivo. Estas ideias foram desenvolvidas em obras como *Para uma Filosofia do Ato Responsável* e *Gêneros do discurso*, de Mikhail Bakhtin, e exploradas por Marília Amorim em *Para uma filosofia do ato: “válido e inserido no contexto”*, capítulo do livro *Bakhtin Dialogismo e Polifonia* organizado por Beth Brait. Segundo Amorim:

E o que é um ato segundo Bakhtin? [...] O ato é responsável e assinado: o sujeito que pensa um pensamento assume que assim pensa face ao *outro*, o que quer dizer que ele *responde* por isso. [...] O sujeito se responsabiliza inteiramente pelo pensamento. [...] o que vejo e o que penso são de minha responsabilidade. Ninguém mais pode pensar aquilo que penso. Ninguém mais pode prestar contas da minha posição e realizá-la, por isso não existe nenhum alibi para que eu não pense e não assumo o que penso. (AMORIM, 2009, p. 22-24)

Em seu livro *Gêneros do Discurso*, Bakhtin localiza os gêneros em meio a suas funções ativas. Aponta os gêneros primários e secundários:

Em cada época da evolução da linguagem literária, o tom é dado por determinados gêneros do discurso, e não só gêneros secundários (literários, publicísticos, científicos) mas também primários (determinados tipos de diálogo oral – de salão, íntimo, de círculo social, familiar-cotidiano, sociopolítico, filosófico etc.) (BAKHTIN, 2016, p. 20)

Ele destaca o diálogo existente entre os textos e a função do sujeito do discurso nestas relações, expondo a marca de individualidade do autor.

Em busca pela identificação da responsabilidade e responsividade dos discursos da declaração *Nostra Aetate* e do livro *Le Judaïsme*, enquanto atos concretos, é que nosso artigo se desenvolve.

Declaração *Nostra Aetate*

O Concílio Vaticano II, vigésimo primeiro Concílio Ecumênico da Igreja Católica, foi convocado em 25 de dezembro de 1961 pelo Papa João XXIII; os trabalhos estenderam-se de 11 de outubro de 1962 a 8 de dezembro de 1965, tendo sido encerrados pelo Papa Paulo VI, sucessor de João XXIII, que falecera em 3 de junho de 1963.

Entre outras deliberações, o Concílio aprovou a chamada Declaração *Nostra Aetate*³, que tratava de rever as relações da Igreja Católica com as outras religiões. Em particular, no que aqui nos interessa, com o povo judeu. Como observam Passelecq e Suchecky (1998, p. 179, nº 10), a redação do texto foi objeto de “polêmicas e manobras”. Uma das maiores polêmicas teria sido o problema do reconhecimento do Estado de Israel pelo Vaticano e a resistência dos bispos católicos dos países árabes.

A necessidade de reposicionar as atitudes da Igreja face aos judeus já vinha sendo objeto de reflexões, motivadas pela preocupante ascensão do nazismo ao poder na Alemanha a partir de 1933. O Papa Pio XI, que ocupou o cargo de 1929 até sua morte em 1939, teria encomendado a redação de uma encíclica, que levaria o título de *Humani Generis Unitas*; infelizmente, esta encíclica não chegou a ser objeto de consideração em vista da morte do pontífice, e não foi adotada por seu sucessor, Pio XII.

A encíclica projetada fazia reiteradas referências à “questão judaica” ou às relações da Igreja Católica com o judaísmo, que demandava uma revisão de parte da Igreja; o parágrafo 133, por exemplo, teria a seguinte redação:

E, no entanto, essa campanha injusta, impiedosa, contra os judeus sob a capa cristã tem, pelo menos, a vantagem, se é que podemos nos exprimir assim, em relação à batalha da raça, a saber: lembra a verdadeira natureza, a base autêntica da separação social entre os judeus e o resto da humanidade. Tal base tem um caráter diretamente religioso; assim, a pretensa questão judaica, em sua essência, não é uma questão de raça, nação, nacionalidade territorial ou cidadania, mas trata-se de uma questão de religião e, após a vinda do Cristo, uma questão de cristianismo. (Passelecq, Suchecky, 1997, p. 355)

Frustrada a tentativa de Pio XI, o tema perdeu relevância, somente readquirindo foco quando da realização do Concílio Vaticano II, ou seja, após a ocorrência da maior tragédia que se abateu sobre o povo judeu, a *Shoah*, que exterminou seis milhões de indivíduos dessa etnia.

A autocrítica da postura da Igreja face aos judeus acabou sendo incluída na pauta do Concílio graças, em boa parte, aos esforços de Jules Isaac. Isaac (1877-1963), historiador judeu-francês, educador destacado, perdeu esposa e filha na catástrofe nazista; salvo fortuitamente de também ser assassinado, passou, a partir do final da guerra, a dedicar-se à

³ https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_po.html

aproximação entre cristãos e judeus, sendo um dos fundadores, em 1948, da Associação inter-religiosa “Amitié Judéo-Chrétienne de France” (Amizade Judaico-Cristã da França).

Já durante a guerra Isaac escrevera *Jésus et Israël*, sua obra de maior destaque, na qual denunciava a longa história de “ensino do desprezo” praticado pela Igreja e promovia uma ampla desconstrução das acusações que a Igreja sustentava contra os judeus - em especial a de deicídio – bem como enfatizava o fato de Jesus ser judeu. O livro foi publicado em 1948; não obstante, as ideias que vinha defendendo tornaram Isaac um dos protagonistas da *Conferência de Seelisberg*, em 1947, evento no qual cerca de 65 pessoas, judeus e cristãos de várias denominações, reuniram-se para uma ampla discussão sobre o antissemitismo e como combatê-lo, tendo como objetivo último o estabelecimento de uma nova base para o diálogo entre judeus e cristãos; do evento resultou a aprovação de um documento composto por dez pontos.

Na sequência, Jules Isaac obteve a oportunidade de apresentar a João XXIII o documento aprovado em Seelisberg, Suíça. O Papa encaminhou o documento para o Cardeal Augustin Bea, encarregando-o de preparar o material para apreciação no Concílio.

A contribuição da *Nostra Aetate* para a melhoria das relações entre judeus e católicos é absolutamente inegável. Entre outros avanços, provocou mudanças na catequese cristã e motivou a fundação de instituições que promovem a reconciliação entre os dois grupos. E deu frutos. A esse respeito, Maria Campos assinala que:

Após a necessária série de negações encontradas no texto de *Nostra Aetate*, os judeus, como povo, *não* são culpados pela morte de Cristo *nem* devem ser apresentados no ensino cristão como amaldiçoados etc. - inicia-se, também sob o legado de Isaac, com Ellul e outros exegetas, a era das afirmações de uma nova teologia cristã sobre os judeus e sobre as relações entre estes e cristãos. (CAMPOS, 2007, p. 379)

Entretanto, é preciso ter presente que a *Nostra Aetate* é uma “Declaração”, gênero de documento endereçado para fora da Igreja e que se caracteriza por seu caráter não vinculante; ou seja, o clero e os fiéis não ficam obrigados a seguir suas estipulações. Esta característica talvez explique, em parte, sua não difusão massiva e seu relativo desconhecimento por parte do povo católico.

A Declaração legitima a aproximação com os judeus no “patrimônio espiritual comum aos cristãos e aos judeus”, e propõe como ferramentas os estudos bíblicos e teológicos:

Sendo assim tão grande o patrimônio espiritual comum aos cristãos e aos judeus, este sagrado Concílio quer fomentar e recomendar entre eles o mútuo conhecimento e estima, os quais se alcançarão sobretudo por meio dos

estudos bíblicos e teológicos e com os diálogos fraternos. (N.A., art. 4º, 1965)

A importância da *Nostra Aetate* para a melhoria das relações entre cristãos e judeus pode ser avaliada pelas inúmeras reflexões a que deu origem. Entre estas, relacionamos algumas, para exemplificar e para servirem de estímulo para pesquisas posteriores por parte do leitor interessado:

- “Orientações e sugestões para a aplicação da declaração conciliar *Nostra Aetate*”, elaboradas pela Comissão para as Relações Religiosas com o Judaísmo em 01 de dezembro de 1974;
- “Memória e reconciliação: a Igreja e as culpas do passado” – publicado pela Comissão Teológica Internacional em 2000;
- “Dabru Emet – A Jewish Statement on Christians and Christianity” – publicado em 10 de setembro de 2000 como anúncio de página inteira no *New York Times*;
- “Discurso do Papa João Paulo II ao Rabino-chefe de Roma” em 13 de fevereiro de 2003;
- “Os Doze pontos de Berlim – construindo a nova relação entre judeus e cristãos” – publicação do Conselho Internacional de Cristãos e suas organizações-membro, de julho de 2009;
- “*Nostra Aetate* após 50 anos: história, e não só memória, do Vaticano II” – escrito por Massimo Faggioli em 30 de outubro de 2015 e publicado em tradução na revista IHU on-line em 03 de novembro de 2015;
- “Passos do diálogo católico-judaico em documentos católicos desde a *Nostra Aetate*”, de Maria Teresa de Freitas Cardoso, publicado na revista *Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral*, vol. 9, num. 2, maio-agosto de 2017;
- “Is Dabru Emet the Jewish *Nostra Aetate*? Sic et Non” – artigo do rabino David Fox Sandmel em 23 de junho de 2021 em www.american-religion.org.

Dominique de La Maisonneuve e o livro *Le Judaïsme*

Dominique de La Maisonneuve nasceu em 1929, em Alençon, vila localizada na região da Normandia, França. Estudou na Escola Notre Dame de Sion em Paris. Em 1951 entrou na Congregação Notre Dame de Sion. Formou-se em Teologia (Instituto Católico de Paris 1960), em Letras Modernas-Inglês/Alemão (Paris 1962) e bacharelou-se em Língua Hebraica e Pensamento Judaico pela Universidade Hebraica de Jerusalém em 1977. Atuou

como professora de francês e latim nas escolas da Congregação em Marseille, Paris e Grenoble.

Foi após a publicação de *Nostra Aetate* que *Soeur* Dominique, como é conhecida em sua comunidade, passou a se aproximar do estudo sobre os judeus e sua relação com a Igreja Católica como ela expôs em entrevista em 28 de julho de 2022:

Ela nos contou que, após a publicação da *Nostra Aetate*, o cardeal Augustin Bea convocou as Irmãs da Congregação Notre Dame de Sion para implementarem a *Nostra Aetate*: “Ele veio a Roma até nós e disse: Irmãs de Sion, agora cabe a vocês implementar a *Nostra Aetate*; porque na Igreja foi a primeira vez, a primeira vez que um concílio tratou de forma favorável os judeus, a primeira vez! Então foi uma revolução e uma revolução não acontece, não é necessariamente transmitida de maneira fácil”. (GUILHERME, 2023, p. 71)

Como vimos nas seções anteriores, a *Nostra Aetate* recomenda aos cristãos que haja uma aproximação com os judeus através de estudos e diálogos fraternos. Esta sugestão chegou ao ramo feminino da Congregação Notre Dame de Sion, conforme narrativa já exposta de Maisonneuve, quando houve uma convocação do cardeal Augustin Bea para que as irmãs se responsabilizassem pela implementação desta aproximação.

Ao retornar a Paris, no final da década de setenta, Maisonneuve deu continuidade ao trabalho no magistério que fazia antes de sua partida, mas integrou os conhecimentos adquiridos em seus estudos sobre a língua hebraica e cultura judaica em Israel, superando os obstáculos que surgiram, como apontam suas palavras:

Fui professora no Instituto Católico de Paris[;] não é longe de onde moramos, é ali na rue d'Assas. Eu ensinei hebraico, judaísmo e a tradição rabínica gradualmente porque estes temas não passavam facilmente entre os cristãos [oh lá, lá!] foi preciso muita diplomacia e tato e assim ensinei durante 20 anos na Catho e depois do Instituto Católico. (GUILHERME, 2023, p.75)

Neste mesmo período, *Soeur* Dominique começou a escrita e publicação de seus livros envolvendo temáticas judaicas: *Paraboles rabbiniques* (1984), *L'hébreu biblique par les textes I* (1988), *Prières juives* (1989), *L'hébreu biblique par les textes II* (1991), *Les fêtes juives* (1993), *Le judaïsme, la vie du peuple de Jésus* (1984, 1990, 1999), *Hébreu biblique, Méthode élémentaire* (1977), *Le judaïsme* (1998, 2007, 2017) traduzido em português: *Judaísmo simplesmente* (2019), *La Tora vient des cieux, Introduction au sens du langage biblique* (2010), *Histoire du SIDIC, Service Information-Documentation juifs et Chrétiens* (2018). Paralelamente ela foi membro e, posteriormente, presidente do SIDIC (Serviço de

Informação e Documentação Judaica/Cristã) de 1977 a 2016. Em 2012, obteve o prêmio AJCF Amitié Judéo-Chrétienne de France.

Dentre seus livros, destacamos *Le Judaïsme*, sobre o qual segue exposição por encontrarmos presente, no discurso de Maisonneuve, o registro do assumir a responsabilidade invocada pelo Cardeal Bea frente à proposta de diálogo da *Nostra Aetate*. Tal livro foi traduzido para o português, em 2019, com o nome *Judaísmo simplesmente*.

Ele é formado de uma introdução, oito capítulos e uma conclusão. A primeira edição data de 1998 e foi atualizada em 2007 com o acréscimo do capítulo 7 sobre “o povo judeu hoje”.

No livro, é possível observar a presença de outros textos em diálogo com o texto de Maisonneuve, como é o caso - em particular - da *Nostra Aetate*, artigo 4, conforme registro abaixo:

Registramos o cotejo de outros textos, dentro do livro em análise, como a citação da escrita do historiador Jules Isaac, o texto da *Nostra Aetate* e o Discurso de João Paulo II na sinagoga de Roma em 1986, fato que abre um diálogo entre *Le Judaïsme* e estes textos. A menção destes discursos é intermediada pela informação de que esta é a razão de sua obra: “depois de dois mil anos de ‘ensino de desprezo’, ir rumo ao reconhecimento de ‘nossos irmãos mais velhos na fé’” [2019, p. 14]. (GUILHERME, 2023, p. 80)

Chamando a atenção para o fato de que a autora é uma religiosa cristã, dado relevante sobre a narrativa em análise, apresentamos um breve panorama sobre os temas abordados no livro.

Maisonneuve inicia apresentando a formação do povo judeu dentro de uma perspectiva bíblica. Ela situa historicamente o movimento de deslocamento deste povo dentro do espaço geográfico do Oriente Médio, à época, impulsionado pelos contextos sociais, políticos e econômicos. Todo o percurso encontra-se apoiado em pesquisa histórica, que a autora registra nas referências, sendo cotejado por textos bíblicos, como é o caso da citação do livro dos Salmos e de Ezequiel (MAISONNEUVE, 2019, p. 22).

Ao narrar as invasões sofridas por Israel até a ocupação romana, Maisonneuve retrata como estes acontecimentos influíram na organização do povo judeu diaspórico, uma vez que os Templos foram destruídos afetando a vida comunitária que acontecia em seu entorno. Este cenário foi construído a partir de informações que a autora selecionou nos Evangelhos, como ela mesma comenta: “O Novo Testamento nos mostra o povo judeu subindo ao Templo, entrando na sinagoga e se deslocando de província em província.” (2019, p. 26).

Maisonneuve esclarece ao leitor a formação de diferentes grupos judaicos. Apresenta os saduceus, fariseus, essênios e zelotes entre os grupos judaicos do primeiro século, chegando assim ao âmago da narrativa que é apresentar Jesus como judeu através da aproximação de tópicos identitários obtidos a partir de sua leitura e interpretação dos textos bíblicos. A identidade judaica de Jesus é registrada a partir de aproximações feitas com questões como por exemplo a crença ou não na ressurreição dentre outras, seleção feita por Guilherme M.L. em sua dissertação:

[...] o Novo Testamento deixa pressentir que Jesus é próximo dos fariseus: quer se trate da proclamação da ressurreição [Mt 22,23]. De sua fidelidade à observância: Eu não vim abolir [...] [Mt 5,17]. “É isso que seria preciso fazer, sem negligenciar aquilo” [Mt 23,23], de sua assiduidade ao Templo [Lc 2,42]. Ou do seu cuidado ao ensinar as multidões [Mc 6,34]. [MAISONNEUVE, 2019,p. 29]. (GUILHERME, 2023, p. 82)

A importância da observação entre os costumes de Jesus e da comunidade judaica de sua época havia sido explorada no livro *Jesus e Israel* pelo historiador francês Jules Isaac: “Jesus, o Jesus dos Evangelhos, Filho único e Encarnação de Deus para os cristãos, foi na sua vida humana um judeu, um simples artesão judeu. Este é um fato que nenhum cristão tem o direito de ignorar” (ISAAC, 1986, p. 11).

