



**Juscelino Fernandes Carneiro**

**O Salmo 101 e sua relação com a  
monarquia e com o culto**

**Dissertação de Mestrado**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teologia Bíblica da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Teologia Bíblica.

Orientadora: Profa. Maria de Lourdes Corrêa Lima

Rio de Janeiro  
Junho de 2013



**Juscelino Fernandes Carneiro**

**O Salmo 101 e sua relação com a  
monarquia e com o culto**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

**Profa. Maria de Lourdes Corrêa Lima**

Orientadora  
Departamento de Teologia – PUC-Rio

**Prof. Ludovico Garmus**

Departamento de Teologia – PUC-Rio

**Prof. Paulo Severino da Silva Filho**

Seminário Teológico Presbiteriano Simonton

**Profa. Denise Berruezo Portinari**

Coordenadora Setorial de Pós-Graduação e Pesquisa  
do Centro de Teologia e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 03 de junho de 2013

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e da orientadora.

### **Juscelino Fernandes Carneiro**

Graduou-se em Teologia na Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro em 2005. Kursou Pós-Graduação em Psicopedagogia do Acompanhamento Formativo na Associação Transcender – UNOESC em 2010.

#### Ficha Catalográfica

Carneiro, Juscelino Fernandes

O Salmo 101 e sua relação com a monarquia e com o culto / Juscelino Fernandes Carneiro ; orientador: Maria de Lourdes Corrêa Lima. – 2013.  
109 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2013.  
Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Teologia bíblica. 3. Salmos. 4. Monarquia no Antigo Testamento. 5. Culto no Antigo Testamento. I. Lima, Maria de Lourdes Corrêa. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

Aos meus coirmãos da Abadia de Santo Adalberto, de Egmond-binnen,  
às Irmãs Beneditinas de Tutzing, do Colégio Santo Amaro,  
à professora Maria de Lourdes Corrêa Lima,  
pela confiança em mim depositada.

## Agradecimentos

Ao Deus Uno e Trino, que me deu a graça de amar sua Palavra e a oportunidade de estudá-la.

À minha orientadora, Profa. Maria de Lourdes Corrêa Lima, pela inspiração, dedicação, paciência e apoio para a realização deste trabalho.

Ao CNPq e à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

Ao meu superior, Dom Abade Gerard Mathijssen, OSB, e minha comunidade da Abadia de Santo Adalberto, em Egmond-binnen, pela compreensão, colaboração e estímulo.

À Ir. Maria José de Souza e à comunidade das Irmãs Beneditinas de Tutzing, do Colégio Santo Amaro, pela hospitalidade, extraordinária caridade fraterna, carinho e amizade.

À comunidade do Mosteiro da Virgem de Petrópolis, pela hospitalidade, solidariedade e amizade.

Aos meus coirmãos Dom Anselmo Chagas de Paiva, OSB e Dom Ruberval Monteiro da Silva, OSB, pela amizade confortadora e pelo companheirismo nos momentos difíceis.

Aos professores da PUC, em especial os professores Leonardo Agostini, Abimar Oliveira de Moraes, Geraldo Dôndici, Ludovico Garmus, Isidoro Mazzarolo e Luis Fernando Ribeiro Santana pela dedicação, apoio e pelos valiosos ensinamentos.

Aos funcionários da PUC e aos meus companheiros de curso.

Aos meus pais, irmãos, amigos e benfeitores, por todo o carinho e apoio.

## Resumo

Carneiro, Juscelino Fernandes; Lima, Maria de Lourdes Corrêa. **O Salmo 101 e sua relação com a monarquia e com o culto.** Rio de Janeiro, 2013. 109p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O salmo 101 é analisado em sua relação com a monarquia e com o culto, enfatizando-se os vv. 2 e 6, onde sobretudo se notam indícios que permitem explorar essa relação. No poema o rei deseja cantar o amor e o direito de YHWH, - dons divinos outorgados a Israel e Davi - respondendo não apenas através do culto, mas também através de um estilo de vida em fidelidade à Lei de YHWH. Este projeto de vida, caminho sem mancha, se torna critério na escolha dos seus colaboradores e deve pautar a vida de todos os habitantes da cidade de Deus. Através da pergunta “quando virás a mim?”, no v. 2, o rei reclama a vinda de YHWH até ele, para que ele seja capaz de realizar seus propósitos de fidelidade. No v. 6 o verbo שרת, “servir”, que é usado para designar o serviço cúltico a Deus, e aqui designa serviço ao rei, parece indicar uma proximidade entre o ambiente monárquico e o ambiente cúltico. Essa proximidade se depreende também do discurso real, que revela que o critério norteador da vida do rei e dos que são admitidos à corte, é semelhante ao que, segundo as liturgias de ingresso, deve orientar a vida dos que são admitidos ao templo: a fidelidade à Lei. Portanto, enquanto no v. 2 o rei reconhece sua dependência de YHWH, no v. 6, parece estabelecer sua corte, de certa forma, em dependência ao templo.

## Palavras-chaves

Teologia bíblica; salmos; monarquia no Antigo Testamento; culto no Antigo Testamento.

## Abstract

Carneiro, Juscelino Fernandes; Lima, Maria de Lourdes Corrêa (Advisor). **The Psalm 101 and its Relationship with the Monarchy and with the Worship.** Rio de Janeiro, 2013. 109p. MSc. Dissertation – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The relationship between worship and monarchy is analyzed in the light of Psalm 101, being emphasized the vv. 2 and 6, where above all, they are noticed indications to allow to explore this relationship. In the poem the king wants to sing the love and the right of YHWH, divine gifts granted to Israel and David, not only responding through the cult, but also through a faithful lifestyle according to the Law of YHWH. This life project, road without stain, becomes the criterion in the choice of his collaborators, and should rule the lives of all inhabitants of the city of God. Through the question "when will you come to me?" in v. 2, the king claims the arrival of YHWH to him, so that he might be capable to accomplish his fidelity purposes. In v. 6 the verb שרת, "to serve", is used to designate the cultic service to God, and here it designates the service to the king, it seems to indicate the proximity between the monarchic atmosphere and the cultic atmosphere. This proximity also infers the royal speech, which reveals that the criterion that orientates the king's life and of those who are admitted to the court, is similar to what, according to the entrance liturgies, should guide the life of those who are admitted to the temple: the fidelity to the Law. Thus, in v. 2 the king recognizes his dependence on YHWH and, in v.6, the king establishes his court, in a certain way, in dependence on the temple.

## Keywords

Biblical Theology; Psalms; monarchy in the Old Testament; worship in the Old Testament.

## Sumário

|  |    |
|--|----|
| 1. Introdução  | 12 |
| 2. Status Quaestionis  | 15 |
| 2.1. O salmo e a monarquia   | 15 |
| 2.1.1. O salmo como discurso da coroa                              | 16 |
| 2.1.2. O salmo como um discurso sapiencial                         | 19 |
| 2.1.3. O salmo como discurso ético                                 | 23 |
| 2.2. O salmo e o culto   | 25 |
| 2.3. Datação do salmo  | 30 |
| 2.4. Conclusões  | 33 |
| 3. Estudo exegético do Sl 101                                      | 37 |
| 3.1. Tradução, crítica textual e notas filológicas                 | 37 |
| 3.2. O texto, sua constituição, sua redação e localização no livro | 41 |
| 3.2.1. Delimitação do início e do fim do texto                     | 41 |
| 3.2.2. A unidade do texto e sua redação                            | 43 |
| 3.2.3. O salmo no conjunto do Saltério                             | 44 |
| 3.3. Crítica da forma e do gênero literário                        | 46 |
| 3.3.1. Crítica da forma  | 46 |
| 3.3.2. Crítica do gênero literário                                 | 52 |
| 3.4. Comentário exegético ao texto                                 | 54 |
| 3.4.1. O título do salmo (v. 1a)                                   | 54 |
| 3.4.2. Amor e direito (v. 1b-1c)                                   | 56 |
| 3.4.3. Caminho da perfeição (vv. 2a.2c.6)                          | 62 |
| 3.4.4. Quando virás a mim? (v.2b)                                  | 68 |
| 3.4.5. O caminho da injustiça (vv. 3-5.7)                          | 70 |
| 3.4.6. O último julgamento (v. 8)                                  | 72 |



|  |     |
|--|-----|
| 4. A perspectiva monárquica e cultural no SI 101                 | 74  |
| 4.1. Salmo monárquico?   | 74  |
| 4.1.1. A aliança davídica  | 76  |
| 4.1.2. A missão do rei como juiz                                 | 80  |
| 4.2. Aspectos culturais  | 82  |
| 4.2.1. A cerimônia de entronização                               | 83  |
| 4.2.2. O festival da realeza                                     | 85  |
| 4.3. Relação entre monarquia e o culto no contexto do SI 101,2.6 | 89  |
| 4.3.1. “Quando virás mim”? (v.2b)                                | 89  |
| 4.3.2. “Esse me servirá” (v. 6b)                                 | 94  |
| 5. Conclusão   | 99  |
| 6. Referências Bibliográficas                                    | 104 |

## Siglas e Abreviações

|           |   |
|-----------|---|
| BHS       | Bíblia Hebraica Stuttgartensia                    |
| Cf.       | Conferir  |
| 1-2Cr     | Primeiro e Segundo livro das Crônicas             |
| Dt        | Deuteronômio                                      |
| Eclo      | Eclesiástico                                      |
| Ed.       | Editor coordenador                                |
| Eds.      | Editores  |
| EvQ       | <i>Evangelical Quarterly</i>                      |
| Ex        | Êxodo   |
| Gn        | Gênesis   |
| Hab       | Habacuc   |
| Ibid.     | Ibidem  |
| Is        | Isaías  |
| JBL       | <i>Journal of Biblical Literature</i>             |
| Jr        | Jeremias  |
| Js        | Josué   |
| JSOT      | <i>Journal for the Study of the Old Testament</i> |
| JSOTSup   | <i>Supplement to JSOT</i>                         |
| JTS       | <i>Journal of Theological Studies</i>             |
| Jz        | Juízes  |
| loc. cit. | <i>loco citato</i>                                |
| Lv        | Levítico  |
| LXX       | Septuaginta                                       |
| Ml        | Malaquias   |
| Ne        | Neemias   |
| Nm        | Números   |
| op. cit.  | <i>opus citatum</i>                               |
| Os        | Oséias  |

|       |   |
|-------|---|
| p.    | página  |
| Pr    | Provérbios  |
| 1-2Rs | Primeiro e Segundo livro dos Reis                         |
| RIBLA | Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana         |
| SJOT  | <i>Scandinavian Journal of the Old Testament</i>          |
| Sl    | Salmos  |
| 1-2Sm | Primeiro e Segundo livro de Samuel                        |
| Syr   | Peshita   |
| Tg    | Targum  |
| TM    | Texto Massorético   |
| v.    | versículo   |
| Vg    | Vulgata   |
| VT    | <i>Vetus Testamentum</i>                                  |
| vv.   | versículos  |
| WTJ   | <i>Westminster Theological Journal</i>                    |
| ZATW  | <i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i> |

# 1 INTRODUÇÃO

Segundo as tradições bíblicas, tendo recuperado a Arca da Aliança da mão dos filisteus, Davi a faz transportar para Jerusalém em meio a grande festa<sup>1</sup>.

Este momento é carregado de significado: a partir de então o rei se coloca como guardião do culto, cujo elemento fundamental era a Arca da Aliança, sinal da presença de YHWH e local onde eram acondicionadas as tábuas da lei, e sobre a qual se localizava o trono de YHWH. Ao mesmo tempo, a instituição cültica, patrocinada pelo rei, fornecerá a base religiosa para a legitimação do poder monárquico. A religião, portanto, será um instrumento na consolidação do governo da dinastia davídica.

Em sintonia com a tradição das nações do antigo oriente, o fenômeno da realeza israelita surgiu e se consolidou, procurando apoiar-se na fé em YHWH. Certamente esta busca de afirmação e fundamentação encontrou resistência da parte de muitos que, apoiando-se na tradição, preferiam considerar que Israel não deveria ter um rei além de YHWH.

Do ambiente do culto emergem diversos textos que representam uma teologia que reflete também esta busca de auto-afirmação do poder real baseado na fé em YHWH: os chamados salmos reais. São textos que se situam precisamente entre a conexão palácio-templo. Tratam da fé de Israel e, ao mesmo tempo, referem-se de algum modo ao rei como aquele que tem uma relação especial com YHWH e uma relação particular com o povo.

O Sl 101 é considerado, em geral, como um salmo real. Curiosamente, nele não se encontra nenhuma menção direta ao rei. No entanto, a análise do seu conteúdo revela possíveis referências à função real e ao ambiente monárquico. Também não se fala do templo e nem há referência direta aos elementos do ambiente litúrgico, contudo, a própria dimensão litúrgica do salmo, subjacente à natureza de um texto provavelmente utilizado no culto, bem como seu conteúdo,

---

<sup>1</sup> Cf. 2Sm 6,12.

que permite inferir ligações com o contexto cultural de Israel, têm sido objetos de estudos.

A história da pesquisa, no entanto, demonstra que, mesmo quando se reconhece um vínculo entre o salmo e a realeza, as hipóteses quanto à função comunicativa do texto e o contexto específico em que ele emerge são as mais variadas. Outros aspectos do texto têm sido também enfocados, como sua dimensão ético-sapiencial e a influência nele do ambiente profético<sup>2</sup>.

Nesta pesquisa considerar-se-á as principais abordagens e hipóteses na história recente da interpretação do salmo, particularmente quanto à sua relação com a instituição monárquica e ao ambiente do culto, e procurar-se-á expor a opinião dos estudiosos quanto à autoria, gênero literário e função do texto.

O tema deste estudo relaciona-se com a questão da ética no exercício da liderança, bem como no papel que a religião pode desempenhar no governo de uma nação. Os objetivos dessa pesquisa são: considerar qual a base ética que orienta o governante no salmo, qual o papel desempenhado pela religião no seu discurso; analisar a origem e o contexto desta influência, e procurar compreender como se fundamenta a relação entre instituição cültica e a instituição monárquica.

O ponto de partida desta proposta de pesquisa é a formulação de duas questões primárias: qual a relação do salmo com a monarquia? Em que medida e sentido o salmo se refere à dimensão cultural? E, então, a partir das respostas dadas a estas questões, se pode averiguar a possibilidade de estabelecer uma relação entre a dimensão cültica e a figura do rei a partir do salmo.

Um olhar sobre os estudos recentes da perícope em pauta constata que, tanto as hipóteses sobre a questão da realeza como sobre o culto, apresentam posições não conclusivas em relação ao mesmo. Esta pesquisa é oportuna, portanto, pois possibilitaria uma nova abordagem sobre estes dois elementos que ainda permanecem abertos ao aprofundamento. Além disso, é relevante o estudo, pois contempla dois importantes elementos do Antigo Testamento, constituindo uma oportunidade de ampliar o conhecimento sobre estes temas fundamentais tendo como base o texto do Sl 101.

Além do interesse acadêmico pelo tema abordado, esta pesquisa justifica-se ainda considerando que a questão dos valores e da ética desempenha um papel

---

<sup>2</sup> Cf. GUNKEL, H.; BEGRICH, J., *Introduction to Psalms. The Genres of the Religious Lyric of Israel*, p. 118.

fundamental em todas as esferas da sociedade humana e, no mundo atual, a ética no exercício do governo é de particular relevância. Além disso, o papel da religião na administração do estado é, hodiernamente, assunto candente e objeto de discussão.