A autora avança em sua narrativa histórica, levantando hipóteses para as divergências entre grupos distintos no primeiro século, sobre a messianidade de Jesus dentro de um panorâmico contexto econômico, político e social. Ela destaca a disputa entre os judeus e os novos cristãos pelo título de “filho eleito” por um mesmo Pai. Ainda focalizando os primeiros séculos, *Soeur* Dominique apresenta a formação da catequese antijudaica elaborada por padres da Igreja que marcaram o rompimento entre cristãos e judeus e formaram a imagem do judeu deicida que invadiria séculos impregnando a memória da comunidade cristã. Tal caminho de afastamento se deu por séculos, agravando-se através de decisões conciliares, e só houve uma proposta de reversão a partir da publicação da declaração *Nostra Aetate*, artigo 4º, documento conciliar publicado como resultado ao Concílio Vaticano II, em 1965, documento abordado por Maisonneuve no capítulo VIII de seu livro.

A partir do retrato que Dominique de La Maisonneuve faz da história judaica para o leitor cristão é possível concluir que, segundo análise estruturada em conceitos sobre gêneros do discurso do filósofo da linguagem Mikhail Bakhtin, o livro *Le Judaïsme* atinge o objetivo de colocar elementos da tradição judaica diante da tradição cristã. A linguagem informal adotada pela autora traz para o leitor elementos densos que servem para alimentar um

aprofundamento caso este se sinta impulsionado. Ao promover o diálogo entre textos bíblicos e históricos ela permite que ouçamos diferentes vozes, além de sua própria, além de abrir perspectivas para que ações responsivas ocorram encaixando-se assim no conceito de gêneros de discurso secundário que, segundo Bakhtin (2016, p. 23), são complexos: “Na maioria dos casos, os gêneros da complexa comunicação cultural foram concebidos precisamente para essa compreensão ativamente responsiva de efeito retardado” e possibilitam ações responsivas dentro de uma infindável cadeia discursiva.

Conclusões

Dentro da corrente de discursos do qual faz parte a declaração *Nostra Aetate*, percebemos o livro *Le Judaïsme* de Dominique De La Maisonneuve como um ato responsivo à proposta de diálogo que consta no texto da Igreja Católica.

Entendemos que os atos se encadeiam. O *ato responsável*, que para Bakhtin é o resultado da ação do sujeito agente quando este se pronuncia, suscita respostas, *atos responsivos*; esses atos responsivos, por sua vez, se constituem em novos atos responsáveis, provocando o surgimento de novos atos responsivos e assim sucessivamente.

É possível observar que o registro das reflexões de Jules Isaac, em seu livro *Jesus e Israel*, constituem um ato responsável que gerou, enquanto ato responsivo, os dez pontos de Seelisberg, documento final da II Conferência Internacional de Emergência sobre o Antissemitismo ocorrido em Seelisberg-Suíça. Estes dez pontos aprovados nessa conferência, por sua vez, na condição de ato responsável, ao serem entregues como parte dos documentos ao Papa João XXIII por Jules Isaac em encontro no ano de 1960, oportunizaram como ato responsivo a *Declaração Nostra Aetate*; de novo, a *Declaração Nostra Aetate*, como ato responsável, provocou uma gama de atos responsivos, entre os quais o livro de Dominique De La Maisonneuve, *Le Judaïsme*, abordado acima.

O presente artigo, então, se propõe como ato responsivo da vida e obra dessa grande pensadora e aspira, por sua vez, se constituir em ato responsável, abrindo espaço para novos atos responsivos entre seus leitores na grande tarefa da reconciliação entre judeus e cristãos.

Referências bibliográficas

BAKHTIN, Mikhail. **Os gêneros do discurso**. Organização, tradução, posfácio e notas de Paulo Bezerra. São Paulo. Editora 34, 2016.

BAKHTIN, Mikhail. **Para Uma Filosofia Do Ato Responsável**. Tradução de Valdemir Miotello e Carlos Alberto Faraco. São Carlos. Pedro & João Editores, 2017.

CAMPOS, Maria Consuelo Cunha. “**Jules Isaac: a transformação do desprezo em estima**” in *Helena Lewin (coord.) Judaísmo e Modernidade: suas múltiplas inter-relações*. Rio de Janeiro: H. Lewin, 2007, p. 373-379.

GUILHERME, Maria Lucia. **O livro Le Judaïsme em relação dialógica com a declaração Nostra Aetate: uma resposta à proposta de aproximação entre cristãos e judeus**. 2023. Dissertação (mestrado em Estudos Linguísticos) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

ISAAC, Jules. **Jesus e Israel**. Tradução J. Guinsburg, Plínio Martins Filho e Atílio Cancian. São Paulo: Perspectiva, 1986.

MAISONNEUVE, Dominique de La. **Judaísmo simplesmente: “A salvação vem dos Judeus”**. Trad. Ivete Hoffmann e Equipe do Sion Curitiba. São Paulo: Fons Sapientiae, 2019.

PASSELECQ, Georges - SUCHECKY, Bernard. **A encíclica escondida de Pio XI: uma oportunidade perdida pela Igreja diante do antissemitismo**. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

VATICAN ARCHIVE: **Documento Nostra Aetate**. Disponível em https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_po.html Acesso em: 06/11/2023.

POR UMA ANÁLISE INTERPRETATIVA E SEMÂNTICA DO LIVRO DO GÊNESIS 3, 1-23

Marco Antonio Palermo MORETTO. Pós-doutor em Ciências da Religião (PUC-SP), Doutor em Linguística Aplicada e Estudos da Linguagem (PUC-SP), Mestre em Educação (USP), Especialista (Lato Sensu) em Literatura Brasileira (Universidade São Marcos), Bacharel em Comunicação Social – Publicidade e Propaganda (Universidade Metodista), Bacharel em Teologia (ITESP), Licenciado em Letras (Centro Universitário Assunção), Pedagogia (Universidade São Marcos) e Filosofia (Centro Universitário Assunção), professor aposentado da Rede Pública do Estado de São Paulo. Professor dos Seminários de Pesquisa no ITESP. Estudante no curso de Pós-Graduação em Cultura Judaica (Centro Cristão de Estudos Judaicos em parceria com a Faculdade São Bento).*

Resumo

Artigo científico que apresenta um estudo interpretativo e semântico do Livro do Gênesis 3, 1-23 sendo que o capítulo 1 destaca a parte interpretativa que nos mostra como os elementos da narração podem constituir a própria narrativa da desobediência de Adão e Eva por meio de seus aspectos estruturais. O capítulo 2 mostra como as ferramentas da semântica ajudam na reflexão sobre esse ato desobediente. O capítulo 3 por meio das figuras de linguagem detalham os conteúdos semânticos e expressivos pela análise das figuras encontradas no texto bíblico.

Palavras-chave: desobediência; castigo; tentação; Deus; sofrimento.

Abstract

Scientific article that presents a interpretative and semantic study about the Book of Genesis 3, 1-23 being that the chapter 1 is over a interpretative part that shows us as the narrative elements can constitute the disobey narrative of Adam and Eve by the structural aspects. The chapter 2 shows by the semantic tools help us about the reflection over this act of disobedience. The chapter 3 by the speech figures details the semantic and expressives contents by the analysis of the figures found in the biblic text.

Key-words: disobedience; punishment; temptation; God; suffering.

Introdução

Inda entre os filhos de Eva eles não tinham/Novos nomes obtidos, até que no orbe,/Por concessão de Deus, vagando infrenes/Para tentar os míseros humanos,/Puderam com mentiras, com embustes,/Corromper deles a maior quantia/Para deixarem Deus (que o ser lhes dera)/Tachando de não vista a sua glória.(Paraíso Perdido de John Milton)

* E-mail: mapm45@yahoo.com.br

Em um belo dia, o Homem foi criado por Deus, dizem as Escrituras que foi feito do pó e recebeu um sopro divino e assim foi colocado no Paraíso, em um lindo jardim chamado Éden. No entanto, a história não parou por aí, era preciso que ele tivesse uma companheira, afinal ficar só naquele lugar tão lindo, com tantas plantas e animais não era conveniente, nem para natureza, nem para Deus uma vez que a continuidade da espécie era necessária. Assim, em um momento de sono, Deus tirou uma costela desse Homem e eis que surge sua companheira denominada Eva. A narrativa prossegue até que há uma proibição: não poderia comer nenhum fruto da Árvore do Conhecimento do Bem e do Mal, pois a mortalidade cairia como um relâmpago sobre eles e assim a vida seguia. Mas nem tudo era perfeito e algo de inusitado aconteceu.

Uma serpente, um animal que pode ter muitos símbolos, surgiu e tentou a mulher. Depois de longo discurso convenceu aquele ser feminino que pudesse comer o fruto sem medo, afinal, saber sobre o Bem e sobre o Mal não era tão ruim assim. Feito o delito/desobediência, agora o próprio Deus surge de sua eternidade e pergunta o que eles fizeram e também a percepção da nudez. Cobertos com folhas de parreira para não mostrar o que antes era mostrado com muita naturalidade. Para terminar com esses dias de desobediência, a serpente foi amaldiçoada e tornou-se inimiga da mulher que passaria a gerar com dor seus filhos e comer a partir do trabalho e suor de seus rostos. Foram expulsos e não poderiam voltar àquela situação paradisíaca e para confirmar seu propósito dois anjos foram colocados nesse lugar esplendoroso, não haveria como voltar, vão desbravar o mundo e pelo sofrimento marcar definitivamente suas vidas. Não foi um bom negócio certamente.

A narrativa descrita acima está no livro do Gênesis, em seu capítulo 3 mais precisamente a descrição da queda do homem nos versículos de 1 a 23. O que é preciso notar é como essa história chega até nós num comovente esforço de entender o porquê de tanto sofrimento que acomete o ser humano. Se pararmos para pensar o que vemos no mundo: guerras, fome, assassinatos, violência, racismo, preconceito e a luta constante para se ter o pão de cada dia com muito esforço e sacrifício. A mulher sempre parindo com muita dor e muitas vezes morrendo no parto assim como seu filho pode sobreviver ou não e a saga do sofrimento continua.

No entanto, o que nos atrai tanto na leitura desse trecho da Bíblia. Saber que o Homem tinha tudo de positivo e contava com a graça de seu criador e que jogou tudo fora pela influência de sua companheira que conseguiu convencê-lo sobre o ato de comer algo que estava proibido e deixar como legado um mundo que seria vivido por meio do sofrimento. E,

além disso, esse repúdio que sentimos pela serpente e milhares de espécies que apresentam essa característica negativa e amaldiçoada. Uma possibilidade de ser um ser maligno, um demônio cujo objetivo é destruir o projeto de Deus sobre o Homem e o processo da tentação confirma isso. Muitos personagens, muitas atuações e também o desejo de entender todo esse processo, no início por uma reflexão literal e depois por uma análise semântica que pode nos oferecer muitas construções de sentido para esse texto tão especial.

Nosso objetivo com esse artigo é trazer os conteúdos das Escrituras no que se refere a essa passagem do Livro do Gênesis 3,1-23 para podermos compreender essa questão da queda do Homem e sua expulsão do Paraíso que o levou a um mundo de sofrimento e analisar posteriormente os conteúdos semânticos que formam essa moldura do processo de desobediência de uma determinação divina no âmbito de fazer da mulher um ser desobediente e que leva Adão ao precipício por meio da narrativa da serpente.

Gênesis 3 é um texto onerado por grande carga interpretativa. É um texto usado e até abusado como fundamento para determinadas ênfases teológicas dentro do cristianismo, destacando-se a doutrina da chamada ‘queda’ e a do ‘pecado original’. A aceitação do convite da serpente por parte de Eva e Adão teria provocado a ruptura na suposta relação direta e harmônica entre Deus e o primeiro casal. Isso constituiria o ‘pecado original’, isto é, uma mácula hereditária, para a qual somente a igreja pode oferecer ‘remédio’ por meio do batismo. (HEIMER, 2009, p.96-97)

É possível que ao longo dessa reflexão, os conceitos a imagem da desobediência possa ser discutida uma vez que a ideia que temos desse momento nos mostre a primeira manifestação de descumprimento do que foi determinado por Deus, um afastamento que ficou marcado pela inconsistência do pensamento adâmico perante seu criador.

No primeiro item serão mostrados os elementos da narração e como eles fundamentam o texto bíblico uma vez que a estrutura narrativa e seus componentes nos mostram como a mensagem da queda do homem está organizada. No item 2, a análise semântica permite o conhecimento dos campos semântico e lexical que constroem o sentido do texto em seu conteúdo. Por fim, no item 3, a importância das figuras de linguagem que transmitem a situação figurada do texto.

A perda do Paraíso e sua consequência: o que diz a narrativa

Durante a leitura do Livro do Gênesis temos um cenário que é o Jardim do Éden, e quatro personagens: Adão, Eva, a serpente e Deus. É uma narrativa (CEREJA, 2000) com seus componentes que segundo MORETTO (2009) são chamados de Elementos da Narração.

Espaço físico (lugar): o Jardim do Éden onde a narrativa acontece, é possível observar que esse jardim é perfeito, bonito, criado para que a vida seja plena, com uma integração. Nesse local existe harmonia, ou seja, a paz reina totalmente, não há conflitos, não há guerra nem disputas territoriais. É bom viver nesse local. Percebemos que é um lugar muito agradável sem problemas existenciais. Lugar no qual pode-se viver muito bem, no entanto algo iria acontecer mas que esse processo todo de felicidade fosse interrompido, ou seja, não iria durar para sempre a vida de Adão e Eva nesse lugar prodigioso. Nesse espaço descrito acontecem as ações: “Nós podemos comer do fruto das árvores do jardim.” (Gn 3,1). Também temos a citação da palavra “solo”, “maldito é o solo por causa de ti” (Gn 3,17). Podemos entender que o solo que antes era sagrado no momento da criação agora tornou-se maldito com forte significado negativo. O que fora criado para o bem, tornou-se parte do mal. Outros elementos pertencem ao espaço (jardim) como: árvore, fruto, poeira, espinhos, cardos (plantas espinhosas) erva, campos, caminho.

O espaço em sua constituição social está no campo religioso, que HEIMER (2009) chama de texto mítico (apresenta mitos como Adão, Eva) como no exemplo: “E Iaweh Deus o expulsou do jardim de Éden para cultivar o solo de onde fora tirado” (Gn 3,23).

Tempo: A primeira referência ao tempo está em Gn 3,8: “Deus que passeava no jardim, à brisa do dia.” Podemos perceber que Deus, estava passeando pelo jardim depois que a desobediência tinha sido cometida. Depois, notamos uma referência ao tempo quando Deus diz: “e comerás poeira todos os dias de tua vida” (Gn 3,14) o que podemos entender como um tipo de maldição lançada contra a serpente, pois foi ela que convenceu Eva a comer do fruto proibido. Mais a frente no próprio texto encontramos outra referência ao tempo: “Com sofrimentos dele te nutrirás todos os dias de tua vida.” (Gn 3,17). Encontramos aqui a condenação ao Homem que só poderá se alimentar se trabalhar, ou seja, vai precisar lutar por sua sobrevivência. Fica explicado a necessidade do trabalho para que o ser humano mantenha sua vida.

Personagens: fundamentais para o desenvolvimento da narrativa, temos em Gn 3,1-23 quatro personagens que constroem a explicação da queda do homem e sua consequente expulsão do Paraíso a saber:

- Deus, o criador de tudo, Aquele que estabeleceu uma proibição sobre o ato de comer de um fruto específico e foi desobedecido por suas criaturas. “Eles ouviram os passos de Iaweh Deus que passeava no jardim...” (Gn 3,8).

- Adão, aquele criado por Deus, que no texto é apresentado como homem e também como marido: “Deu-o também ao seu marido” (Gn 3,6) e em “O homem chamou sua mulher Eva” (Gn 3,20). Condenado a trabalhar para ter seu sustento.
- Eva, criada a partir da costela de Adão, a companheira, citada como mulher: “A mulher viu que a árvore era boa ao apetite...” (Gn 3,6). Essa personagem adquire grande importância, pois foi ela tentada pela serpente e depois entregou o fruto a Adão e assim ambos perderam o Paraíso. Condenada a parir com muita dor.
- Serpente: animal responsável pela queda do Homem (humanidade), personificada como o Mal. Em: “A serpente era o mais astuto de todos os animais dos campos” (Gn 3,1). Apresenta características do ser humano por meio da fala: “A serpente disse então à mulher: ‘Não, não morrereis’ (Gn 3,4). É esse animal que convence Eva a comer do fruto proibido, dar ao marido e levar tanto Adão quanto Eva a serem expulsos, cada qual com um castigo. “A serpente então será ‘quebrada’ por ele em razão da maldade de seu coração. Por fim, Deus diz que haverá inimizade entre a serpente e a descendência de Adão, e ela esperará já ciente de seu destino, pelo calcanhar que pisará em sua cabeça até o dia de sua punição” (SILVA, 2020, p. 118). A questão da astúcia é mencionada pela escritora Adélia Prado: “Astúcia. É do demônio, é da serpente. Você vê que o mito cristão da criação de Adão e Eva (...) o mito da tentação da serpente” (PRADO, 1991, p. 97).

A presença e atuação desses quatro personagens estabelecem uma relação de imposição de uma regra e foi desrespeitada causando assim a expulsão de Adão e Eva do Paraíso por meio de um animal astuto (serpente) que mostram no que se tornou a humanidade mergulhada no sofrimento.

Foco-narrativo: É sempre importante destacar sob quais aspectos a história está sendo contada, no caso do Livro do Gênesis 3,1-23 temos a narração em 3ª pessoa, concluindo que o narrado conhece a história que está contando, isso são verificados pelos verbos que aparecem na 3ª pessoa do singular: “Iaweh Deus chamou o homem: ‘Onde estás?’” Ao longo do texto, o narrador vai falando sobre essas personagens optando pelos verbos na 3ª pessoa do singular: A serpente era, Deus disse, eles ouviram, abriram-se os olhos dos dois, etc. Esse assunto será tratado com mais detalhes mais a frente.

Observação: existem verbos na 1ª pessoa do singular quando representam especificamente a fala das personagens: “tive medo porque estou nu, e me escondi” (Gn 3,10).

Enredo: A narrativa nos conta a história da desobediência do Homem em relação a uma proibição de Deus para que ele não comesse determinado fruto de uma certa árvore. Esse Homem, chamado de Adão, vivia com sua companheira Eva. Em certo momento aparece uma serpente que fala e convence Eva a comer do fruto proibido depois de muitos argumentos. Ela come e dá para seu companheiro que também o come. Deus aparece e por meio de um diálogo percebe que eles O desobedeceram, os castiga determinando que o trabalho árduo seria o meio de sobrevivência e que os filhos gerados nasceriam com muita dor. Também esse castigo atingiu a serpente que foi condenada a rastejar eternamente. Por fim, colocou dois querubins (tipo de anjo) na entrada do Paraíso que não permitiriam o retorno dos insubordinados ao Paraíso. Heimer (2009) explica que o Livro do Gênesis apresenta um conteúdo negativo, uma vez que fala da desobediência e transgressão dos humanos em relação a Deus, mas essa transgressão é necessária, pois torna o homem livre e autônomo.

O discurso: Predomina o discurso direto, aquele que cita os verbos de forma direta na fala das personagens: “Deus disse à mulher: ‘Que fizeste?’” E a mulher respondeu: “A serpente me seduziu e eu comi” (Gn 3,13). Assim, o texto adquire mais autenticidade, pois é como se estivéssemos ouvindo as conversas das personagens.

A Semântica e a construção do sentido em Gênesis 3,1-23

Existem muitos aspectos que precisam ser entendidos nessa passagem da Bíblia e recorreremos a HADDAD (2024) para essa compreensão. De início, o autor nos descreve a serpente como astuta, assim como nas Escrituras, um animal selvagem que não pode ser domesticado, pertence à natureza, a mesma criada por Deus. A serpente conhece esse significado, aquele dado por Deus e faz um jogo de sedução que joga as palavras da mulher contra si mesma, há uma intenção explícita por parte desse animal: fazer a mulher descumprir uma regra dada pela divindade. Se Deus proíbe uma fruta, de certo modo está proibindo todas as frutas e deixando esses seres humanos presos e submissos a essa regra. Ao serem descobertos, a mulher culpa a serpente pelo ato da desobediência. A serpente inicia a narrativa, o diálogo e mostra à mulher que Deus escondeu o verdadeiro significado dessa proibição, um argumento convincente, não é apenas a morte o castigo por comer o fruto e sim o conhecimento do bem e do mal, e eles se tornarão como Deus segundo a serpente. Assim, para a mulher há benefícios em comer do fruto proibido, comete o delito e induz o homem a fazer o mesmo.

A mulher pode ser vista como aquela seduzida pela serpente, aceita seus argumentos para quebrar uma proibição e depois convence seu companheiro a fazer o mesmo. A serpente poderia ocupar o lugar do marido, uma vez que o homem tinha outras funções nesse mundo criado por Deus. Nota-se que foi a mulher que transgrediu primeiro e depois o homem fez o mesmo. Segundo o autor, “Em vez de se opor à proibição divina, ele cede ao argumento da mulher (subentendido) que é o da serpente” (HADDAD, 2024, p.85). A mulher teria sido ingênua, pois não viu perigo em comer o fruto da árvore proibida, mas aceitou o que a serpente lhe dissera. Por cometer tal delito, o castigo que recebeu de Deus foi que teria que parir com muita dor, o que não era tão agradável nesse momento de dar à luz, mas foi essa condição dada a ela, pois seu ato fora muito grave aos olhos de Deus. O autor ironicamente pergunta se Eva não tivesse desobedecido Deus conseguiria ter seus filhos sem dor? Mas a própria natureza diz o contrário ao mostrar que os partos trazem muita dor às mulheres.

Em relação ao homem, aqui na figura de Adão, Deus vai diretamente a ele, pergunta o que houve a causa da nudez e ele culpa a mulher que lhe dera o fruto proibido, assim está condenado a trabalhar para sobreviver, será expulso do Paraíso juntamente com sua mulher, e voltará ao pó no momento de sua morte, foi extremamente prejudicado pelo ato desleal que cometeu: “Agora, o homem vai suar para cultivar a terra, cultivar o trigo, transformá-lo em farinha, amassá-lo com água, e cozer a massa numa fonte de calor (...). No pomar, o homem mortal poderia consumir a árvore-da-vida, agora isso não será possível” (HADDAD, 2024, p. 93).

A consciência de que estão nus após comerem o fruto proibido, a construção das tangas com folhas de figueira mostram a Deus que Ele fora desobedecido. Deus questiona o ato, condena o homem, a mulher e a serpente. Há uma expulsão do jardim do Éden e a colocação de dois querubins para guardar a entrada e não permitir que Adão e Eva voltem.

É interessante notar que na construção do sentido, foram utilizados muitos verbos imperativos demonstrando a autoridade de Deus, seja no afirmativo ou negativo (SACCONI, 1994), afirmando e reafirmando que há uma proibição e as consequências dessa desobediência:

- “Deus disse: Dele não comereis, nele não tocareis...” (Gn 3,3)
- “Caminharás sobre teu ventre e comerás poeira.” (Gn 3,14)
- “e colha também da árvore-da-vida, e coma e viva para sempre” (Gn 3,22)

O campo semântico

Segundo VANOYE (1983, p. 34) “o campo semântico é o conjunto das significações assumidas por uma palavra num certo enunciado.” Para nós é muito importante identificar quais as palavras que geram um significado que forma o cenário de um ato cometido por Eva influenciada pela serpente. A ação da mulher é repassada a Adão que assim compõe o cenário da desobediência que fez com que tanto o homem como a mulher fossem expulsos do Paraíso e teriam por destino muito sofrimento, por parte de ambos. Vejamos como isso ocorre no texto no Livro de Gênesis 3,1-23.

- Serpente: animal astuto que convence Eva a comer do fruto proibido num ato de desobediência à lei de Deus. Castigada a andar sobre seu ventre, inimiga da mulher (e de toda a humanidade) e ter sua cabeça esmagada. Esse animal vai ferir o calcanhar de quem passar próximo a ela.
- Mulher (Eva), criada por Deus a partir de uma costela de um homem (Adão) foi seduzida pela serpente e desrespeita uma ordem de Deus, convence seu marido a fazer o mesmo e é castigada a parir com muita dor seus futuros filhos.
- Homem: Adão, criado por Deus a partir da argila ou pó da terra, é a criatura que vive feliz no Paraíso, é convencido pela mulher a comer do fruto proibido e tem como castigo viver do suor de seu rosto (trabalho) e voltar para a terra de onde saiu, adquirindo assim a natureza da mortalidade.
- Deus: (Iahweh): o criador de tudo, a divindade. Colocou uma ordem para que o fruto proibido não fosse comido, mas foi desobedecido e castigou o homem, a mulher e a serpente, cada um com castigos específicos conforme descrito acima.

Assim, segundo a área dos significados, eles são classificados como signos linguísticos, pois possuem significados (SAUSSURE, 1998) e compõem o que chamamos da perda do Paraíso por um ato de desobediência e colocando as características de sobrevivência e mortalidade no ser humano que até então vivia em harmonia no jardim do Éden.

Campo lexical

Nessa área semântica, VANOYE (1983, p. 34) nos explica que o campo lexical “é o conjunto de palavras empregadas para designar, qualificar, caracterizar, significar uma noção...” No texto que estamos estudando um conjunto de palavras caracteriza o lugar geográfico e da natureza onde a desobediência de Adão e Eva ocorreram no contexto da

natureza: serpente – animais – campos – árvores – jardim – fruto – folhas de figueira – brisa do dia – poeira – solo – espinhos – cardos – ervas do campo – solo.

Podemos perceber no campo lexical que havia um jardim chamado Éden no qual animais, plantas, árvores viviam. No momento em que Deus descobre que fora enganado, pois o fruto proibido fora comido, esse jardim começa a apresentar situações negativas em relação ao homem e à mulher, o solo passa a ser maldito diante desse fato, e espinhos e cardos serão produzidos, plantas que ferem, machucam e não são agradáveis para a vida.

A condenação divina atinge os culpados, e a vida do homem e da mulher é profundamente afetada por isso: a mulher enquanto mãe e esposa e o homem como trabalhador sofre a consequência de sua transgressão (...) há uma percepção profunda das consequências da transgressão: o pecado do homem abala a ordem querida por Deus. A mulher sedutora para o homem, não é mais a associada e igual deste, pois o homem age como senhor e submete a mulher. Por sua vez, o homem deve se afadigar para extrair sua subsistência de um solo hostil que está longe de assemelhar-se ao jardim de Éden. (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2022, p.38)

Apesar de ser um texto bíblico que pertence ao contexto religioso, duas palavras são específicas dele: Deus e querubins (anjos da primeira hierarquia) que foram designados por Deus para guardarem o caminho da árvore-da-vida, impossibilitando a volta de Adão ao Paraíso.

Dessa maneira, as palavras e ideias que estão no campo semântico e no campo lexical criam relações associativas, “o espírito capta também a natureza das relações que os unem em cada caso e cria com isso tantas séries associativas quantas relações diversas existam” (SAUSSURE, 1998, p. 145), assim, constatam-se diversas associações que formam o cenário da transgressão de Adão e Eva, por exemplo, o fruto proibido está associado a algo que tanto homem como mulher não podem fazer que é comer dele, pois seus olhos se abrirão e conhecerá do bem e do mal, no entanto, esse ato causou o sofrimento e expulsão do Paraíso. A gravidez está associada à dor do parto com muito sofrimento, o alimento está associado ao trabalho árduo que o homem terá que fazer para se sustentar. A desobediência está associada à imposição de castigos ao homem, à mulher e à serpente.

É importante observar que depois que eles comeram do fruto proibido houve a percepção que estavam nus e na presença de Deus se cobriram com folhas de figueira. Assim, a nudez mostrou a Deus que houve a desobediência. Segundo LIFSCHITZ (1998, p. 18) “Naquele tempo, Adão e Eva andavam completamente nus, mas não experimentavam nenhuma vergonha por isso; na verdade, não possuíam nenhum impulso pecaminoso e nem

eram assaltados por pensamentos lascivos.” Eles eram puros e não conheciam a maldade, a perversidade.

As figuras de linguagem

É possível em um texto que usamos expressões comuns da língua, ou seja, podemos ser literais e trazer significados sem qualquer alteração em seu significado, por exemplo, se dizemos “a janela está aberta” temos nessa frase um sentido literal que nos remete a uma janela e que ela está aberta, sem estar fechada evidentemente. Mas se quisermos usar outros tipos de construções que podem trazer um sentido diferente daquele que vimos no exemplo acima, podemos dizer: “seu coração está aberto” e nesse caso temos uma grande diferença de sentido, o que nos faz pensar em relacionamentos, sentimentos ou qualquer outro sentido que a frase possa nos dar. Para enriquecer um texto ou mesmo não ser direto no significado, temos as figuras de linguagem, que segundo VANOYE (1983. p. 48) “constituem os ‘ornamentos’ do discurso. A figura se opõe à linguagem simples. Ela desvia os elementos da linguagem comum do seu uso normal, criando uma linguagem nova.”

A personificação

Segundo GARCIA (2017, p. 80), “ações, atitudes ou sentimentos próprios do homem, mas aplicadas a seres ou coisas inanimadas”, é o que acontece no Livro do Gênesis capítulo 3, a serpente apresenta características humanas sendo um animal, é qualificado como astuto e vai ter o papel de convencer Eva a comer do fruto proibido. A serpente fala:

- “Ela disse à mulher? Então Deus disse: vós não podeis comer de todas as árvores do jardim?” Inicia-se assim um diálogo perigoso entre o animal e a mulher. Mas como pode um animal falar e a mesma língua de Eva? Foi o recurso que o autor do texto usou para colocar a serpente no papel de facilitar o rompimento do que estava estabelecido por Deus. Muitos estudiosos dizem que a serpente é o próprio demônio que quer destruir o projeto de Deus na criação. A serpente aparece duas vezes com as falas de convencimento, depois não aparece mais no texto, a saber:

- a) A serpente faz uma pergunta à mulher: questiona Deus citando a proibição dele. (Gn 3,1)
- b) A serpente contraria Deus dizendo que Eva não vai morrer se comer do fruto e sim será como Deus conhecendo o bem e o mal. (Gn 3,4)

Dessa maneira, a presença da figura de linguagem denominada *personificação* é muito importante para esse trecho do Livro do Gênesis, pois foi por meio de um animal, e um

animal selvagem e astuto que Eva deixou-se convencer de que não haveria mal algum comer do fruto proibido, depois deu ao marido e tudo se perdeu trazendo para eles a condenação de Deus.

A comparação

a realidade não é constituída apenas por contrastes, e sim por semelhanças, e perceber essas semelhanças é estabelecer comparações ou analogias, o processo de comparação demonstra a existência de semelhanças em qualquer grau, tem por objetivo tornar uma ideia mais compreensível” GARCIA(2017, p 76)

Também chamada de Símile, a comparação apresenta conectivos: como, tal, tal e qual, etc.

No Livro do Gênesis 3, encontramos as seguintes comparações:

- Versículo 5 – “Mas Deus sabe que, no dia em que dele comerdes, vossos olhos se abrirão e vós sereis como deuses.” Nesse caso, fica clara a comparação que a serpente faz entre o ser humano e deuses, para que isso aconteça basta comer do fruto proibido. Esse ato tornaria o homem semelhante a Deus e conhecedores do bem e do mal.
- Versículo 22 – “Depois disse Iaweh Deus: ‘Se o homem já é como um de nós.’” Nessa citação, Deus já estabelece a comparação de que o homem é como Ele, porém com outro destino e assim vai trabalhar, comer o pão com o suor de seu rosto. No entanto, Deus é o criador e o homem foi criado por Ele, então essa comparação tornaria o homem igual a Deus e pudesse controlar o bem e o mal?