Na pesquisa serão enfocados especialmente os vv. 2 e 6, que particularmente permitem estabelecer um relação da figura do rei com o ambiente litúrgico. A realização desta pesquisa se desenvolverá de acordo com a seguinte estrutura:

O estudo se dará em três capítulos, sendo que no primeiro capítulo se analisará a história da pesquisa do salmo, e se exporá o estado da questão, especialmente quanto ao tema do culto e da monarquia, a fim de se compreender como os estudiosos se posicionam quanto ao assunto e quais as hipóteses sobre o contexto vital do salmo e sua interpretação.

No segundo capítulo se fará a tradução do texto e aplicar-se-á ao mesmo os diversos elementos do método histórico-crítico. Assim, verificar-se-á a existência de variantes textuais, procurar-se-á situar a salmo no conjunto do saltério, avaliar-se-á os dados sobre a redação e unidade do texto, bem como se procurará identificar a estrutura do poema, e se fará o comentário exegético do texto em vista de se compreender a sua mensagem.

Finalmente no terceiro capítulo se procurará analisar o salmo, em vista de verificar elementos que permitam evidenciar uma perspectiva monárquica e cultural, a partir do texto.

## 2 STATUS QUAESTIONIS

### 2.1.

#### O salmo e a monarquia

Os estudos sobre o Sl 101 relacionando-o com a monarquia têm um ponto fundamental na pesquisa de Hermann Gunkel.

Baseando-se nos gêneros literários dos salmos, *Gattung*, e procurando identificar a situação na vida e no culto de Israel que produziram um determinado gênero de salmo antes de ser colocado por escrito, *Sitz im Leben*, Gunkel propôs a divisão dos salmos em cinco categorias principais: hinos, lamentos da comunidade, lamentos individuais, salmos reais, hinos individuais de ação de graças, e indicou a existência de numerosas subdivisões<sup>3</sup>.

Gunkel considerou que por trás do orador do Sl 101 estava a figura de um monarca e o classificou dentro da categoria dos salmos reais<sup>4</sup>. A partir da pesquisa de Gunkel, a maioria dos estudiosos se inclinou por incluir o salmo entre os salmos do rei. No entanto, as opiniões são as mais variadas quando se trata de situá-lo dentro de uma subdivisão ou em contexto mais específico, e pesquisadores como Allen<sup>5</sup>, Kenik<sup>6</sup>, Dahood<sup>7</sup> e Van der Ploeg<sup>8</sup>, reconhecem a dificuldade ou até mesmo a impossibilidade de definir o gênero específico do salmo.

Contudo, a análise dos diversos estudos ao longo da história da pesquisa do texto permite identificar três linhas gerais de interpretação ou enfoques, no que diz respeito ao gênero literário e ao contexto vital do salmo: como um discurso da coroa, um discurso ético-sapiencial, e como um texto litúrgico. Estes aspectos podem se encontrar presentes e intrincados nas variadas opiniões dos

---

<sup>3</sup> Cf. HOWARD JR., D. M. *Recent Trends in Psalms Study*, p. 329-368.

<sup>4</sup> Cf. GUNKEL, H., *Die Psalmen: Übersetzt und erklärt*, p. 433.

<sup>5</sup> Cf. ALLEN, L. C., *Psalms 101-150*, p. 3.

<sup>6</sup> Cf. KENIK, H. A., *Code of Conduct for a King: Psalm 101*, p. 391.

<sup>7</sup> Cf. DAHOOD, M., *Psalms III*, p. 2.

<sup>8</sup> Cf. VAN DER PLOEG, J. P. M., *Psalmen, II*, p. 167.

pesquisadores, mas aqui se trata de identificar um elemento que predomine ou que seja posto em relevo como chave de interpretação do salmo.

### 2.1.1

#### O salmo como discurso da coroa

A maioria dos estudiosos contextualiza o Sl 101 na ocasião da entronização do rei, ou nas comemorações anuais da mesma, e alguns o consideram como um discurso da coroa, como por exemplo, Gunkel, Kraus, Alonso Schökel e Barré.

Todo um conjunto de elementos levou Gunkel a afirmar que a voz que falava em primeira pessoa no salmo era de um príncipe de Judá, a saber: o fato de o orador ter uma casa espaçosa (vv. 2.7), talvez o palácio, ou no sentido de família real, com muitas pessoas que habitam com ele (v.7) e que o servem (v.6); de ter o poder de erradicar os ímpios da cidade, constituindo-se num juiz supremo (v. 8a) e tendo como residência a “cidade de YHWH”, Jerusalém (v.8b)<sup>9</sup>.

Gunkel situa o salmo no contexto da entronização do rei, no momento em que este faz promessas de como pretende atuar, e o compara com o exemplo do rei Roboão, em 1Rs 12,14, que proclama diante do povo de que modo irá exercer o governo, e de Jeú, que em 2Rs 10,18 faz um discurso diante do povo apresentando o princípio que orientará seu governo<sup>10</sup>.

Porém, Gunkel não vê no conteúdo do salmo um retrato realista da corte real de Judá, antes, considera que o texto revela o ideal que se tinha em relação ao rei. O salmo teria sido apenas composto em nome de um rei de Judá – pois dificilmente este poema teria sido formulado pelo próprio rei –, mas, a exemplo dos outros salmos reais, seria derivado de um menestrel, que apresenta o ideal de um verdadeiro rei da linhagem de Davi<sup>11</sup>.

Opinião semelhante quanto ao contexto em que o salmo emerge é apresentada por Kraus, para quem o salmo seria o voto de lealdade formulado pelo rei, que teria sido pronunciado no momento da ascensão ao trono, ou na festa que se celebra anualmente em honra do rei<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Cf. GUNKEL, H., *Die Psalmen: Übersetzt und erklärt*, p. 433.

<sup>10</sup> Cf. GUNKEL, H., loc. cit.

<sup>11</sup> Cf. GUNKEL, H., op. cit., p. 434.

<sup>12</sup> Cf. KRAUS, H. J., *Los Salmos, 60-150*, p. 411.



Quanto ao conteúdo do salmo, Kraus considera que se refere a um rei que, sobretudo, dá testemunho de sua retidão, mas ao mesmo tempo, fala de seu ofício de juiz que ele desempenha conscienciosamente. Isso se entende, segundo Kraus, considerando que o rei de Jerusalém, como seria o caso do governante a que o Sl 101 diz respeito, era investido do direito de administrar o *דִּינָה*, direito<sup>13</sup>, e justamente na ocasião da sua entronização era declarado juiz de Israel<sup>14</sup>. A partir do enquadramento do salmo nessa moldura precisa, Kraus propõe que o texto tenha sido a resposta do monarca, ou o voto solene que ele formula ante esta investidura do poder judicial e de direito sacro, como o responsável pela pureza da vida cultural e da aplicação estrita da torá no ato em que se realiza a liturgia de ingresso no templo de Jerusalém<sup>15</sup>.

Diferentemente de Gunkel, Kraus encontra o modelo desse quadro celebrativo de ascensão ao trono não na história de Israel, mas em nações vizinhas. Seguindo a opinião de S. Hermann<sup>16</sup>, ele aponta para uma provável influência da cerimônia de entronização egípcia<sup>17</sup>.

Para Alonso Schökel o salmo estaria estilizado como se tivesse saído dos lábios de Davi antes de transladar a arca para sua casa. Poderia haver uma relação entre o salmo e o texto de 2Sm 6,9-12, que se refere ao traslado da Arca, no qual há a pergunta da Davi: “Como virá à minha casa a arca do Senhor?”<sup>18</sup>. O tema da justiça, presente no salmo, poderia estar em relação com o testamento de Davi em 2Sm 23,1-7. Mas o autor reconhece a dificuldade de se estabelecer um contexto histórico preciso em que o salmo possa ser situado, e considera possível supor que o salmo seja a promessa de governo justo por parte do rei<sup>19</sup>.

Ainda quanto ao tema da justiça, Alonso Schökel afirma que o salmo oferece um apoio litúrgico e teológico para o papel de escolher e rejeitar colaboradores, que compete à autoridade, em vista de desempenhar um governo

<sup>13</sup> Cf. Sl 72,1.

<sup>14</sup> Cf. Sl 72,2ss e Sl 122,5.

<sup>15</sup> Cf. KRAUS, H. J., *Los Salmos, 60-150*, p. 411.

<sup>16</sup> Cf. HERMANN, S., *Die Königsnovelle in Ägypten und Israel*, p. 55ss.

<sup>17</sup> Cf. KRAUS, H. J., loc. cit.

<sup>18</sup> Thijs Booij observa, porém, que tal interpretação dificilmente se sustenta, devido à menção no v. 8 da *עִיר־יְהוָה*, “cidade de YHWH”, Jerusalém. Seria improvável que Jerusalém fosse chamada de cidade de YHWH antes que a arca fosse levada para lá. Cf. BOOIJ, T., *Short Notes Psalm 101,2 “When wilt thou come to me?”*, p. 458.

<sup>19</sup> Cf. ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., *Salmos II: salmos 73-150*, p. 1242.

com justiça<sup>20</sup>. O autor ressalta o caráter peculiar do salmo, que consiste em ser um discurso com um programa de governo, porém, dedicado a YHWH e cantado com acompanhamento. Em sua opinião isso o distingue formalmente de outras declarações de governo que se encontram em códigos orientais, como por exemplo, o código de Lippit-Istar<sup>21</sup>.

Uma possível explicação para a peculiaridade do salmo, assim como para a dificuldade que os estudiosos encontram em definir o seu *Sitz im Leben*, pode ser encontrada na pesquisa de Barré.

A hipótese principal deste autor consiste em considerar que a versão final do texto Massorético apresenta importantes modificações em relação aos textos originais<sup>22</sup>, seja devido a erros de transcrição ou a mudanças deliberadas. Barré considera que tais mudanças alteram de modo considerável o sentido do texto dificultando sua correta contextualização e, por isso, sustenta que, para se situar devidamente o salmo no seu ambiente original, seria necessário ir além das evidências apresentadas pelo atual Texto Massorético<sup>23</sup>.

As diferenças seriam relevantes a ponto de a versão final do texto refletir um foco distinto do que fora realmente o foco original do salmo. Ou seja, de uma instrução ao pessoal da corte quanto ao modo de conduzir-se com retidão, o foco do salmo teria sido mudado em um texto que se prestaria à glorificação do rei davídico, como um modelo de retidão e de virtude<sup>24</sup>.

As mudanças principais se encontrariam no v. 2: a revocalização, pelo Texto Massorético, da frase מָתִי תָבוֹא אֵלַי, “quando virás a mim?”, a qual foi tomada como expressão de um desejo piedoso. Em vista de acomodar esta interpretação, o verbo regente אֶשְׁכִּיל então adquiriu sentido de “agirei com sabedoria”. A segunda mudança teria sido do original לְהַתְּלִיךָ para אֶתְהַלֵּךְ, assim como de לָבָב para לִבִּי: o que originalmente seria uma referência aos cortesãos, passou a indicar o próprio rei. Na compreensão de Barré, a tradução do que corresponderia ao original do v. 2 resultaria assim: “Eu instruirei no caminho da retidão os homens que trouxeres a mim”, em vez da habitual tradução do texto massorético: “Agirei com sabedoria

<sup>20</sup> Cf. ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., *Salmos II: salmos 73-150*, p. 1244.

<sup>21</sup> Cf. ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., op. cit., p. 1242.

<sup>22</sup> Quanto ao Texto Massorético, o autor não indica em qual testemunho do mesmo baseia, e quanto ao possível texto original a que se refere, considera que não se encontra em nenhum testemunho identificado. Cf. BARRÉ, M. L., *The Shifting Focus of Psalm 101*, p. 222.

<sup>23</sup> Cf. BARRÉ, M. L., op. cit., p. 206.

<sup>24</sup> Cf. BARRÉ, M. L., loc. cit.

num caminho de retidão. Quando virás a mim?” Embora Barré descreva outras alterações no texto, ele considera que estas do v. 2 são a chave para mudança de foco do salmo<sup>25</sup>.

Segundo Barré, outro passo para a transformação do salmo de instrução de um governante em retrato do rei piedoso foi a posterior atribuição do mesmo a Davi, como consta no título do hino. As versões bíblicas teriam contribuído de outras maneiras para alterar o foco do salmo, como a LXX, por exemplo, onde todos os verbos do v. 2b em diante foram traduzidos no passado, aoristo ou imperfeito, e também o siríaco, que traduziu de modo similar. Na opinião de Barré estas opções de tradução reforçam a interpretação do salmo como uma confissão negativa do rei, ou confissão de inocência. Por sua parte o Targum Samaritano introduzindo posteriormente no v.2b אמר דוד, “David disse”, acentuou ainda mais a conexão com Davi e, parafraseando “dentro de minha casa” no v. 2b, que então se tornou “dentro da minha casa de instrução”, ajudou na orientação do salmo em apresentar uma visão do rei ligada à sabedoria<sup>26</sup>.

De acordo com Barré, reconhecidas as alterações, estas seriam confirmadas por evidências do próprio texto, mas também encontrariam confirmação em dois textos neo-assírios do reinado de Assurbanipal (668-627 a.C)<sup>27</sup>.

### 2.1.2

#### O salmo como um discurso sapiencial

Alguns autores orientaram sua pesquisa no sentido de demonstrar a proximidade entre o salmo e a tradição sapiencial, ainda que considerando o salmo dentro do quadro de ascensão ao trono, ou pelo menos ligado à figura real. Entre os autores ligados a esta interpretação sapiencial estão, por exemplo, Kenik, Weir, Van der Ploeg e Hossfeld.

A pesquisa de Kenik se centra na hipótese de que na figura do rei delineada pelo salmo e na sua mensagem estão presentes duas tradições: a da fidelidade à aliança davídica e a sapiencial.

<sup>25</sup> Cf. BARRÉ, M. L., *The Shifting Focus of Psalm 101*, p. 221.

<sup>26</sup> Cf. BARRÉ, M. L., op. cit., p. 222.

<sup>27</sup> Um dos textos seria um hino composto para a coroação de Assurbanipal, cf. BARRÉ, M. L., op. cit., p. 210, e o outro texto seria uma declaração real do mesmo monarca, cf. BARRÉ, M. L., op. cit. p. 214.

Kenik identifica, nas afirmações do rei no salmo, uma semelhança com os ensinamentos do livro dos Provérbios. De modo especial a seção de Pr 1-9, onde a sabedoria convida o rei a participar de sua atividade criadora, com a condição de que o rei percorra o caminho da sabedoria evitando o que é impiedade. Por exemplo, Pr 8,15.20: “Por mim reinam os reis e os príncipes decretam justiça. Faço andar pelo caminho da justiça, no meio das veredas do juízo”. A partir desta relação é que Kenik desenvolve sua pesquisa procurando demonstrar um vínculo entre a tradição da aliança e tradição sapiencial no salmo<sup>28</sup>.

O teor do salmo deriva da característica singular do monarca na tradição davídica, que não era apenas um soberano político, nem era um tipo de deus para sua nação a exemplo da figura do rei em muitas culturas do antigo oriente próximo. Antes, o rei davídico era um entre o povo de Deus, que pelo singular privilégio de ter sido ungido rei, tinha uma responsabilidade especial como guardião da fé de toda a nação e o dever de agir para com seus súditos com honestidade e equidade. Portanto, ao rei competia obedecer ao que YHWH exigia dele, especialmente quanto à prática da justiça. “O rei era nomeado para preservar a vida da nação pela prática da justiça, pois apenas pela justiça é mantida a harmonia e a ordem na terra”<sup>29</sup>.