A metáfora

A metáfora é a figura mais usada na área textual, encontramos-na na literatura, nos textos de não-ficção, nas crônicas, nas narrativas e em muitos outros textos. Muito antiga e apreciada ela é composta basicamente por comparações sem o uso de conectivos e com verbos de ligação. LE GUERN (1990) define a metáfora como sendo um tipo de transporte que leva o significado de uma palavra a outro significado, fazendo uma comparação que pode estar na própria mente.

Para GARCIA (2017, p.78), “a metáfora é, em essência, uma comparação *implícita*, *i. e.* destituída de partículas conectivas (como, do que, tal qual, tal como, assim como) ou palavras que ocasionalmente exerçam essa função”. Ainda sobre a metáfora, encontramos em MORETTO (2020) existe uma relação com as emoções.

Aparece uma metáfora no versículo 19: “Pois tu és pó e ao pó tornarás”. Nesse caso temos uma afirmação de Deus de que Adão (e toda a humanidade) é feito de pó, referindo-se ao momento da criação do Homem. “Então Iaweh Deus modelou o homem com a argila do

solo” (Gn 2,7). Adão está sendo comparado ao pó, o material de sua origem, de sua confecção, pois, na verdade, o homem é feito de carne, osso, sangue e demais componentes. Essa afirmação de Deus é para dizer que o ser humano é mortal, vai morrer um dia e voltar ao elemento de sua criação.

A metonímia

Segundo SACCONI (1994, p. 437), a metonímia “é a substituição de um nome por outro em virtude haver entre eles algum relacionamento. Encontramos essa figura de linguagem no versículo 19: “Com o suor de teu rosto comerás teu pão.” Explica-se que a consequência, no caso o suor, foi usada no lugar da causa que é o trabalho. Assim, para se alimentar, as pessoas terão que trabalhar muito, cancelando a noção de que se pode ganhar o alimento sem trabalho. É interessante notar que a palavra **pão** está se referindo ao alimento essencial para manter o ser humano vivo.

A hipérbole

Para SACCONI (1994), a hipérbole é um exagero na afirmação. Usada para causar impacto, para exagerar ou ressaltar uma ideia, também usada para dar ênfase na relação entre as pessoas. Temos algumas hipérbolas em Gn 3,1-23 a saber:

- “és maldita entre todos os animais domésticos e todas as feras selvagens”. (Gn 3,14). Nesse trecho, Deus está amaldiçoando a serpente por convencer Eva a comer do fruto proibido e usa uma palavra muito forte: *maldita*. A palavra *fera* denota selvageria, força.
- “Caminharás sobre teu ventre e comerás poeira” (Gn 3,14). Duas ideias muito fortes, a primeira mostrando que a serpente não terá pés para caminhar e andar sobre o ventre é muito penoso, a segunda o ato de comer poeira que não tem vida, não pode servir de alimento, como um ser vivo vai poder se alimentar de poeira? São afirmações muito forte por parte de Deus para castigar o animal que foi o responsável pela quebra de uma regra estabelecida.
- “Ela te esmagará a cabeça e tu lhe ferirás o calcanhar” (Gn 3,15). Nesse momento, Deus está colocando uma inimizade entre a serpente e a mulher, o verbo esmagar traz essa consequência e tem forte carga de sentido destruidor. A parte do corpo vai ser ferido, o calcanhar quando a mulher se encontrar com a serpente. Parte frágil do corpo

humano que pode até trazer a morte, pois a serpente possui veneno. Segundo a mitologia grega, Aquiles foi morto quando uma flecha atingiu seu calcanhar.

- “Multiplicarei as dores de tuas gravidezes, na dor darás à luz filhos” (Gn 3,16). Aqui encontramos a condição feminina no momento do parto. Será com muita dor que as mulheres terão seus filhos, uma justificativa para o sofrimento da mulher na hora de dar à luz. Deus está impondo essa condição à Eva e por consequência a todas as mulheres, uma vez que ela quebrou uma regra estabelecida.
- “maldito é o solo por causa de ti” (Gn 3,17). Novamente a palavra com sentido de maldição é utilizada nesse versículo, mas agora é o solo que será maldito e a partir dele outros sofrimentos surgirão, como a produção de espinhos e cardos que são plantas perigosas se forem ingeridas, podem machucar a boca e a garganta.
- “Ele baniu o homem” (Gn 3,24). Aqui temos a ideia de expulsão do jardim feito por Deus, mas o verbo utilizado foi *baniu*, ou seja, Adão não poderia ficar mais naquele lugar e para evitar sua volta Deus colocou querubins com espadas fulgurantes para guardar a entrada, assim Adão jamais poderia retornar do lugar maravilhoso do qual saiu.

A antítese

Figura de linguagem que segundo MORETTO (2020) se constitui na expressão de ideias opostas, de sentidos contrários. Em Gn 3,1-23 temos uma antítese em: “ (...) e vós sereis como deuses, versados no bem e no mal” (versículo 5). Nesse caso as palavras *bem* e *mal* estão em sentidos opostos. É um argumento da serpente: se Eva comer do fruto proibido, terá conhecimento sobre essas duas situações, sendo os atributos de Deus. Também no versículo 22 encontramos a mesma antítese: “Se o homem já é como um de nós, versado no bem e no mal...” Agora que comeram do fruto proibido, o homem é conhecedor do bem e do mal. Pode seguir sua vida fora do Paraíso.

Considerações finais

Foi possível observar que em Gênesis 3,1-23 houve claramente uma desobediência, no caso um homem e uma mulher em relação a uma proibição de Deus: comer do fruto proibido que estava na árvore-da-vida, localizada no centro do Paraíso. O ato não ficou impune e Deus os castigou e também a serpente. Ao primeiro foi imputado o castigo do trabalho para obter o sustento, a sobrevivência. Pelo trabalho vem o alimento, conseguido com muito suor. E também a mortalidade foi colocada para devolvê-lo ao chão do qual fora tirado. Trabalho e

morte, duas condições que estruturam o ser humano. É preciso trabalhar para conseguir o alimento e depois de um tempo esse corpo que fora alimentado com muito esforço morre. Para a mulher ter filhos será feito com muita dor, outra condição humana que está representada nessa passagem textual bíblica. A serpente vai morder o calcanhar (parte do corpo humano que sustenta o corpo no sentido de não cair), como consequência terá a cabeça esmagada.

Na organização desse estudo, tivemos os elementos da narração que mostraram todo esse cenário de desobediência e punição. Importante recorrer a eles para a visualização de uma proibição que não foi cumprida. Argumentos de um animal que convence a mulher a comer do fruto proibido. Depois os castigos que vimos ao longo do texto. Após esse estudo tivemos os efeitos da semântica que foram produzidos pelos campos semânticos e pelo campo lexical. Construído o sentido, a compreensão de que não se pode desobedecer impunemente uma proibição de Deus. Na terceira e última análise a presença das figuras de linguagem que ajudaram a construção do sentido do texto ou mesmo a sua interpretação, mas é preciso desvelar cada intenção dessas figuras tão importantes para o texto narrativo.

Dessa maneira foi possível entender que um animal muito esperto descrito mesmo como astuto convenceu a Mulher a desobedecer o que Deus havia proibido. ARENS (2007) comenta que Adão e Eva foram advertidos para que não comessem da árvore da ciência do bem e do mal e caso o fizessem morreriam. E isso aconteceu e foram expulsos do Paraíso. Resta-lhes cumprir o que Deus impôs e sentir a tristeza de que a felicidade vivida fora perdida. O que vai resultar disso tudo é o pó, componente de um corpo desobediente. Podemos ficar com uma dúvida, Adão e Eva falharam ao comerem do fruto proibido? Segundo HADDAD (2024, p. 105). “A falha, o fracasso ou o ato que falhou permanecem sempre constitutivos do ser humano, moldado por Deus (...) o homem difere dos anjos e dos animais que vivem apenas de acordo com seu programa espiritual ou genético.”

Assim, eles falharam, mas não cometeram um abominável pecado, pois este, vai aparecer somente em Gn 4, quando Caim vai tirar a vida de seu irmão Abel, cometendo assim, um abominável pecado, isto é, o fratricídio, a morte do próprio irmão.

Referências bibliográficas

ARENS, Eduardo. **A Bíblia sem Mitos: uma introdução crítica**. São Paulo: Paulus, 2007.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2022.

CEREJA, William. **Texto e Interação: uma proposta de produção textual a partir de gêneros e projetos** / William Roberto Cereja, Thereza Cochar Magalhães. São Paulo: /atual, 2000.

GARCIA, Othon M. **Comunicação em Prosa Moderna**. São Paulo: Fundação Getúlio Vargas, 2017.

HADDAD, Philippe. **Deus, um homem, uma mulher e uma serpente: uma leitura “literal” dos primeiros capítulos do Gênesis**. (tradução José Benedito de Campos). 1ª ed. São Paulo: Edições Fons Sapientiae, 2024. (coleção judaísmo e cristianismo).

LE GUERN, Michel. **La Metáfora y La Metonimia**. Madrid: Ediciones Cátedra, 1973.

LIFSCHITZ, Daniel. **O Paraíso Perdido: A Hagadá sobre Gênesis 3**. São Paulo: Paulinas, 1998.

MILTON, John. **Paraíso Perdido**. www.ebooksbrasil.org, 2006. Acessado em 30/03/2024.

MORETTO, Marco Antonio Palermo **Escrever Contos Não é um Bicho-de-sete-cabeças**. Rio de Janeiro: Editora Ciência Moderna Ltda, 2009.

_____ **A Expressão da Religiosidade nos Poemas de Adélia Prado: um estudo literário e teológico**. Jundiaí [SP]. : Paco Editorial, 2020.

PRADO, Adélia. **Penso em sexo, morte, Deus e Poesia Todo Santo Dia**. IN: BARBOSA, M. J. Somerlate. The University of Arizona. (entrevista em 26/06/1991).

REIMER, Haroldo. **Forma e Lugar de Gênesis 3 na História da Religião Hebraica**. FRAGMENTOS DE CULTURA , Goiânia, v.19, n.1/2, p. 91-109, jan./fev. 2009.

SACCONI, Luís Antonio. **A Nossa Gramática: teoria e prática**. São Paulo: Atual Editora, 1994.

SAUSSURE, Ferdinand. **Curso de Linguística Geral**. São Paulo: Cultrix, 1998.

SILVA, Christiane Tavares Ferreira da. **A serpente na narrativa de Gênesis 3: Interpretações e Tradições Judaicas na Antiguidade**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2021. (dissertação de mestrado).

VANOYE, Francis. **Usos da Linguagem: problemas e técnicas na produção oral e escrita**. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

LA THÉOLOGIE NARRATIVE COMMUNE AU LIVRE DE L'EXODE ET À L'ÉVANGILE DE MATTHIEU

Michel SAKR. L'auteur est un prêtre diocésain de Byblos (Liban). Il a fait un premier cycle d'études de théologie à l'Université Saint-Esprit de Kaslik (Liban) et un deuxième cycle à l'Université Catholique de l'Ouest, Angers (France). À la suite d'une expérience de pastorale et d'enseignement de deux ans au Nigeria, il a achevé son doctorat en 2005 en théologie biblique à l'Université Pontificale Grégorienne de Rome. Actuellement, il est curé à São Paulo, et il enseigne le Nouveau Testament dans les Universités Catholiques, en ligne avec le Liban et l'Iraqe, et en présentiel au Brésil spécialement dans le *Centro Cristão De Estudos Judaicos* (CCDEJ) à São Paulo.*

RESUMO

Vários assuntos ligam o livro do Êxodo ao evangelho de Mateus. No Ex, o povo aprende a ter confiança na providência divina, pois ele saiu do Egito e ficou parado, até ao fim do livro, no meio do deserto. Uma saída sem entrada se tornou uma escola de formação para o povo colocar a Lei em prática na sua vida diária confiando-se no Deus único. Este artigo expôs o caminho do leitor tanto do Ex como de Mt, depois relata as diversas citações e alusões feitas por Mt ao Ex, e termina dando as idéias teológicas comuns entre os dois livros que são: o Deus Emanuel presente no meio do seu povo, a providência divina, o povo e a Igreja, e o respeito da Lei da justiça. Esta teologia comum aos dois livros ajuda o leitor atual a compreender os raízes do seu agir moral no mundo.

RÉSUMÉ

Plusieurs sujets relient le livre de l'Exode à l'évangile de Matthieu. Dans Ex, le peuple apprend à avoir confiance en la Providence divine, car il quitta l'Égypte et resta, jusqu'à la fin du livre, au milieu du désert. Une sortie sans entrée est devenue une école de formation permettant au peuple de mettre en pratique la Loi dans sa vie quotidienne, en faisant confiance au Dieu unique. Cet article expose le chemin du lecteur d'Ex et de Mt, ensuite il rapporte les diverses citations et allusions faites par Mt à Ex, et il termine en donnant les idées théologiques communes entre les deux livres qui sont : le Dieu Emmanuel présent au milieu de son peuple, la divine Providence, le peuple et l'Église, et le respect de la Loi de la justice. Cette théologie commune aux deux livres aide le lecteur actuel à comprendre les racines de son agir morale dans le monde.

Introduction

Le lecteur matthéen est habitué à comprendre l'Ancien Testament dans un nouveau contexte. Mt est, en effet, l'évangile écrit à la communauté chrétienne d'origine juive, et il a montré que Jésus le Nazaréen est le Messie attendu dont la venue a été promise par les prophètes. Mt a utilisé dix fois une « citation d'accomplissement » c'est-à-dire une citation qui accomplit clairement l'Ancien Testament à travers des paroles comme suit : « Tout ceci

* E-mail: sakr.michel@gmail.com

advient pour que s’accomplisse la parole du prophète »¹. A travers ces citations, Mt voudrait exprimer que les événements ne sont pas au hasard ou fabriqués par les gens, tout au contraire, ils s’accordent avec les Saintes Ecritures à travers lesquelles Dieu a révélé son dessein salvifique².

Si nous comparons l’évangile de Matthieu au livre de l’Exode, nous trouvons que l’inspiration divine les a liés d’une manière particulière et spéciale. Pour déceler cette théologie commune et ses composants, nous aurons recours dans cet article à la prospective «pragma-linguistique»³ qui est une branche de la science de la communication écrite, et qui se concentre en premier lieu sur la construction du lecteur par le texte à travers ses attentes, ensuite, elle se focalise sur la communication à travers la structure et le potentiel pragmatique dans le tissu sémantique, et elle se termine par la théologie du texte. En effet, l’auteur implicite se rencontre avec le lecteur implicite moyennant le texte qui, par son potentiel pragmatique, répond aux attentes du lecteur, tout lecteur, à travers les siècles, interpellant son agir moral.

Construction du lecteur du livre de l’Exode

Le passage de la mer morte, comme il est relaté par Ex 14, est bien connu même par ceux qui ne sont pas habitués à lire la Bible. Ce passage est «l’événement fondateur» qui a donné le nom à tous les 40 chapitres du livre: Exode ou Sortie. En laissant de côté les événements naturels exceptionnels qui auraient pu contribuer à cet événement, la foi juive a trouvé que la force qui l’a accompli est celle du Dieu Unique. Le résultat est merveilleux à tel point qu’il serait impossible de le supprimer de l’histoire ; et par le fait même on pourrait parler aussi d’un miracle⁴.

¹ Voici les références des dix « citations d’accomplissement » en Mt : 1,22-23 ; 2,15.17-18.23 ; 4,14-16 ; 8,17 ; 12,17-21 ; 13,35 ; 21,4-5 ; 27,9-10. Cf. J. MILER, *Les citations d’accomplissement dans l’évangile de Matthieu. Quand Dieu se rend présent en toute humanité*, Analecta Biblica 140, Rome 1999.

² Cf. K. STOCK, *Il racconto della passione nei vangeli sinottici*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 2003, 19.