De acordo com Kenik, a prosperidade da vida da nação depende do apoio de duas linhas vitais que são, por um lado, a integridade do seu líder e do povo diante de Deus e, por outro, a integridade nas relações entre si. Em suma, a existência da ligação com YHWH dependeria de uma harmoniosa inter-relação comunitária<sup>30</sup>.

A ocasião da elevação do rei ao trono, segundo Kenik, seria o momento apropriado para o rei celebrar o amor, אהבה, de YHWH para com seu povo escolhido e para o seu ungido, e prometer que o direito, צדקה, será a regra em Judá. Kenik considera que o evento da entronização simboliza a vinda da ordem à nação de YHWH, pois o rei no seu trono funciona como juiz, como um mantenedor da paz e justiça dentro da comunidade do povo escolhido. A

<sup>28</sup> Cf. KENIK, H. A., *Code of Conduct for a King: Psalm 101*, p. 399.

<sup>29</sup> Cf. KENIK, H. A., op. cit., p. 395.

<sup>30</sup> Cf. KENIK, H. A., loc. cit.

harmonia assim criada dentro da nação testemunha a integridade da aliança entre YHWH e o seu povo<sup>31</sup>.

Portanto, para Kenik o salmo seria uma declaração do rei diante de YHWH sobre sua fidelidade às obrigações reais, descrevendo o que ele faria e o que ele rejeitaria, assim como, qual deveria ser a atitude dos seus colaboradores e do seu povo. E a situação mais apropriada para esta declaração seria o evento em que o rei assumia sua posição como governante do povo de YHWH, quando ele declarava sua integridade diante de YHWH como um fiel em lealdade e obediência<sup>32</sup>.

Seguindo o mesmo caminho, Emmette Weir também procura investigar a existência de paralelos entre as ideias do salmo com as da literatura sapiencial, em especial dos Provérbios. Weir conclui sua argumentação sugerindo que este salmo tenha sido composto por homens sábios dentro da tradição sapiencial do Antigo Testamento, ou sob a influência destes, com o objetivo de ser usado por um príncipe no momento de sua ascensão ao trono<sup>33</sup>.

Van der Ploeg segue a tendência de enfatizar a dependência do salmo em relação à tradição sapiencial, porém desvincula-o de um pano de fundo de coroação real. O salmo quanto à forma seria uma espécie de espelho do governante, mas teria sido escrito de modo que cada devoto pudesse espelhar o seu conteúdo. O autor identifica no salmo uma clara afinidade com a linguagem e as ideias dos Provérbios.<sup>34</sup>

Analisando no salmo as referências à instauração da justiça, particularmente nos v. 5 e 8, Van der Ploeg considera possível indagar se no Sl 101 não estaria a voz de um carismático "juiz" pós-exílico. Porém, ele pondera que o sujeito se apresenta como um homem ao qual se poderia "servir", cf. v. 6d, e isso o leva a considerar mais apropriado atribuir a voz a um regente ou rei<sup>35</sup>.

Para Van der Ploeg se poderia se tomar como original a atribuição do "salmo de Davi" no título do salmo, mas como para ele o texto é muito recente para ser de Davi, se pode pensar que teria sido posto na boca de Davi, de acordo com o uso comum do tempo pós-exílico de se utilizar a pseudo-epigrafia, e se

<sup>31</sup> Cf. KENIK, H. A., *Code of Conduct for a King: Psalm 101*, p. 395.

<sup>32</sup> Cf. KENIK, H. A., loc. cit.

<sup>33</sup> Cf. WEIR, E., *The Perfect Way, A Study of Wisdom Motifs in Psalm 101*, p. 59.

<sup>34</sup> Cf. VAN DER PLOEG, J. P. M., *Psalmen II*, p. 167.

<sup>35</sup> Cf. VAN DER PLOEG, J. P. M., op. cit., p. 168.

colocar palavras na boca dos grandes homens, como no caso de Eclesiastes e do livro da Sabedoria. Assim, o salmo proclamaria algumas verdades gerais em nome do YHWH, que teriam sido colocadas na boca de Davi para lhes dar mais ênfase<sup>36</sup>.

Também Van der Ploeg propõe que o salmo seja compreendido à luz de textos como 2Sm 23,1-7, que contém as últimas palavras de Davi e que exalta a proximidade de Davi com YHWH, demonstrando que ele era especialmente considerado nos últimos anos como um cantor inspirado, a ponto de suas palavras terem significado como palavras de Deus. E ainda 1Cr 29,23, que identifica o trono do rei como o trono de YHWH<sup>37</sup>.

Quanto à finalidade do texto, Van der Ploeg considera que o autor do salmo teria em vista fornecer uma leitura piedosa ou também um texto para uso no templo ou sinagoga, que talvez fosse lido depois de uma leitura das escrituras, como um salmo de resposta<sup>38</sup>.

Embora ressaltando a influência sapiencial no salmo, Hossfeld faz uma classificação abrangente do mesmo. Este autor considera que o conjunto de elementos do texto, como a pergunta do v. 2, os temas ligados ao pensamento sapiencial, a atmosfera da corte, as atividades públicas em pequena escala que o salmo descreve e a ligação com a tradição de Sião, confirmam a interpretação do salmo como um salmo real, e de modo geral, sugerem que se situe o salmo no período persa, dentro da influência da corrente davídica restauradora da época. Quanto à abrangência aparentemente reduzida do poderio do monarca, segundo Hossfeld, seria reflexo da mudança na situação política, no período persa, dentro da qual o governante do salmo teria sua autoridade limitada a Jerusalém e áreas circunvizinhas. Hossfeld enfatiza a unidade original do texto e a ideia de que, no texto, a realeza de YHWH se materializa na realeza do rei na cidade de Sião<sup>39</sup>.

<sup>36</sup> Cf. VAN DER PLOEG, J. P. M., *Psalmen II*, p. 168.

<sup>37</sup> Cf. VAN DER PLOEG, J. P. M., loc. cit.

<sup>38</sup> Cf. VAN DER PLOEG, J. P. M., loc. cit.

<sup>39</sup> Cf. HOSSFELD, F.-L.; ZENGER, E., *Psalmen, 101-150*, p. 35.

### 2.1.3

#### O salmo como discurso ético

Parte da pesquisa recente a respeito do salmo tem-se interessado pela sua dimensão ética. Interesse esse que faz parte de uma ampla tendência dentro dos estudos bíblicos, inclusive nos salmos, e no caso destes, se inclinando a ler os salmos como um livro de instrução mais do que como livro de hinos litúrgicos<sup>40</sup>. Entre estes estudos se podem mencionar os de Botha, Möller e Mein.

Phil J. Botha aprofundando a sugestão de Van der Ploeg de que, quanto ao seu escopo comunicativo, o texto poderia ser um espelho de conduta não apenas para o governante, mas para qualquer fiel<sup>41</sup>, orienta seu estudo no sentido de perceber o propósito ideológico do texto que, em sua opinião, parece ir além de um simples discurso do trono ou oração de um rei em sua entronização<sup>42</sup>. Utilizando o método da crítica sociológica, este autor se empenha em demonstrar que o texto provê um código de conduta tanto para o governante como para os seus súditos, apoiado tanto na autoridade real como na divina<sup>43</sup>.

Na opinião de Botha, o texto tem tanto a função de fornecer uma identificação para um grupo, como também um intuito regulador. O discurso do salmo, trabalhando com uma dupla dinâmica de associação e dissociação, ao mesmo tempo em que tem o propósito de confirmar e promover a honra de um grupo que se associa sob a égide de um determinado código de valores sociais e religiosos, baseado na torá, por outro lado, manifesta uma vigorosa atitude crítica para com certos tipos de comportamento social. Esta característica, segundo Botha, permite considerar o salmo como um texto persuasivo<sup>44</sup>.

Möller por sua vez apresenta uma abordagem apropriativa do salmo. O autor analisa o potencial do texto para influenciar eticamente aquele que o lê, canta ou reza. Quem recita o salmo, que contém uma linguagem *self-involving* de um rei, também estaria se comprometendo com os mesmos valores éticos promovidos no salmo, e que na opinião de Möller são os da torá<sup>45</sup>.

<sup>40</sup> Cf. MEIN, A., *Psalm 101 and the Ethics of Kingship*, p. 56.

<sup>41</sup> Cf. VAN DER PLOEG, J. P. M., *Psalmen II*, p. 168.

<sup>42</sup> Cf. BOTHA, P. J., *Psalm 101: Inaugural Address or Social Code of Conduct?*, p. 726.

<sup>43</sup> Cf. BOTHA, P. J., loc. cit.

<sup>44</sup> Cf. BOTHA, P. J., op. cit., p. 736.

<sup>45</sup> Cf. MÖLLER, K., *Reading, Singing, and Praying the Law: An Exploration of the Performative, Self-Involving, Commissive Language of Psalm 101*, p. 113.

Depois de investigar o conteúdo do salmo em sua linguagem compromissiva, Möller propõe que a leitura do salmo é também um apropriar-se do seu conteúdo, no sentido de um comprometimento moral que se manifesta em ações. A argumentação de Möller propõe uma conexão entre o contexto em que o salmo foi gerado com o hoje e, para ele, recitar um texto como o Sl 101 deveria de fato ter implicações éticas e políticas<sup>46</sup>.

Deixando de lado uma abordagem apropriativa como a de Möller, Mein se propõe a manter um enfoque descritivo, procurando descobrir as normas e princípios morais no texto bíblico e compreender sua relação com a cultura do antigo Israel e de Judá, e com seu amplo ideal de realeza<sup>47</sup>.

No seu artigo sobre a ética da realeza no Sl 101, Mein procura descobrir as normas explícitas e os valores expressos no texto, a base ou razão para os mesmos e, finalmente, os valores sociais subjacentes, ou seja, a ideologia que o texto promove<sup>48</sup>.

As conclusões a que Mein chega são de que a ênfase do salmo está colocada na virtude e no caráter e especialmente as virtudes da honestidade e integridade que devem caracterizar tanto o rei como a corte. Mein identifica no fino alinhamento entre o rei e Deus um indicativo de uma clara ordem moral, onde a virtude passa de Deus para o rei, deste para o cortesão e talvez, por extensão, para os cidadãos<sup>49</sup>.

Mein considera que os princípios fundamentais do *בְּשֵׁם* e *דָּוִד*, que encabeçam o salmo, estão mais ligados à aliança davídica do que à aliança mosaica, representada pela torá. Ou seja, a força motriz que subjaz e sustenta esta ética parece ser mais a imitação de Deus do que a obediência aos mandamentos de Deus<sup>50</sup>.

Quanto ao tema da justiça social, em sua opinião é bastante secundário ou mesmo inexistente no salmo, ao passo que toda a ênfase está no caráter do rei,

<sup>46</sup> Cf. MÖLLER, K., *Reading, Singing, and Praying the Law: An Exploration of the Performative, Self-Involving, Commissive Language of Psalm 101*, p. 137.

<sup>47</sup> Cf. MEIN, A., *Psalm 101 and the Ethics of Kingship*, p. 57.

<sup>48</sup> Mein apóia-se no método que Wayne Meeks utiliza para compreender o texto bíblico, especialmente o contexto moral do Novo Testamento. Meeks considera que para entender a formação moral de um grupo é necessário primeiro entender algo de seu mundo físico, social e simbólico. E então se deveriam fazer três perguntas: “o que é?” (certo ou errado), “por quê?” e “quem?”. Estes seriam para Meeks três fases da tarefa de se compreender a ética de qualquer texto bíblico. Cf. MEIN, A. loc. cit.

<sup>49</sup> Cf. MEIN, A., op. cit., p. 66.

<sup>50</sup> Cf. MEIN, A., op. cit., p. 62.



sendo que é este aspecto que assegura o governo do rei, mais até do que seu papel no julgamento. Dentro do mundo hierárquico do salmo, o rei se apresenta como o arauto ideal de YHWH e, assim fazendo, ele se torna um modelo para os seus próprios servidores. Mein vê no rei o verdadeiro centro simbólico do salmo, situando-se entre o reino divino e o humano<sup>51</sup>.

Mas, na opinião de Mein, é também possível que o salmo tenha por objetivo construir uma barreira entre a corte real e o mundo exterior, do qual apresenta uma visão deveras negativa. E não obstante considerar estreito o escopo moral do salmo, focado como está na corte e palácio, o estudioso ressalta a importância do texto dentro da complexidade do discurso e do cerimonial que serviu para estabelecer e legitimar a dinastia davídica, especialmente ao encorajar a lealdade dos cortesãos, apresentando o rei como um espelho de divina perfeição e um modelo para seus súditos<sup>52</sup>.

## 2.2

### O salmo e o culto

No que diz respeito à relação do salmo com o culto, o tema se inclui na pesquisa de todos os estudiosos de uma forma ou de outra. A dimensão litúrgica do texto tem sido abordada especialmente com as seguintes ênfases: em conexão com o festival litúrgico do ano novo, como um lamento real, como um drama cútico, ou como um hino para uso litúrgico em outras ocasiões. Estes elementos, que por vezes estão inter-relacionados nas diferentes hipóteses, podem ser encontrados especialmente nos estudos de Mowinckel, Kaiser, Johnson, Dahood, Booij, Ravasi, Kselman, Allen e Anderson.

Mowinckel está entre os que seguem a ideia de que o orador do salmo é um novo rei que, diante de YHWH, faz um discurso prometendo se comportar de modo sábio em um caminho de santidade<sup>53</sup>. Mas, na análise do texto, identifica elementos de hino, lamentação e oração combinados de modo a compor uma nova unidade, o que teria sido feito em vista de se utilizar o salmo na celebração cútica

<sup>51</sup> Cf. MEIN, A. *Psalm 101 and the Ethics of Kingship*, p. 66.

<sup>52</sup> Cf. MEIN, A. op. cit., p. 68.

<sup>53</sup> Cf. MOWINCKEL, S., *The Psalms in Israel's Worship*, vol. I, p.65.

que era parte da entronização do rei<sup>54</sup>. Esta celebração, por sua vez, seria realizada na monarquia tardia como um memorial que era repetido a cada ano, em conexão com o festival de ano novo, no outono. Os modelos desta celebração se encontrariam no festival de entronização babilônico e também nos ritos penitenciais egípcios ligados ao rei<sup>55</sup>.

Na celebração babilônica de entronização, o rei, por meio de uma confissão negativa diante do seu deus, prestava conta do modo como ele tinha exercido seu governo, e ao mesmo tempo desempenhava o papel de um penitente, humilhando-se e depositando sua dignidade aos pés de Marduk, para recebê-la de novo de suas mãos. O rito se enquadrava no festival babilônico do ano novo, que era um festival de penitência e purificação<sup>56</sup>.

Mowinckel vê no SI 101 uma confissão negativa correspondente ao modelo babilônico, no contexto de um ritual penitencial, em que um sacerdote indagaria ao rei penitente sobre suas ações e este responderia negativamente, já que se trataria de um ritual de reinstalação<sup>57</sup>.

Tal confissão negativa ou de justificação também pode ser encontrada em fontes egípcias, neste caso, pronunciada por um faraó falecido, em vista de ser admitido no reino de Osíris. Mowinckel observa que confissão dos pecados e declaração de inocência se encontram juntas também em salmos de penitência em Israel<sup>58</sup>.

Assim como na Babilônia um sacerdote, representando a divindade, fazia perguntas ao rei e também dava instruções sobre a vontade divina em relação ao monarca, quanto aos padrões religiosos e morais e os mandamentos segundo os quais ele deveria governar, da mesma forma ocorreria em Israel. O rei de Israel neste dia seria não apenas posto diante das promessas de YHWH, mas também seria confrontado pelas condições religiosas e morais desta promessa, a saber, a fidelidade aos mandamentos e à Lei de YHWH<sup>59</sup>.