³ La lecture pragmatique des textes littéraires revient aux deux philosophes du langage américains Ch. S. Peirce (1839-1914) et Ch. W. Morris (1901-1979). Dans ces dernières années, nous pouvons lire Paul RICOEUR, *Du texte à l’action*, Paris 1986 et C. BIANCHI, *Pragmatica del linguaggio*, Roma 2003. Le fait d’appliquer cette méthode sur les textes bibliques est récent à peu près, nous pouvons consulter à titre d’exemple M. SAKR, *Le sévère Sauveur, Lecture pragmatique des sept «OUAI» dans Mt 23,13-36*, Peter Lang XXIII/808, Bern 2005; M. GRILLI, *Comunità e missione: le direttive di Matteo. Indagine esegetica su Mt 9,35 –11,1*, EH XXIII/458, Frankfurt am Main 1992; D. DORMEYER, *Evangelium als literarische und theologische Gattung*, Darmstadt 1989.

⁴ Les idées ci-dessous se trouvent dans A. FUMAGALLI, «Espiritualidade. O êxodo na Bíblia: um modo de viver e de acreditar» in *Pelas estradas do êxodo. Publicação das Missionárias Seculares Scalabrinianas* 2/30 (2011) 7-11.

L'Exode est « l'événement fondateur »

Quand nous méditons profondément les événements advenus lors de la sortie de l'Égypte, nous découvrons le vrai sens de ce qui s'est passé : «Souvenez-vous de ce jour, le jour dans lequel vous êtes sortis du pays d'Égypte, la maison d'esclavage, car c'est par la force de sa main que le Seigneur vous en a fait sortir» (Ex 13,3). Dans ce verset, l'auteur a utilisé deux sujets différents pour le même verbe sortir : «vous êtes sortis» et «le Seigneur vous a fait sortir». Découvrir les faits réels de l'événement conduit à la confession de la présence de Dieu dans ce qui s'est passé «C'est Dieu qui a fait ceci pour nous!».

Dans l'histoire du peuple d'Israël, cette sortie d'Égypte réalisée par la main puissante de Dieu est devenue «l'événement fondateur» c'est-à-dire l'événement à travers lequel le peuple reconnaît son origine et le motif principale d'être un peuple de Dieu parmi les nations. A travers toutes les vicissitudes de l'histoire, cet événement reste la référence pour comprendre tout ce qui arrive dans le passé, le présent et le futur : ce Dieu qui nous a libérés est le même Dieu qui nous libère aujourd'hui et qui nous libèrera toujours! Dorénavant, le Dieu d'Israël sera reconnu par le nom de «Dieu sauveur» qui a libéré le peuple de l'esclavage.

Etant «l'événement fondateur», l'expérience de la sortie d'Égypte a influencé, d'une manière fondamentale, l'homme biblique dans tous les domaines. D'ailleurs, les thèmes du livre de l'Exode sont intimement liés à ceux du prophète Amos et du livre de la Sagesse, et surtout à l'évangile de Matthieu comme nous verrons. Quand Israël a voulu penser sur les débuts du monde et de l'homme, en découvrant le Seigneur comme «Dieu créateur», il a pu faire ceci à cause de son expérience primordiale du «Dieu sauveur». Et quand il a commencé à ériger les lois pour bien organiser sa vie religieuse et sociale, surtout en ce qui concerne l'étranger et l'émigré dans la terre, son expérience de l'Exode fut fondamentale pour pouvoir le faire: «Tu n'exploiteras pas l'immigré, tu ne l'opprimeras pas, car vous étiez vous-mêmes des immigrants au pays d'Égypte» (Ex 22,20).

Sortie sans arrivée

La sortie de l'Égypte n'est pas seulement «l'événement fondateur». Le lecteur intelligent et attentif aux indications données par le livre de l'Exode découvre, peu à peu, quand il s'approche de la fin du livre, qu'il devrait repenser ses attentes. La narration finit et

le peuple continue à marcher dans le désert, bien loin de la terre promise. Pourquoi se termine ainsi le livre de l'Exode⁵?

Depuis le début de ce livre, c'était bien clair que la sortie d'Égypte n'était pas une sortie sans but. Quand Dieu a parlé pour la première fois avec Moïse, à propos de la situation misérable du peuple, a émergé directement la promesse dans le but de sortir. C'est ainsi qu'Il lui a parlé du buisson ardent :

Le Seigneur dit : J'ai vu la misère de mon peuple qui est en Égypte, et j'ai entendu ses cris sous les coups des surveillants ; je connais ses souffrances ; et je suis descendu pour le délivrer de la main des Égyptiens et le faire monter de ce pays vers un beau et vaste pays, vers un pays, ruisselant de lait et de miel. (Ex 3,7-8)

Mais le livre de l'Exode ne se termine pas avec l'arrivée à cette terre :

À chaque étape, lorsque la nuée s'élevait et quittait la Demeure, les fils d'Israël levaient le camp ; si la nuée ne s'élevait pas, ils campaient jusqu'au jour où elle s'élevait ; car dans la journée, la nuée du Seigneur reposait sur la Demeure, et la nuit, un feu brillait dans la nuée aux yeux de tout Israël ; et il en fut ainsi à toutes leurs étapes. (Ex 40,36-38)

C'est ainsi que se termine le livre de l'Exode : nous sommes en Sinaï, et de là le peuple prend le chemin de nouveau à travers le désert. Comment le lecteur devrait-il comprendre ceci ? Ne pouvons-nous pas considérer cette fin très décevante ?

En effet, ce qui peut nous aider est ce qui est arrivé à la dernière page du livre de l'Exode. Avant qu'Israël ne reprenne la marche, guidé par Dieu qui en a planifié le chemin, est arrivé quelque chose d'extrême importance : quand Moïse eut terminé de préparer la tente de la Rencontre “La nuée couvrit la tente, et la gloire du Seigneur remplit la Demeure ; Moïse ne pouvait pas entrer dans la tente de la Rencontre, car la nuée y demeurait et la gloire du Seigneur remplissait la Demeure” (Ex 40,34-35). A travers beaucoup de symboles importants de la présence divine, comme la nuée et la gloire, la narrative du livre visait le fait que Dieu est venu habiter en personne au milieu du peuple qui est devenu “son” peuple, le peuple de “l'alliance”. Ainsi, nous comprenons que nous ne sommes pas devant une fin décevante mais devant une histoire édifiante : le peuple continue à marcher, et à travers ce chemin dans le désert, Dieu se révèle comme Celui qui veut habiter parmi son peuple.

⁵ A propos du livre de l'Exode, en tant que structure et contenu, on pourrait consulter C. WIENER, «Le livre de l'Exode» *Cahiers évangile* 54 (1985) 5-60 ; W.J. MARTIN – A.R. MILLARD, «Esodo. Libro» *Dizionario biblico GBU*, Roma 2008, 549-552.

La vraie relation avec Dieu

A travers sa fin, le livre de l'Exode reprend le vrai sens profond de la sortie de l'Égypte, comme l'a confirmé le Seigneur plusieurs fois à travers la narration : "Je suis le Seigneur ; je vous ferai sortir loin des corvées qui vous accablent en Égypte ; je vous délivrerai de la servitude ; je vous rachèterai d'un bras vigoureux et par de grands châtements ; et je vous prendrai pour peuple, et moi, je serai votre Dieu" (Ex 6,6-8). La vraie terre promise est la relation à l'Alliance ; et le pays dans lequel le peuple est appelé à habiter est la relation avec Dieu : c'est le vrai but du livre de l'Exode !

La sortie a comme but de vivre sous les ombres de l'Alliance en faisant de la vie personnelle une liturgie de louange pour Celui qui est descendu du ciel pour sauver son peuple. C'est là la vraie signification du signe donné par Dieu à Moïse quand il l'a appelé à faire une mission qui se réalisera dans le futur "Je suis avec toi ; et tel est le signe que c'est moi qui t'ai envoyé : quand tu auras fait sortir d'Égypte mon peuple, vous rendrez un culte à Dieu sur cette montagne" (Ex 3,12). C'est ainsi que la narration fait découvrir au lecteur que la liberté donnée au peuple n'est pas uniquement une liberté "de" mais surtout une liberté "pour". Quand Israël se libère de la misère, il devient alors appelé à vivre la liberté du cœur, afin qu'il puisse s'approprier l'alliance avec Dieu.

Si c'est ainsi le but de la sortie d'Égypte, alors la marche dans le désert prendra une importance exceptionnelle. En effet, le voyage du peuple est long et pénible, plus que l'on pourrait imaginer. Grâce à cette marche dans le désert, Israël pourra, après être sorti d'Égypte, d'apprendre à s'appuyer, non sur ses propres forces et sur lui-même, mais sur Dieu. Dans cette relation de confiance, Israël peut goûter à la vraie liberté qui pourra répondre aux exigences de l'alliance.

Ainsi, nous pouvons comprendre que l'Exode n'est pas seulement "l'événement fondateur" dans l'histoire, mais il est devenu aussi un "événement ouvert" au futur, et par cela il est aussi une loi ou une charte indiquant comment vivre et comment croire.

Construction du lecteur de l'évangile de Matthieu

L'évangile de Mt expose une histoire sainte dont le héros est Jésus-Roi, depuis son enfance, son baptême et le choix de ses disciples, jusqu'à ses miracles et ses enseignements groupés en cinq discours terminant avec la même formule conclusive⁶, pour relater enfin sa

⁶ Voici les références des cinq « Formules Conclusives » des discours en Mt : 7,28 ; 11,1 ; 13,53 ; 19,1 ; 26,1. Les cinq discours pourraient constituer, avec les parties narratives qui les précèdent, cinq volumes pouvant être

passion, sa mort et sa résurrection. Tous ces renseignements aboutissent à quatre idées théologiques principales, à travers lesquelles est construit le lecteur narratif de Mt. Ces idées sont les suivantes : l'importance de Dieu le Père, la messianité de Jésus, la présence primordiale de l'Eglise, et la vie concrète et morale du croyant⁷.

Comment le lecteur matthéen comprend-il «Dieu» ?

Pour Mt, Dieu est le Père de Jésus, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, et le Dieu de la communauté messianique constituée d'Israël et des peuples païens. Pour le lecteur, il est clair que Mt utilise dans beaucoup d'endroits, et plus que les autres synoptiques, l'expression «le Père céleste» ou «le Père qui est dans les Cieux». Ce Père connaît Jésus d'une manière spéciale, et Jésus le connaît d'une manière spéciale (Mt 11,27). Il existe une relation intime entre les deux de sorte que ce qui intéresse Jésus et ce qu'il cherche à réaliser dans sa vie soit l'accomplissement de la volonté du Père (6,10 ; 7,21 ; 26,39.42).

Dieu est aussi le Père des disciples et « notre Père ». Le lecteur comprend qu'il est aussi fils de Dieu, et chez Mt il y a une insistance à le faire remarquer. A travers les enseignements et les discours proférés pour les disciples, l'évangéliste clarifie qu'il nous est possible d'appeler Dieu «notre Père» (6,9) car il est un vrai Père qui sait ce dont les fils ont besoin (6,8.32) et il leur donne les bonnes choses (7,11). L'apogée de l'enseignement de Jésus autour du Père est quand il dit : «Ne donnez à personne sur terre le nom de père, car vous n'avez qu'un seul Père, celui qui est aux cieux» (23,9).

Il incombe au lecteur d'imiter Dieu « notre Père », et d'être parfait comme Il est parfait (5,48). La patience de la miséricorde de Dieu et sa disponibilité à donner le pardon ne connaissent pas de limite (5,45), et sur ce pilier est érigé le commandement de l'amour des ennemis (5,45). Le lecteur matthéen, étant fils de Dieu, est appelé à cette attitude d'amour qui dépasse la limite des parents et des amis (5,43-48).

considérés comme cinq livres de la nouvelle Loi remplaçant le Pentateuque ancien. Ce plan de l'évangile de Mt, composé d'une introduction « l'enfance », cinq livres, et conclusion « passion mort et résurrection » se trouve dans l'édition de la Bible de Jérusalem. Le premier qui a parlé d'un tel plan fut le grand exégète Bacon en 1918. Cf. B.W. BACON, *Matthew. The making of the New Testament*, London 1912; «The five books of Matthew against the Jews» *The Expositor* 8/15 (1918) 56-66; *Studies in Matthew*, New York 1930. Beaucoup de commentateurs contemporains ont eu recours à ce plan, voir P. BENOIT, «The setting of the sermon on the Mount by W.D. Davies» *Revue Biblique* 72 (1965) 595-601; W.D. DAVIES, *The Sermon on the Mount*, trad. Française: *Pour comprendre le sermon sur la montagne*, Parole de Dieu 4, Paris 1970, 22-25 ; V.K. AGBANOU, *Le discours eschatologique de Matthieu 24–25. Tradition et rédaction*, Etudes Bibliques Nouvelle Série 2, Paris 1983, 18-19.

⁷ Cf. M. GRILLI – C. LANGNER, *Comentario al evangelio de Mateo*, Evangelio y Cultura 5, Navarra 2011, 15-21.

En effet, Dieu Notre Père transforme l'histoire en une histoire de salut. Les dix citations d'accomplissement annoncent que ce qui s'est passé avec Jésus n'est pas au hasard mais il entre dans un dessein voulu par Dieu et se trouvant dans la Bible. Ce dessein annonce dès le début de l'évangile que Jésus et la communauté messianique sont « fils » de Dieu en qui s'accomplissent toutes les prophéties (Os 11,1 ; Mt 2,15.23).

Comment Mt expose-t-il «Jésus Christ» pour son lecteur ?

Le Jésus de Mt est en premier lieu le Messie d'Israël. Dès le début de l'évangile est connu comme «le Messie, fils de David, fils d'Abraham» (1,1). Sa messianité est apparue à travers ses enseignements et ses actions : il enseigne avec autorité (7,29), et par cette autorité il remet les péchés (9,6), et guérit toute maladie et toute infirmité (8,17). A la question du Baptiste «es-tu Celui qui vient ou attendons-nous un autre» il répondit moyennant les signes salvifiques de la période messianique (11,4-6). Le chantier de sa première mission comme Messie d'Israël est le lieu des brebis perdus d'Israël ; vers cet endroit il a envoyé ses disciples (10,6) et c'est ainsi qu'il a proclamé à la Cananéenne (15,24).

A côté du thème de la messianité de Jésus, le lecteur matthéen remarque d'autres traits distinctifs ; en voici les plus importants: Jésus est Emmanuel (1,23; 28,20), le nouveau Moïse persécuté par Pharaon-Hérodes qui distribue ses enseignements en cinq discours au lieu des cinq livres de la Loi ; il est le Fils de l'homme juge des bons et des mauvais, comme en a parlé le livre de Daniel, et il va souffrir la passion, mourir et ressusciter (17,22-23; 20,18-19; 25,31). Il est le Seigneur de l'Eglise : les disciples l'adorent et Il leur promet de rester avec eux jusqu'à la fin des temps (14,33; 28,20). Dans Mt, les disciples appellent Jésus «Kurios» ou Seigneur ; seul Judas l'Isariote l'appelle «Rabbi» ou Maître ; en effet, Jésus a interdit à ses disciples de se nommer comme «Rabbi» ou Maître car ils sont tous frères (23,8). Jésus, étant Fils de Dieu, a le pouvoir de donner à la Loi son explication ultime et parfaite, car il connaît la pensée de Dieu. C'est pourquoi, le plus important commandement donné par Jésus à ses disciples sur le mont de la Galilée après la résurrection est de «faire des disciples»⁸ et d'enseigner aux gens à retenir tout ce qu'Il leur a prescrit (28,19).

Cette christologie matthéenne se distingue des autres évangiles par la portée liturgique ressentie par le lecteur moyennant la dignité transcendante de Jésus et toujours préservée dans l'évangile⁹.

⁸ C'est le seul verbe conjugué en mode principal qui est l'impératif dans la phrase de 28,19 ; tous les autres verbes (allant, baptisant et enseignant) sont des participes se rattachant au verbe principal « faites des disciples ».

⁹ Cf. L. DEISS, *Synopse des évangiles Matthieu Marc Luc Jean*, Paris 1991, 322-323.

Quelle est l'importance du thème de « l'Eglise » chez le lecteur de Mt ?