<sup>54</sup> Para Mowinckel o SI 101 entraria na celebração no momento em que precede à proclamação aos vassalos, a qual poderia ser o SI 2.

<sup>55</sup> Cf. MOWINCKEL, S., *The Psalms in Israel's Worship*, vol. I, p. 66.

<sup>56</sup> Cf. MOWINCKEL, S., loc. cit.

<sup>57</sup> Cf. MOWINCKEL, S., loc. cit.

<sup>58</sup> Cf. MOWINCKEL, S., loc. cit.

<sup>59</sup> Cf. MOWINCKEL, S., op. cit., p. 67.

Portanto, é sob este pano de fundo que Mowinckel considera que a promessa do rei no Sl 101 deveria ser vista: seria a resposta do rei às demandas de YHWH na celebração da sua unção como rei do povo de YHWH<sup>60</sup>.

A argumentação de Kaiser segue a mesma direção de Mowinckel, situando o salmo como parte do rito de entronização. Porém, ele advoga em prol de uma classificação do gênero de todo o salmo como um lamento individual, que seria parte do ritual de humilhação do rei na ascensão ao trono.

Kaiser fundamenta sua hipótese na pergunta do v.2 “quando vireis a mim?”, argumentando que o advérbio temporal interrogativo *מתי*, “quando?”, é uma característica dos lamentos e ocorre nos textos de lamentação dos salmos 42,3 e 119,82.84, e numa forma diferente, *עד-מתי*, “até quanto?”, nos salmos 6,4; 74,10; 80,5; 90,13 e 94,3<sup>61</sup>.

Para comprovar sua tese, Kaiser comparou a estrutura do Sl 101 a outros textos de lamentação, encontrando semelhanças entre a introdução hínica do salmo, o v. 1, com a introdução de outros dois lamentos, os salmos 89 e 144. Ele considerou ainda que os vv. 3ss do salmo devem ser interpretados como uma confissão de inocência assim como ocorre nos lamentos dos salmos 17,3-5 e 26,3-6<sup>62</sup>.

A interpretação de Johnson, por sua vez, coincide com a de Kaiser quanto ao contexto e gênero literário do salmo. O pano de fundo do salmo seria um rito dramatizado no qual o rei tomava parte, de modo semelhante ao festival babilônico de ano novo<sup>63</sup>.

De acordo com Dahood, o salmo seria uma lamentação que fora escrita por um rei ou para um rei, composta em um esquema uniforme 3+2, ou métrica de *qinah*, comumente encontrada em lamentos<sup>64</sup>.

Para definir o salmo como um lamento, Dahood apóia-se ainda na aplicação dos princípios da filologia do semítico do noroeste e do uso bíblico, bem como na autoridade da LXX. Principal argumento seria que todas as formas verbais dos vv. 2c-8, que estão na forma do *yiqtol* descreveriam atividades passadas<sup>65</sup>. Neste

<sup>60</sup> Cf. MOWINCKEL, S., *The Psalms in Israel's Worship*, vol. I, p.66.

<sup>61</sup> Cf. KAISER, O., *Erwägungen zu Psalm 101*, p. 199.

<sup>62</sup> Cf. KAISER, O., loc. cit.

<sup>63</sup> Cf. JOHNSON, A., *Sacral Kingship in the Ancient Israel*, p. 114.

<sup>64</sup> Cf. DAHOOD, M., *Psalms III, 101-150*, p. 2.

<sup>65</sup> Cf. DAHOOD, M., op. cit., p. 4.

ponto Dahood discorda de outros estudiosos, como por exemplo, de Johnson<sup>66</sup>, que toma os mesmos verbos no tempo presente. Contudo, como observa Allen, tanto a interpretação de Dahood como a de Johnson são verossímeis, e as conclusões de ambos os autores quanto ao gênero do salmo resulta semelhante<sup>67</sup>.

Quanto à pergunta do v. 2, Dahood pensa que o rei aqui estaria reclamando que YHWH não tem adequadamente respondido à sua devoção e conduta inocente, e o fato de Deus não oferecer ao rei uma visão ou alguma forma palpável de conforto espiritual seria justamente a causa do lamento do rei. Mas com a afirmação do rei de que o seu comportamento passado fora irrepreensível, o salmo também se aproximaria dos salmos de inocência, como os salmos 5, 26 e 139<sup>68</sup>.

Desenvolvendo a sugestão de Dahood de que a pergunta no v. 2 se refere a uma vinda de YHWH em uma visão, Thijs Booij acredita que o contexto e a formulação do v. 2 indiquem que se trata de um pedido de uma revelação através de sonho ou de uma visão. Tratar-se-ia de um rei em exercício que faz tal pergunta no decorrer de uma declaração a respeito de seu desempenho no governo, e não um rei em sua entronização. A terminologia utilizada na pergunta, especialmente a expressão “virás a mim”, evocaria textos relativos à vinda de Deus ao homem em sonho, ou possivelmente, em visões à noite. Booij apóia-se nos seguintes exemplos dessa vinda de YHWH: Gn 20,3; Gn 31,24; Nm 22,8.19-20<sup>69</sup>.

Booij, que rejeita a ideia de ver o salmo como um lamento, analisando a introdução do salmo e o verso de encerramento, e tendo em vista a ligação dos reis da Judéia com o santuário de Sião, considera provável que o hino tivesse sido composto para a liturgia do templo<sup>70</sup>.

Quanto a Ravasi, embora adira à interpretação monárquica do salmo, abstém-se de situá-lo no contexto da entronização. Relaciona as semelhanças entre o estilo do salmo com outros textos orientais formulados no contexto de governança e especificamente de ascensão ao trono: na Babilônia, o código de Hammurabi, em que o soberano se preocupa em mostrar o seu desejo de extirpar

<sup>66</sup> Cf. JOHNSON, A., *Sacral Kingship in the Ancient Israel*, p. 114.

<sup>67</sup> Cf. ALLEN, L. C., *Psalms 101-150*, p. 9.

<sup>68</sup> Cf. DAHOOD, M., *Psalms III, 101-150*, p. 2.

<sup>69</sup> Cf. BOOIJ, T., *Psalms 101,2, "When wilt thou come to me?"*, p. 460.

<sup>70</sup> Cf. BOOIJ, T., *Psalmen, d. III*, p. 184.

do país os malvados e malfeitores para promover o bem da nação; no Egito, onde o faraó Merneptah no dia da sua entronização pronuncia um discurso com tema semelhante, assim como Ramsés IV; na Fenícia o rei Azitawadda, na inscrição de Karatepe igualmente; e ainda relaciona o salmo com o texto egípcio do “Livro dos mortos”<sup>71</sup>.

Depois de identificar no salmo o que ele considera uma sequência de diferentes gêneros literários, Ravasi apresenta uma definição abrangente do salmo que sintetiza outras tentativas de defini-lo: o Sl 101 seria uma poesia monárquica, com fundo litúrgico, destinada a alguma cerimônia real, elaborada com elementos da tradição sapiencial e com elementos do código moral da aliança<sup>72</sup>.

Uma variação da definição do salmo como um lamento encontra-se na tese de Kselman. Basicamente Kselman compreende o salmo como um diálogo entre o rei e Deus num quadro de drama cúltico.

O salmo consistiria numa “confissão real”, os vv. 1-5, seguida de um “oráculo divino”, os vv.6-7 ou talvez vv. 6-8. A parte do “oráculo divino” seria uma resposta de Deus à confissão do rei. Esta resposta divina ao rei poderia ter sido comunicada no momento da celebração litúrgica através de pessoas ligadas ao culto, como um profeta ou sacerdote<sup>73</sup>.

Quanto ao v. 8, Kselman considera que permanece em aberto sobre ser parte ou não do “oráculo divino”. Tanto poderiam ser palavras de YHWH ou do rei: ou se trataria de uma conclusão do oráculo divino nos vv.6-7, ou seria uma retomada da palavra do rei que havia falado nos vv. 3-6<sup>74</sup>.