Le thème de l'Eglise est très important pour le lecteur matthéen. Ceux qui représentent l'Eglise dans l'évangile sont les disciples, et Mt les défend beaucoup¹⁰ car ils sont les héritiers des prophètes de l'Ancien Testament, et ils apparaissent comme ceux qui se prosternent devant le Seigneur (14,23) et ceux qui comprennent ses enseignements (13,51). C'est seulement dans cet évangile que nous trouvons la parole «Eglise» deux fois (16,17-19 ; 18,18). L'Eglise est d'une part une institution pyramidale bâtie sur Pierre (16,18), et d'autre part elle est une communauté de pardon et d'amour (18,14.15.22). Mt expose les principes qui devraient gérer les relations entre les fidèles, ils sont tous frères et ils ont un seul Père (23,8-9). Mt assure la présence continue du Christ avec son Eglise (28,20). C'est ce qui a fait de lui l'évangile ecclésial par excellence.

La traduction grecque de la Septante a utilisé la parole «ekklêsia» pour signifier la communauté d'Israël qui prie devant le Seigneur. Avec le temps, la signification de ce terme a reçu une connotation eschatologique se rattachant à la réunion du peuple de Dieu dispersé à la fin des temps. Selon les prophéties (Is 2,2; 56,7), et grâce à la vocation de Dieu, se formera à la fin des temps la communauté messianique constituée de juifs et de tous les autres peuples pour adorer le Dieu vivant : au milieu de cette communauté sera présent, d'une manière permanente, le Christ ressuscité (28,20).

Le lecteur comprend qu'à travers l'évangile de Mt la communauté ecclésiale est au service du royaume des cieux. Elle n'est pas au service d'un royaume économique ou politique mais elle est appelée à servir Dieu et les hommes. L'appel des premiers disciples (4,18-22) annonce l'irruption du royaume dans le monde. Cette irruption est humble et respectueuse (12,20): les membres de l'Eglise doivent être comme des enfants pour entrer dans le royaume (18,1-5). Ainsi, la communauté ecclésiale constitue «la famille de Dieu», ayant un Père dans les cieux s'appelant «Notre Père» (6,9), et tous sont des frères à Jésus (23,8). Enfin, cette communauté est un édifice dont la pierre d'angle est le Christ (21,42), et

¹⁰ Il suffit de relater deux exemples. Le premier est dans Mt 20,20-23 quand la mère de Jacques et de Jean intercède pour que ses fils soient assis l'un à la droite du Christ et l'autre à sa gauche quand il viendra dans son royaume, en revanche, ce sont les disciples eux-mêmes dans Mc 10,35-40 qui osent demander ceci de Jésus ; pour Mt il serait impensable que les disciples fassent une telle demande. Un autre exemple, les disciples chez Mt sont décrits comme étant ceux qui comprennent plus que les disciples chez Mc, et leur appellation fréquente chez Mt est hommes de peu de foi « oligopistoi » et non hommes sans foi absolument pas « apistoi » comme chez Mc ; il suffit de comparer Mt 6,30 ; 8,26 ; 14,31 ; 16,8 ; 17,20 avec Mc 4,40 ; 8,17.21 ; 9,19 ; 16,11.14.

les pierres sont les apôtres, les prophètes, les sages, les scribes et tous les croyants dans la Loi du Christ (10,1-2.41; 23,34).

Quel est le résumé de «la vie morale» chez l'évangile selon Mt ?

L'évangile de Mt a ses répercussions morales sur la vie du lecteur, tout lecteur, à travers les temps. Le centre principal dans la prédication de Jésus chez Mt est le «Royaume des Cieux». Sa proximité incite le lecteur à «faire» et non seulement à « dire » Seigneur Seigneur (7,21). La vraie vie chrétienne consiste à donner le «fruit» de la conversion (7,19). La vie morale chez Mt n'est pas une vie théorique mais pratique. Le lecteur matthéen comprend qu'il doit s'éloigner de toute hypocrisie dans le comportement (23,13-36) et de vivre sa véracité devant Dieu et devant les hommes, en s'éloignant de l'ostentation et des premières places (23,5-6), et en adoptant une justice supérieure qualitativement et non quantitativement (5,17-20) de celle des pharisiens.

La première parole proférée par Jésus dans l'évangile de Mt est très significative: «Laisse-moi, maintenant, c'est ainsi qu'il nous faut accomplir toute justice» (3,15). Durant toute sa vie terrestre, Jésus ne voulait que réaliser cette justice c'est-à-dire la volonté du Père, qui consiste à réaliser le salut (26,39). Il a prescrit de ne pas accomplir le jeûne, l'aumône et la prière pour être vu par les hommes: ce qui importe est Dieu qui voit dans le secret (6,1-18). Enfin, le fait de vivre la morale de la responsabilité incite le lecteur à aider ceux qui sont dans le besoin et à vivre les œuvres de la miséricorde : «Tout ce que vous avez fait à l'un de mes frères les petits, c'est à moi que vous l'avez fait» (25,40).

Où se rencontre le texte de Matthieu avec celui de l'Exode ?

Nous trouvons dans l'évangile de Mt 8 citations claires du livre de l'Exode et 9 autres allusions¹¹ ce qui fait 17 références. De même, il y a une proximité dans le style, la syntaxe et la méthode d'écriture. Dans ce qui suit, nous exposons ceci en suivant l'enchaînement de l'évangile de Mt dès son début jusqu'à sa fin.

¹¹ Il y a une différence claire entre « citation » explicite et « allusion » fragile. Jean Miller a essayé de recenser toutes les citations et les allusions faites par Mt avec l'Ancien Testament, et il a parvenu à en trouver 172 qu'il a publiés dans J. MILLER, *Les citations d'accomplissements dans l'évangile de Matthieu*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1999, 361-367.

1A	Allusion	Mt 2,13	Ex 2,15
2A	Allusion	Mt 2,15	Ex 4,19
3A	Allusion	Mt 2,19-20	Ex 4,19
4A	Allusion	Mt 2,21	Ex 5,1
1C	Citation	Mt 5,21	Ex 20,13
2C	Citation	Mt 5,27	Ex 20,14
3C	Citation	Mt 5,38	Ex 21,24-25
4C	Citation	Mt 11,10	Ex 23,20
5A	Allusion	Mt 11,28	Ex 33,14
5C	Citation	Mt 15,4a	Ex 20,12
6C	Citation	Mt 15,4b	Ex 21,16
6A	Allusion	Mt 17,2	Ex 34,29-30
7C	Citation	Mt 19,18-19	Ex 20,13-16
8C	Citation	Mt 22,32	Ex 3,6
7A	Allusion	Mt 23,19	Ex 29,37
8A	Allusion	Mt 26,3-4	Ex 21,14
9A	Allusion	Mt 26,28	Ex 24,8

La première **allusion** se trouve dans Mt 2,13 : «Lève-toi ; prends l'enfant et sa mère, et fuis en Égypte. Reste là-bas jusqu'à ce que je t'avertisse, car Hérodes va rechercher l'enfant pour le faire périr». C'est une allusion à Ex 2,15: « Pharaon en fut informé et chercha à faire tuer Moïse. Celui-ci s'enfuit loin de Pharaon et habita au pays de Madiane ». Comme Pharaon chercha Moïse pour le tuer ainsi a fait Hérodes avec l'enfant Jésus.

La deuxième **allusion** se trouve dans Mt 2,15: «Il resta en Egypte jusqu'à la mort d'Hérodes». C'est une allusion à Ex 4,19: «Au pays de Madiane, le Seigneur dit à Moïse: 'Va, retourne en Égypte, car ils sont morts, tous ceux qui en voulaient à ta vie'». La mort d'Hérodes rappelle celle de Pharaon qui persécutait Moïse.

La troisième **allusion** se trouve dans Mt 2,19-20: «Après la mort d'Hérodes, voici que l'ange du Seigneur apparaît en songe à Joseph en Égypte et lui dit: 'Lève-toi ; prends l'enfant et sa mère, et pars pour le pays d'Israël, car ils sont morts, ceux qui en voulaient à la vie de l'enfant'». C'est une allusion à Ex 4,19: «Le Seigneur dit à Moïse: 'Va, retourne en Égypte,

car ils sont morts, tous ceux qui en voulaient à ta vie'». Selon les indications de Dieu, la sainte famille descendit à la terre d'Israël, de même, est retourné Moïse en Egypte.

La quatrième **allusion** se trouve dans Mt 2,21: «Joseph se leva, prit l'enfant et sa mère, et il entra dans le pays d'Israël». C'est une allusion à Ex 5,1: «Moïse et Aaron s'en vinrent déclarer à Pharaon: «Ainsi parle le Seigneur, Dieu d'Israël: Laisse partir mon peuple pour qu'il célèbre en mon honneur une fête au désert». Le retour de la sainte famille à la terre d'Israël est un écho de la sortie du peuple de l'Egypte.

Toute l'histoire de l'enfance de Jésus menacée par le danger et la persécution d'Hérodes rappelle celle de Moïse qui fuyait la face de Pharaon; le sauvetage de Jésus de la main d'Hérodes rappelle celui de Moïse de la main de Pharaon ; l'émigration de la sainte famille en Egypte et son retour à la terre promise rappelle la descente des fils d'Israël en Egypte et leur retour à la terre avec Moïse ; au début de son ministère public Jésus jeûna 40 jours et 40 nuits (Mt 4,2) se préparant au discours de la montagne (Mt 5 – 7), de même, Moïse jeûna sur le mont de Horeb se préparant à recevoir les dix commandements (Ex 24,18). Jésus est ainsi le nouveau Moïse¹² !

Dans le discours de la montagne (Mt 5 – 7), nous rencontrons des citations claires du livre de l'Exode. La première **citation** se trouve dans Mt 5,21: «Vous avez appris qu'il a été dit aux anciens : Tu ne commettras pas de meurtre» ; c'est une citation d'Ex 20,13 où se trouve le cinquième des dix commandements ; nous trouvons aussi ce dernier dans son parallèle en Dt 5,17. La deuxième **citation** se trouve dans Mt 5,27: «Vous avez appris qu'il a été dit: Tu ne commettras pas d'adultère» ; c'est une citation d'Ex 20,14 où se trouve le sixième des dix commandements ; nous trouvons aussi ce dernier dans son parallèle en Dt 5,18. La troisième **citation** se trouve dans Mt 5,38: «Vous avez appris qu'il a été dit : œil pour œil, et dent pour dent» c'est une citation d'Ex 21,24-25 qui ajoute : «œil pour œil, dent pour dent, main pour main, pied pour pied, brûlure pour brûlure, blessure pour blessure, meurtrissure pour meurtrissure».

Jésus a accredité ses enseignements par des actions salvifiques ; ainsi, après le discours sur la montagne il accomplit dix¹³ miracles (Mt 8 – 9) rappelant le début de la mission de Moïse avec les dix plaies d'Egypte (Ex 7,8 – 12,34).

¹² Pour plus de détails sur l'idée de Jésus comme nouveau Moïse qui accomplit un nouvel Exode, cf. W.D. DAVIES, *Pour comprendre le sermon sur la montagne*, Parole de Dieu 4, Paris 1970, 25-41.

¹³ Quelques études font de Mt 8 – 9 neuf miracles et non pas dix ; ces neuf sont divisés en trois parties séparées par deux interludes : chacune des trois parties a un thème théologique qui unit l'ensemble des trois miracles. Tout est clair dans les deux premières parties qui contiennent chacune trois miracles ; ce qui est nouveau que

La quatrième **citation** est autour de Jean-Baptiste (Mt 11,10): «C'est de lui qu'il est écrit : Voici que j'envoie mon messager en avant de toi, pour préparer le chemin devant toi». C'est une citation d'Ex 23,20: «Je vais envoyer un ange devant toi pour te garder en chemin et te faire parvenir au lieu que je t'ai préparé». Ce verset du livre de l'Exode appartient à la liste des conseils et des promesses faites par Dieu à Moïse préparant l'entrée à la terre de Canaan.

La cinquième **allusion** se trouve dans Mt 11,28: «Venez à moi, vous tous qui peinez sous le poids du fardeau, et moi, je vous procurerai le repos» ; c'est une allusion à Ex 33,14: «Le Seigneur dit: 'J'irai en personne te donner le repos'». Ainsi, Dieu donne le repos à celui qui met sa confiance en Lui, comme Jérémie a prophétisé autour du renouveau de Judas après l'Exil «Je vais désaltérer l'âme qui défaille ; toute âme en détresse, je la comblerai» (Jr 31,25).

La cinquième et la sixième **citation** se trouvent dans Mt 15,4. Il s'agit de la controverse de Jésus avec les scribes et les pharisiens sur le fait de se laver les mains avant de manger le repas ; Jésus les a accusés de négliger le quatrième commandement de Dieu au profit de leur tradition en disant: «Dieu a dit : Honore ton père et ta mère ; et encore: Celui qui maudit son père ou sa mère sera mis à mort». Ainsi, il aura cité Ex 20,12 et Dt 5,16 concernant le commandement de Dieu et le fait de maudire le père et la mère et sa conséquence qui est la mort citant Ex 21,16 et Lv 20,9.

La sixième **allusion** se trouve dans l'événement de la Transfiguration : « Il fut transfiguré devant eux ; son visage devint brillant comme le soleil, et ses vêtements, blancs comme la lumière » (Mt 17,2). Ceci est une allusion à Ex 34,29-30:

Lorsque Moïse descendit de la montagne du Sinaï, ayant en mains les deux tables du Témoignage, il ne savait pas que son visage rayonnait de lumière depuis qu'il avait parlé avec le Seigneur ; Aaron et tous les fils d'Israël virent arriver Moïse, son visage rayonnait ; ils eurent peur de s'approcher de lui .

La septième **citation** est quand le jeune riche venait demander à Jésus que doit-il faire pour recevoir la vie éternelle en récompense ? La réponse de Jésus était qu'il devait respecter les commandements: «Tu ne commettras pas de meurtre; tu ne commettras pas d'adultère; tu

dans la troisième partie les trois miracles sont des miracles dédoublés ou enchevêtrés : 1) les deux premiers miracles ont pour thème le don de la vie avec l'hémorroïsse et la résurrection de la fille de Jaïre, 2) la guérison des deux aveugles, 3) la guérison du muet démoniaque. Cf. M. GRILLI, «Vangelo secondo Matteo», dans L. PACOMIO – F. DALLA VECCHIA – A. PITTA, ed. *La Bibbia Piemme*, Casale Monferrato Alessandria 1995, 2326-2327.

ne commettras pas de vol; tu ne porteras pas de faux témoignage; honore ton père et ta mère» (Mt 19,18-19) citant ainsi les commandements de Dieu en Ex 20,13-16.

La huitième et dernière **citation** se trouve dans la controverse sur la résurrection des morts quand Jésus répondit: «N’avez-vous pas lu ce qui vous a été dit par Dieu: ‘Moi, je suis le Dieu d’Abraham, le Dieu d’Isaac, le Dieu de Jacob? Il n’est pas le Dieu des morts, mais des vivants» (Mt 22,32). Ainsi, c’est une citation d’Ex 3,6 quand Dieu apparut à Moïse dans le buisson ardent en se présentant disant: «Je suis le Dieu de ton père, le Dieu d’Abraham, le Dieu d’Isaac, le Dieu de Jacob».

Dans le point culminant de la tension avec les scribes et les pharisiens¹⁴, Jésus a accusé leur tradition qui disait tort dans le sujet du serment que «si l’on fait un serment par l’autel, il est nul; mais si l’on fait un serment par l’offrande posée sur l’autel, on doit s’en acquitter» (Mt 23,18). Ainsi la septième **allusion** à l’Exode se trouve dans la phrase suivante: «Aveugles ! Qu’est-ce qui est le plus important: l’offrande? ou bien l’autel qui consacre cette offrande?» (Mt 23,19). C’est une allusion à Ex 29,37: «Ainsi, l’autel sera très saint, et tout ce qui touche à l’autel sera sanctifié».

Au seuil de la passion de Jésus, Mt clarifie le fait que les chefs des juifs ont décidé de mettre la main sur lui par «ruse» dans le but de le tuer : «Les grands prêtres et les anciens du peuple se réunirent dans le palais du grand prêtre, et ils tinrent conseil pour arrêter Jésus par ruse et le faire mourir» (Mt 26,3-4). Cette méthode de piège et de ruse pour attraper Jésus dans le but de le tuer est une **allusion** à Ex 21,14 : «Quand un homme est en rage contre son prochain au point de le tuer par ruse, tu l’arracheras même de mon autel».

La neuvième et dernière **allusion** est l’institution de la nouvelle alliance par le sang de Jésus comme l’ancienne alliance a été conclue entre Dieu et le peuple par le sang de l’agneau au temps de Moïse. Il s’agit de Mt 26,28: «Ceci est mon sang, le sang de l’Alliance, versé pour la multitude en rémission des péchés» qui est une allusion à Ex 24,8: «Moïse prit le sang, en aspergea le peuple, et dit : Voici le sang de l’Alliance que, sur la base de toutes ces paroles, le Seigneur a conclue avec vous».

Nous remarquons aussi un rapprochement dans le style et la syntaxe entre Mt et Exode. Nous trouvons dans quelques paragraphes un passage rapide de la deuxième personne du pluriel (2P) à la deuxième personne du singulier (2S), et en sens inverse, sans une indication narrative de la part de l’auteur qu’il s’agit d’un nouvel auditoire. Ceci est présent dans Mt 6,5-

¹⁴ Cf. Michel SAKR, « Lecture pragmatique des sept invectives dans Mt 23,13-35 », *Revue Biblique* 118 (2011) 38-50.

6 (au sujet de la prière), 6,16-17 (le jeûne), 6,20-21 (le vrai trésor), 23,25-26 (les invectives contre les scribes et les pharisiens) et dans d'autres textes. Ce passage de la deuxième personne du pluriel (2P) à la deuxième personne du singulier (2S), et en sens inverse, est la caractéristique de l'auteur du livre de l'Exode (Ex 23,13.15) et du livre du Deutéronome¹⁵. Le lecteur comprendra à partir de cette méthode une généralisation d'une idée particulière qui dépasse l'auditoire du temps original pour atteindre tous les lecteurs de tous les temps et de tous les lieux.

Les idées théologiques communes entre Ex et Mt

Après avoir exposé les textes, nous passons maintenant à l'analyse théologique. Que signifie tout ce rapprochement entre allusions et citations? Et, qu'est-ce qui unit théologiquement ce qui a été uni par le style et les textes? En effet, les idées théologiques communes entre Ex et Mt peuvent être résumées en quatre: au prime abord autour Dieu, son identité et le genre de sa présence; ensuite autour de l'action de Dieu avec son peuple et les soins qu'Il leur apporte; après ceci vient la relation étroite entre l'ancien peuple de Dieu et la nouvelle communauté ecclésiale; et pour finir, l'importance du respect des lois de la part des fidèles.

Emmanuel et «Je suis celui qui suis»

Quand Dieu a révélé son nom à Moïse, il a promis de rester avec le peuple et de l'accompagner. Son nom en langue hébraïque «EHYE ACHER EHYE» (Ex 3,14) a été traduit en plusieurs façons: «Je suis l'Existant» selon la Septante, et «Je suis celui qui sera» selon la traduction œcuménique de la Bible (TOB). En effet, Dieu est le seul Existant en réalité c'est-à-dire il est transcendant et il reste mystérieux pour les hommes; mais, en même temps, il agit dans l'histoire du peuple et dans celle de l'humanité, en guidant cette dernière vers un objectif salvifique. Il est l'Eternel qui ne change pas, il est le fidèle et celui qui accompagne son peuple toujours et dans tout lieu (Ex 33,16). La promesse de cette présence omnipotente déclarée quand il a conclu l'alliance (Ex 34,9-10) a été renouvelée par tous les élus qui ont conduit son peuple à travers les temps. Parfois cette présence s'est manifestée par des signes formidables comme la tempête, le feu et le vent (Ex 20,18-20), d'autres fois, par un climat de paix, alors il apparaît à ses élus par une brise légère et il leur parle face à face, ainsi avec

¹⁵ Cf. F. GARCIA LOPEZ, « Le Deutéronome. Une Loi Prêchée », *Cahiers Evangile* 63 (1988) 7-61.

Moïse (Ex 33,11) et avec Elie (1R 19,11-13). Aussi, trouve-t-on des signes de sa présence, pleins de lumière, comme la colonne de nuée et de feu qui guidait le peuple dans le désert (Ex 13,21) et qui demeurait parmi eux, comme aussi une forme de gloire qui remplit la tente qui contient l'arche de l'alliance (Ex 40,34).

Dans l'évangile de Mt, le don de la présence de Dieu se manifeste par la personne de Jésus-Christ qui s'est incarnée par une jeune Vierge, et qui ressemble à Ezéchias, le bon prince né de la jeune mère épouse du méchant roi Acas, d'où vient la prophétie d'Isaïe disant: «Voici que la Vierge concevra et enfantera un fils qui sera nommé Emmanuel c'est-à-dire Dieu-avec-nous» (Is 7,14 et Mt 1,23). L'expression Dieu-avec-nous revient à la fin de l'évangile après la résurrection pour garantir aux disciples et à tous les fidèles à travers eux, dans toutes les époques, que Dieu reste avec son peuple et que sa présence continue jusqu'à la fin des temps. Et au milieu de l'évangile, après avoir enseigné sur la prière communautaire, Mt rappelle que Jésus est Emmanuel en disant: «Chaque fois que deux ou trois sont réunis en mon nom Je serai présent parmi eux» (Mt 18,20). Matthieu ne donne pas seulement à Jésus les traits du nouveau Moïse, mais il trouve en lui un accomplissement divin. C'est pourquoi, il a fait que son évangile soit un accomplissement de ce qui a été révélé dans l'exode concernant la présence continue de Dieu avec nous, il suffit au fidèle de savoir que cette présence lui est donnée par grâce: «Je me tiens à la porte et je frappe» (Ap 3,20) et on doit répondre avec l'Épouse de l'agneau, dans la force de l'Esprit: «Viens Seigneur Jésus» (Ap 22,17).

La providence divine

Quand le peuple marchait dans le désert, il découvrait, jour après jour, que le fait de vivre dans un exode continu est le chemin du salut et de l'abandon des idoles. Il découvrait que cet exode continu était le moyen de vivre dans une terre qui n'était pas seulement un cadeau de Dieu mais aussi le signe que Dieu pouvait tout donner, car tout est grâce de sa part. A partir de la marche dans le désert, le peuple a pu connaître que cette grâce de Dieu ne pourrait pas être limitée par l'imagination humaine car elle est généreuse et abondante. La caractéristique du peuple dans le livre de l'exode est qu'il marche dans le désert sans atteindre sa fin voulue concrètement, mais il a pu apprendre que la providence divine qui s'occupait de lui chaque jour, et qui lui a prévu l'eau et la manne et les besoins nécessaires pour continuer à être en vie, elle s'occupera de lui aussi dans la terre de la promesse. Ainsi, le désert était une école pour le peuple, afin qu'il apprenne à vivre la vie dans une confiance et une espérance

dans la providence divine, surtout après avoir expérimenté que Dieu l'a sauvé de la servitude d'Égypte et qu'il l'a délivré de la soif, de la faim, des serpents et des dangers du désert.

La providence divine est aussi un des thèmes majeurs de l'évangile de Matthieu. Jésus annonce que Dieu qui s'occupe des oiseaux du ciel et des lis des champs, ne peut que s'occuper des hommes, car il est un Père qui connaît ce dont les fils ont besoin (Mt 6,25-34). Jésus, en effet, s'est occupé des foules quand il les a vues fatiguées et dispersées comme des brebis sans pasteur; il a eu compassion d'eux, il les a guéries de leurs infirmités, et il leur a annoncé la bonne nouvelle du Royaume (Mt 9,35-38). Et comme la manne a été donnée au peuple dans le désert, Jésus a pu nourrir les foules et les satisfaire à partir de quelques pains et poissons (Mt 14,13-21 ; 15,32-39); et il a aussi enseigné que sa providence s'occupera de celui qui quitte, pour son Nom, des maisons, des frères et des sœurs, alors il aura le centuple comme récompense, et la vie éternelle comme héritage.

Si Jésus révélait aux gens son amour infini grâce à sa providence divine, il voudrait par ceci leur enseigner comment répondre à cette providence dans la vie. L'attitude requise n'est autre que la fidélité et l'abandon au Père, en demandant que sa volonté soit faite sur la terre comme au ciel (Mt 6,10-11).

Le peuple et l'Église

La parole hébraïque «QAHAL» signifie la communauté de Horeb (Dt 4,10), et indique aussi la réunion rituelle d'Israël dans la période des rois-prêtres après l'exile (1Ch 28,8). Même si le terme «EKKLÊSIA» s'identifie le plus souvent avec «QAHAL», ce dernier a d'autres traductions ou significations comme «SUNAGOGÊ» (Ex 16,3). Ainsi, l'église et la synagogue sont des synonymes, et elles ne seront contradictoires que lorsque les chrétiens se sont appropriés du terme «Église» en laissant de côté le terme «Synagogue» pour les juifs. En effet, quand la Septante a utilisé pour ces derniers la parole «EKKLÊSIA», elle entendait le substantif dérivant du verbe «EK-KALEÔ» qui veut dire appeler, et par ceci elle signifiait que le peuple de Dieu se réunissait étant des personnes «appelées» par une initiative divine.

Ce peuple distingué s'est formé dans le désert¹⁶, et c'est là qu'il a expérimenté qu'il est vraiment appelé par Dieu, après sa sortie de la servitude d'Égypte, grâce à l'alliance conclue

¹⁶ Ce peuple diffère beaucoup des autres peuples à cause du mystère de sa vocation. Sa relation avec Dieu est exprimée dans l'Ancien Testament moyennant beaucoup d'images et de symboles ; en voici les plus importants : Israël est la propriété de Dieu (Ex 19,5), son héritage (Dt 9,26), son troupeau (Ps 80,2), sa vigne (Is 5,1), son fils (Ex 4,22 ; Os 11,1), son épouse (Os 2,4), et le royaume de ses prêtres (Ex 19,6).

au mont du Sinaï (Ex 19,3). Cette période du désert a formé un peuple qui est tombé amoureux de Dieu ; ainsi le prophète Osée (8^{ème} s av. J.C.), après que son épouse l'a abandonné pour aller avec ses amants, a senti la nostalgie pour revenir à cette époque; il écrivit: «C'est pourquoi, je vais séduire mon épouse infidèle, je vais l'entraîner jusqu'au désert, et je lui parlerai cœur à cœur ; et là, je lui rendrai ses vignobles» (Os 2,16-17).

Ce peuple a été comparé par Jésus à un troupeau sans berger (Mt 9,36). C'est pourquoi il a choisi douze disciples en les approchant de lui, comme des amis intimes, faisant d'eux le noyau principal des chefs du nouvel Israël (Mt 19,28). Il les a entraînés à l'évangélisation, au combat des démons, et à la guérison des maladies (Mt 10,5-42), et il leur a enseigné comment ils devront préférer le service aux places d'honneur (Mt 23,6), et de s'occuper en premier lieu des brebis perdues (Mt 10,16). Il les a fortifiés pour ne pas craindre les persécutions, et il leur a ordonné de se réunir en son Nom pour la prière communautaire (Mt 18,19-20), de se pardonner les uns les autres, et de ne pas excommunier les pécheurs publiquement qu'après avoir essayé tous les moyens pour les convaincre de la vérité (Mt 18,15-18).

C'est seulement Mt qui clarifie l'idée que le Christ a institué son Eglise sur Pierre, le rocher (Mt 16,17-20), car ceci est d'une importance majeure à ses yeux. Selon lui, l'Eglise du Christ n'est pas le «Vrai Israël»¹⁷ et non plus le «Nouvel Israël»¹⁸ ou un autre Israël qui diffère infiniment du peuple de l'ancienne alliance; entre l'Eglise et le peuple se trouve une continuité mais aussi un dépassement vers de nouveaux horizons. La continuité est basée sur le fait que le Christ d'Israël a accepté la volonté divine inscrite dans la Loi, et il a voulu qu'un seul iota ou un seul trait ne disparaisse d'elle (Mt 5,17-19) ; quant aux nouveaux horizons, ils viennent de la croix du Christ et de sa résurrection, faisant de l'Eglise son épouse, et en appelant tous les peuples à s'agréger à elle (Mt 28,16).

Le respect de la Loi

Après la Loi naturelle qui régnait dans les premières époques, Dieu a fait que l'ancien peuple choisi parmi les nations soit sous l'ordre d'une Loi révélée par Lui-même qui est la Torah de Moïse. Il s'agit de recommandations morales issues spécialement des dix commandements (Ex 20,2-17) et des autres règles organisant les affaires civiles : familiales,

¹⁷ Sur cette expression refusée dans l'enseignement catholique, cf. W. TRILLING, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums*, Erfurter Theologische Studien 7, Leipzig 1975.

¹⁸ Toutes les idées qui font de Mt antisémite ou anti-juif sont refusées dans l'enseignement catholique. Pour connaître la discussion autour de ces idées cf. M. SAKR, « Lecture pragmatique des sept invectives dans Mt 23,13-36 » *Revue Biblique* 118 (2011) 46-47.

sociales, économiques, et législatives (Ex 19 – 24). Ces directives constituent une école sévère, ayant la tâche de former le «peuple à la nuque raide» (Ex 32,9) à marcher sur le chemin de la sainteté que Dieu l’appelle à entamer. La Loi est liée intrinsèquement à l’alliance; les fils d’Israël n’auront aucune autre Loi que celle de Moïse : tous les textes sortent de sa bouche lors de sa demeure au Sinaï. C’est pourquoi, la Loi est considérée comme la volonté sainte de Dieu pour la vie du peuple.

Dans l’évangile de Mt, Jésus apparaît comme accomplissant la Loi. Il n’est pas venu pour l’abroger mais pour la faire arriver à sa fin ultime (Mt 5,17). Et quand on lui demanda ce qui sera le plus grand commandement, Jésus lia entre l’amour de Dieu et l’amour du prochain (Lv 19,18 ; Dt 6,5), et il a simplifié la Loi en insistant sur ce double commandement et en donnant une importance majeure à ce dernier. En effet, il est le Fils de Dieu qui connaît ce qu’il y a dans la pensée de Dieu. C’est pourquoi, son accomplissement de la Loi ne veut pas dire que manquait quelque chose à la Loi, et que Jésus est venu ajouter ce qui est nécessaire, ou bien, qu’il est venu la parfaire car elle n’était pas parfaite. En effet, le « plus » de la justice demandée par Jésus à ses disciples en les comparant aux scribes et aux pharisiens (5,20), n’est pas un ajout quantitatif à la Loi mais qualitative¹⁹, c’est-à-dire, il n’a pas voulu ajouter des pratiques mais il a requis un mode nouveau de pratique. Etant Fils de Dieu, Jésus est le seul autorisé à donner le sens véridique et ultime de la volonté de Dieu sur la vie des hommes ; il a remis la Loi dans son contexte primordial et originaire, qui est celui de la pensée de Dieu, sans la révoquer ou ajouter quoi que ce soit sur elle (5,17-48).

Quant aux implications morales de la Loi sur la vie des hommes, elles se concentrent sur l’éthique de la responsabilité. Ainsi les six œuvres de miséricorde (Mt 25,31-45), et le fait de vivre la justice, l’amour et la fidélité, (Mt 23,23) ne constituent que des résumés reflétant ce qu’il y a de plus profond dans la Loi, dont la nouveauté ne finit jamais.

Conclusion

Il n’y a aucun doute que l’auteur de l’évangile de Mt ait connu d’une manière profonde le livre de l’Exode. Ce qui est nouveau est qu’il a fourni un «MIDRASH»²⁰ sur Jésus en se basant sur ce livre. L’apport de Mt est qu’il a présenté à son lecteur quelque chose de nouveau à partir de ce qui est ancien, il est alors l’exemple pour chaque «scribe devenu disciple du

¹⁹ «Perisseuein Mt 5,20 ist nicht Qualitätsbegriff sondern Quantitätsbegriff»: A. OEPKE, «mesîtis», in KITTEL, G. – FRIEDRICH, G. – al., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, IV, 625.

²⁰ La parole « MIDRASH » veut dire l’exégèse de l’Ecriture en l’actualisant. Cf. PERROT, Ch., « Les récits de l’enfance de Jésus » *Cahiers Evangile* 18 (1976) 15.

royaume des Cieux car il est comparable à un maître de maison qui tire de son trésor du neuf et de l'ancien» (Mt 13,52).

Le livre de l'Exode est le livre de la formation de l'identité du peuple de l'ancienne alliance : son Dieu est le Dieu unique, sa charte est la Loi inscrite dans les commandements, et sa terre est un don de Dieu concrétisé par une relation vivante avec Lui. Il est le livre essentiel de l'Ancien Testament. Quant à l'évangile de Matthieu, il a été mis dès les plus anciennes listes de l'église, au début des livres canoniques, à cause de son ampleur et de sa proximité avec l'Ancien Testament. Les pères de l'Eglise des deux premiers siècles l'ont utilisé comme leur référence principale. En effet, Matthieu est le livre le plus lu et le plus cité parmi les autres livres du Nouveau Testament chez les Pères de l'église des deux premiers siècles²¹, et ces derniers ont fait de ce livre le catéchisme chrétien principal des premières générations, car il a rassemblé les paroles de Jésus dans des discours qui ne sont autres que la base des enseignements chrétiens.

La commission biblique pontificale, dans son livre «Le peuple juif et ses Saintes Ecritures dans la Bible chrétienne», publié au Vatican en 2001, proclame dans le cadre des allusions des livres du Nouveau Testament à l'Ancien, que les récits de l'enfance de Jésus chez Matthieu ne seront compris d'une manière exhaustive qu'en revenant au contexte des histoires sur Moïse écrites dans les livres canoniques et extrabibliques. C'est pourquoi, la commission conseille les lecteurs chrétiens de revenir à l'Ancien Testament pour comprendre cet évangile qui a une parenté claire avec ce dernier, sans accuser les juifs de tuer le Christ et d'être la cause sous-jacente de la destruction du temple²².

Ainsi, les paroles du Pape François, dans son exhortation apostolique «*Evangelii Gaudium*» sur l'annonce de l'évangile, continuent à souffler dans nos cœurs l'appel de Dieu à Moïse «Va, je t'envoie» (Ex 3,10). Il s'agit de recevoir aujourd'hui l'écho de cet appel fondamental, car sa Sainteté ne cesse de répéter à être une «Eglise en sortie» d'une manière continue aux périphéries de nos villes²³, sortie de notre repos et de notre égoïsme, pour annoncer l'évangile de l'Emmanuel, Dieu-avec-nous, tous les jours, et dont la providence continue à nous assister jusqu'à la fin des temps.

²¹ Edouard MASSAUX, *Influence de l'évangile de saint Matthieu avant saint Irénée*, Publications universitaires de Louvain, Louvain-Gembloux 1950, 651-654.

²² Pontificia Commissio Biblica, *Le peuple juif et ses saintes Ecritures dans la Bible chrétienne*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican 2001, 39 et 170-171.

²³ Pape François, *Evangelii Gaudium. Exhortation apostolique sur l'annonce de l'évangile dans le monde d'aujourd'hui*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican 2013, § 20, page 13.

RESENHA

Deus, um homem, uma mulher, uma serpente – Autor: Haddad, Philippe. – 1ª Edição 2024 – Edições CCDEJ/Fons Sapientiae. ISBN: 978-65-86085-33-4 - Revista Cadernos de Sion ISSN 2763-7859 (on line) - Tradução de José Benedito de Campos.

Victor Antonio Valdo – Prof. Esp. em História e Teologia Judaica; e Ensino Religioso. Integra atualmente o Grupo de Pesquisas Ecos da Torah, no Centro Cristão de Estudos Judaicos – CCDEJ - São Paulo.*

Sobre o autor da obra:

Rabino Philippe Haddad, formado pelo Seminário Israelita da França, trabalhou em Marselha, Nîmes, Paris e Les Ulis (Essone). Também foi Rabino da Juventude no Consistório de Paris e dos Escoteiros Israelitas da França. Atualmente é Rabino da Sinagoga Liberal da Rua Copernic em Paris. Laureado com o Prêmio da Amizade Judeo-Cristã da França – AJCF 2020 por sua obra e ações em favor da Amizade Judeo-Cristã. Obras de Haddad traduzidas e parte da coleção do CCDEJ: *Jesus fala com Israel: Uma leitura judaica das parábolas de Jesus*; *Avinu* – Pai nosso: Uma leitura judaica da Oração de Jesus; *Fraternidade ou a revolução do perdão* e *Como Jesus lia a Torá: sair do mal-entendido entre Jesus e os fariseus*, este último com resenha na Revista Cadernos de Sion Ano 2022 vol. 3; número 2. Haddad em suas obras trabalha seus temas com linguagem acessível, o que garante aceitação e estima por aqueles que desejam estudar com mais riqueza e profundidade a *Tanakh*, e através deste estudo alcançar outra visão e maior entendimento sobre os Evangelhos.

A obra:

Deus, um homem, uma mulher e uma serpente – Uma leitura “literal” dos primeiros capítulos do Gênesis. Obra concisa, prefaciada pelo Me. Marivan Ramos, é formada por uma introdução intitulada “*Pshat¹ e Drash²*”, que leva o leitor a percorrer um passeio por um breve período da história, descrevendo e situando alguns importantes acontecimentos, como o surgimento de correntes doutrinárias, por exemplo, os sacerdotes sucessores de Judas Macabeu, os essênios, os saduceus, e por fim os fariseus. De forma muito breve, Haddad faz algumas considerações sobre estas diferentes correntes, e sumariza que destas tantas, apenas

* E-mail: victor55valdo@gmail.com

¹ Termo que identifica e se refere à interpretação literal, ou direta, do texto bíblico, a forma mais simples de estudo.

² Método midráshico, interpretativo, que se refere ao sentido simbólico de um texto bíblico.

duas correntes permanecem: a dos fariseus, e a judaico-cristã, após a destruição do Templo em 70 da era corrente. Lemos uma breve descrição sobre a questão farisaica do estudo da Torá e da prática das *mitzvot*, os mandamentos. E sobre o “Renascimento da Idade Média” período em que surgem os grandes exegetas com nomes como Rashi de Troyes, seu neto Rashban, Yossef Caro, Abraham Ibn Ezra entre outros importantes nomes do judaísmo rabínico. Finalizando esta introdução, Haddad afirma:

...onde o Judaísmo vê o *pshat*, o Cristianismo vê o *drash*. As *mitzvot* devem ser realizadas concretamente para um, simbolicamente para o outro. Por outro lado, onde o Judaísmo vê um simbolismo, o Cristianismo vê a realidade de Cristo. Assim, *o servo sofredor* só pode ser Jesus, enquanto a leitura judaica verá nela a descrição de todos os justos, torturados e mortos, que suportam a loucura dos homens (incluindo Jesus).

O Corpo da Obra: Compõem a obra três capítulos que recebem o mesmo título “*Bereshit / Gênese – Tradução Comentada*”, e que formam o corpo principal da obra. Haddad trabalha seus comentários ao livro de Gênese, seguindo, sem saltos, ou acréscimos, a ordem dos capítulos 1, 2 e 3, e seus versículos.

Citaremos neste trabalho alguns pequenos trechos destes comentários.

Capítulo 1

V.1: Num princípio (de) Ele criou Elohim os céus e a terra.

Início: Concordância com a LXX que traduz o Gênese. Este livro inaugura as origens da terra, do Homem, dos povos e das línguas, depois do povo hebreu. A cosmogonia de Moisés diz tanto quanto se esconde. Compreendamos, na medida do texto escrito, o *pshat*.

Haddad nos traz, em toda a obra, o comentário feito versículo a versículo, palavra a palavra, e a cada termo, ou a cada parte dos versículos de Gênese. Ele seguirá, depois, o mesmo esquema em todo o corpo de sua obra, como se lê:

Num princípio: O texto não diz “no princípio”, mas sim “num princípio”...

Num início de: A palavra *reshit*, da raiz *rosh* “cabeça”, está escrita no estado construto feminino, ou seja, como um complemento de substantivo: *num início de...* De quê?...

Ele criou: O primeiro verbo do Torá *bará* [bet – resh – alef] tem como único sujeito, e toda a *Tanakh*, Deus e só Deus. Biblicamente falando, o Homem não cria nada... ...A genialidade de Mozart consiste em harmonizar sete notas de música...

V.2: Ora a terra estava deserta e vazia... mas um sopro de Elohim pairava...

Respiração: *Ruah*, em hebraico, é feminino. É literalmente o vento que vem de *Elohim*. A leitura “espírito de Deus, espírito Santo” é a segunda, e está consoante a leitura midráshica.

V.3: E disse Elohim...

E disse Elohim... Há dois verbos principais para exprimir a ação da boca: A.M^a.R. “dizer” e Dⁱ.B^e.R. “falar”. A primeira designa uma palavra suave e maternal; a segunda uma palavra mais rígida e paternal. O versículo (Lv 17, 2): “YHWH *falou* a Moisés, dizendo: ‘Fala a Arão e aos filhos de Israel e diz-lhes’” alterna discurso legal e linguagem gentil. Alusão a uma pedagogia de transmissão: mesmo as exigências da verdade divina devem ter o sabor do leite materno.

Como se pode ver e estudar, a partir do texto da obra e dos exemplos citados, o autor alterna questões gramaticais, interpretações, e exegese intrabíblica ao citar um versículo do livro do Levítico, para explicar seu argumento. Mais adiante, ao interpretar o versículo 14:

V.14: E disse Elohim: ...para separar...

para separar: A partir deste 4º dia, podemos falar de um calendário; antes disso estamos numa meta-temporalidade. Da mesma forma, os 3 primeiros capítulos são meta-históricos antes do nascimento dos primeiros filhos. As leituras fundamentalistas não têm em conta as nuances do texto hebraico.

Por certo, o que se pode entender a partir da leitura desta interpretação é que não podemos cair no erro de considerar toda a obra da criação, conforme narrada nestes três primeiros capítulos do livro de Gênesis, em seis exatos dias, de exatas vinte e quatro horas.

Vejamos outro exemplo, o versículo 26, a criação de Adam:

V.26: E disse Elohim: Façamos o homem...

Façamos: *Naassê* pode ser traduzido “faremos” de acordo com Êxodo 24, 7, ou “façamos”, porque em hebraico imperativo e futuro se identificam. No sentido literal (*pshat*), Deus dirige-se à terra como no verso 24 – **produza a terra**.

Adam: Aqui o Adam aproxima-se da “semelhança” *demut*. Ele assemelha-se ao seu criador pelo pensamento.

O segundo capítulo da obra de Haddad, que é como já citado acima, o segundo capítulo do livro de Gênesis, fará a interpretação de um texto interessante do ponto de vista litúrgico, pois Gênesis 1 a 3 são os versos constitutivos do *kidush*, a oração do yom shabbat, o dia de sábado, e nesta oração veremos que “o *Shabbat de Deus abre a história humana*”, e mais adiante: “o *abençoado Shabbat de Deus constitui um não lugar no lugar e um não tempo no tempo*” (p. 60~61). História humana e premissas escatológicas.

Haddad, considera ainda que “*Se quiséssemos manter o princípio do geral ao particular, diríamos que o capítulo 1 até Gênesis 2, 4a descreve o mundo do ponto de vista do Criador (Elohim), e que de Gênesis 2, 4b até o fim da Torá, o mundo é descrito do ponto de vista do Homem e de sua história*”.

O terceiro capítulo da obra coincide com o terceiro capítulo de Gênesis, este, em seu início, traz a narrativa da estada de Adam no Jardim; e do acontecimento daquilo que se convencionou chamar de o ‘pecado original’, a queda do Homem, e para o qual existem muitas interpretações. No entanto, nós leremos nas interpretações a este terceiro capítulo de Gênesis, aquilo que com segurança podemos chamar de o início da epopeia bíblica humana. Da mesma forma que se pôde ver nos capítulos anteriores, neste veremos as interpretações de rabinos, as explicações aos termos hebraicos, questões gramaticais igualmente, exegese intrabíblica. Deste terceiro capítulo leremos o versículo 22, e algumas de suas interpretações:

V.22: E disse a Si mesmo YHWH Elohim: “Eis como o homem-adam se tem tornado como um de nós... ... e viva para sempre.

Como um de nós: Alguns comentam “como um dos anjos”, mas será que os anjos têm esse conhecimento? Trata-se de um plural majestático como “Façamos o Homem-adam”. Adam sabe intimamente, por tê-lo digerido, o bem e o mal, como o seu Criador.

E viva para sempre: Note-se que, em hebraico, *leolam* não significa “eternamente”, mas sim tempo longo, ou seja, com um fim.

Para acrescentar muito tempo a esse longo tempo, o hebraico dirá *leolam vead olam* (ou reduzindo *leolam vaed*) “de um longo tempo para um longo tempo”. A árvore-da-vida não é a fonte da juventude, mas a árvore cujas virtudes medicinais prolongam a vida.

Temos enfim neste terceiro capítulo a descrição da cena do jardim, e das várias situações ali vividas pelo Homem-adam, Deus, os animais, a mulher; e, a serpente ‘o mais astuto dos animais’. Capítulo que nos remete a muitos diálogos, descreve as decisões divinas, e, como já dissemos acima, é o capítulo que marca o início da história humana.

É o capítulo dos diálogos. A serpente abre a série de diálogos ao se dirigir à mulher *ishá*; Deus então dialoga com Homem-adam, com a mulher *ishá*, com a serpente; uma verdadeira trama, com desfecho dramático para o Homem-adam e sua mulher, que a partir de então comerá pão, e alimentará a mulher *Hava*, a mãe de todos os viventes; com o suor do rosto.

A Conclusão

Do bebê ao noivo

Homem-adam e Deus, heróis! Ao agir Deus molda o homem, sopra-lhe as narinas com seu *ruach ha kodesh* – o sopro divino – o homem nasce, vai para o Jardim da Infância, deste

para o Pomar, sua escola primária, aprovado, vai para a Terra para trabalhar e guardar o local, sua escola profissionalizante. Mas o Homem-adam está só... Na adolescência, Deus lhe dá animais para juntos gerirem a natureza, mas não encontra nestes, ajuda como no *face à face*. Existem caras, sem rostos, sem semelhança, sem diálogo, para quebrar o silêncio.

E Deus criou a mulher

Haddad nos diz que “o homem também conclui que *não é bom ficar sozinho* – nem com Deus, nem com os animais – por isso, Deus cria a mulher (para casar com seu jovem homem. A relação “eu-tu” é vislumbrada”.

Gênesis vai nos dizer, e Haddad complementa, que “a mulher nasce do *adam*, não da *adamá*”, e no meio do jardim, não do exterior”; e que “da irrupção da *ishá*, nasce o *ish*, a complementaridade dos nomes que sublinha a complementaridade dos seres. Por isso, que o homem – *ish* deixa o seu pai e a sua mãe e com sua *ishá* – mulher, se tornam uma só carne”. Juntos, *ish* (יש) e *ishah* (ישה) vão trazer no seu nome e na sua vida parte do nome do TETRAGRAMA, de SENHOR (YHWH): *yod, hei, waw, hei*.

Um Deus que questiona

“Onde estás?... Quem te disse que estás nu?... Já comeu alguma fruta?... e à mulher: O que é que fizeste?”

“O criador impõe as Suas leis, os determinismos, aos espaços, plantas, animais, e mesmo aos seres humanos. Mas como Deus da aliança, Ele associa o homem à mulher para continuar essa ordenação em nível moral e espiritual. Mas assim que o ser humano aparece, é livre para aceitar ou não a lei moral... Deus já não pode impor, mas apenas propor.”

Haddad assim finaliza esta obra:

“Como dissemos na introdução, escrevemos este livro também para Deus, para deitar abaixo a máscara da raiva que, tantas vezes, é colocada sobre Ele, e para revelar o Seu amor e a Sua fragilidade. O seu amor porque Ele nos dá tudo, e a sua fragilidade porque podemos recusar o seu Amor”.

ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד.

Baruch shem kevod malkhuto leolam vaed.

“Bendito seja o nome da glória de Seu Reino para sempre”.

Donizete Scardelai



Israel e Judá no período bíblico

Memórias de um povo em peregrinação de fé: Religião, sociedade e política com incursões na arqueologia bíblica



COLEÇÃO JUDAÍSMO E CRISTIANISMO



CCDEJ®



Sion
Publicações