Quanto à pergunta do v. 2, Kselman afirma que, se de fato há um oráculo divino pronunciado por algum membro do ambiente cúltico, então o oráculo que conclui o poema seria a própria resposta àquela pergunta. Isto é, YHWH vem ao rei através da palavra do divino oráculo que YHWH dirige a ele<sup>75</sup>.

Kselman considera que tanto a ideia de que o Sl 101 seria um lamento real quanto a presença oráculos divinos numa variedade de salmos, especialmente em

<sup>71</sup> Cf. RAVASI, G., *Il Libro del Salmi – Commento e Attualizzazione*, p. 14.

<sup>72</sup> Cf. RAVASI, G., op. cit., p. 17.

<sup>73</sup> Cf. KSELMAN, J. S., *Psalms 101: Royal Confession and Divine Oracle*, p. 45.

<sup>74</sup> Cf. KSELMAN, J. S., op. cit., p. 50.

<sup>75</sup> Cf. KSELMAN, J. S., op. cit., p. 57.

salmos de lamentação, como no Sl 12,6, e em salmos reais, como no Sl 2,6-9<sup>76</sup>, corroboram a sua teoria.

Mas a teoria de Kselman também encontra opositores. Allen, por exemplo, considera que a perspectiva de um drama cúllico é bastante especulativa, já que a repetição da expressão “na minha casa”, nos vv. 2 e 7, assim como a referência à terceira pessoa no v. 8, sugerem que se trate do mesmo orador para ambas as partes do texto<sup>77</sup>.

Por seu turno, Allen entende que a interpretação do Sl 101 como um lamento faz mais justiça ao conjunto das evidências que o texto apresenta. Ao mesmo tempo em que esta definição fornece uma explicação para a introdução hínica, v. 1, também dá sentido à pergunta do v. 2. A introdução hínica teria a função de uma motivação para a oração interrogativa, e esta, por sua vez, estabeleceria o tom do que se segue no salmo e permitiria a sua compreensão como uma confissão de inocência ou confissão negativa<sup>78</sup>.

Na definição de Allen, o salmo é um lamento real que se desenvolve em uma confissão de inocência e contém uma passagem hínica e motivos sapienciais<sup>79</sup>.

Digna de nota é ainda a opinião de Anderson, que interpreta o salmo como um ritual de humilhação, sendo a pergunta do v. 2 entendida como uma breve oração feita pelo rei<sup>80</sup>.

## 2.3

### Datação do salmo

Se quanto à identificação do contexto vital do salmo não há consenso, o mesmo ocorre quanto à datação. As opiniões variam desde a atribuição do salmo ao próprio rei Davi até uma origem no período do pós-exílio.

A maior parte dos estudos indica uma redação antiga para salmo, principalmente no tempo da monarquia. Seguem essa opinião, por exemplo, Gunkel, Dahood, Kraus, Ravasi, Weir, Booij, Allen, Botha e Barré.

<sup>76</sup> Cf. KSELMAN, J. S., *Psalms 101: Royal Confession and Divine Oracle*, p.52.

<sup>77</sup> Cf. ALLEN, L. C., *Psalms 101-150*, p. 8.

<sup>78</sup> Cf. ALLEN, L. C., op. cit., p. 9.

<sup>79</sup> Cf. ALLEN, L. C., loc. cit.

<sup>80</sup> Cf. ANDERSON, A. A., *The Book of Psalms*, v. II, p.701.

Gunkel considerou significativo que no salmo não haja menção de sacrifícios e oferendas, tampouco de edifícios sagrados e instituições, e interpretou este silêncio como um sinal de que, no contexto em que o salmo surgiu, haveria uma influência do círculo profético sobre os cantores daquele período. Assim, para este autor o salmo se enquadra no tempo da monarquia na Judéia, sem especificar um período<sup>81</sup>.

Para Dahood, a reconstrução do ambiente cültico original do salmo vai além do alcance dos estudiosos e uma tentativa de encaixar a composição dentro de seu ambiente cultural ou histórico permanece no campo das conjecturas. Porém, em sua opinião, o salmo seria do período pré-exílico, mas uma mais precisa datação dentro deste período da monarquia israelita não pode ser dada, com base no conteúdo ou na linguagem que o salmo apresenta<sup>82</sup>.

Kraus, por sua vez, afirma que se deve considerar que, ou a poesia cultural refletiu o “voto do rei”, ou existia já previamente um esquema poético-profético da declaração efetuada pelo monarca, e neste caso o salmo seria utilizado como um formulário. A composição do salmo para Kraus deveria ser datada na época da monarquia<sup>83</sup>.

De acordo com Ravasi, a forma muito estilizada do salmo impediria que se determinasse uma data e se especificasse uma pessoa ou um evento preciso, mas a datação mais apropriada seria dentro do período monárquico. Embora discorde das hipóteses que situam o salmo no pós-exílico, Ravasi vê como razoável a ideia de que com o tempo e com a derrocada da instituição monárquica o poema acabou recebendo uma interpretação messiânica<sup>84</sup>.

Sem apresentar uma hipótese sobre uma datação precisa, Weir afirma que o salmo é de tempos remotos, e considera que a atribuição do salmo a Davi parece razoável<sup>85</sup>. Thijs Booij considera que o salmo seja do período do pré-exílio<sup>86</sup>. Allen afirma que o autor do salmo teria sido o próprio rei ou alguém que o compôs para um rei de Judá no período pré-exílico, como um lamento para ser usado em uma situação de aflição política<sup>87</sup>.

<sup>81</sup> Cf. GUNKEL, H., *Die Psalmen: Übersetzt und erklärt*, p. 434.

<sup>82</sup> Cf. DAHOOD, M., *Psalms III, 101-150*, p. 2.

<sup>83</sup> Cf. KRAUS, H. J., *Los Salmos, 60-150*, p. 412.

<sup>84</sup> Cf. RAVASI, G., *Il Libro del Salmi – Commento e Attualizzazione*, p. 17.

<sup>85</sup> Cf. WEIR, E., *The Perfect Way, A Study of Wisdom Motifs in Psalm 101*, p. 59.

<sup>86</sup> Cf. BOOIJ, T., *Psalmen, d. III*, p. 184.

<sup>87</sup> Cf. ALLEN, L. C., *Psalms 101-150*, p. 7-9.

Botha não oferece uma hipótese precisa sobre o contexto histórico original do salmo, mas apenas indica que o orador do salmo pode ter sido um governante no período da monarquia ou se for de um período posterior, um funcionário do âmbito religioso<sup>88</sup>.

Barré considera que a análise de todo o conjunto de posteriores mudanças que ele teria identificado no salmo, bem como a possível influência neo-assíria, advogam em favor de uma datação mais antiga para o salmo. O texto seria do período da dominação assíria em Judá, mais precisamente durante o reinado de Assurbanipal no século VII. Conclui, portanto, que o salmo se referiria à entronização de um rei de Judá, mais precisamente do rei Amon (642-640), cujo reinado começou no período assírio. Neste caso, se é correta a opinião de Barré, depois de ter instruído seus cortesãos a andar com retidão no ambiente da corte, eles terminariam conspirando contra ele e o teriam matado em sua casa (cf. 2Rs 21,23; 2Cr 33,24)<sup>89</sup>.

Alguns estudos optam por situar o salmo em período tardio. É o caso, por exemplo, de Van der Ploeg, que considera que a linguagem do salmo e a influência da literatura sapiencial no texto favorecem uma datação no período pós-exílico. Porém Van der Ploeg pondera que não há elementos que permitam uma definição exata do momento histórico do hino e que levem a determinar uma data precisa<sup>90</sup>.

Há também estudos que advogam em favor de uma adaptação de um texto pré-existente, em vista de uma adequação ao uso do salmo no ambiente cútico. É esta a opinião, por exemplo, de Seybold e Jacquet.

Seybold identifica no salmo, especialmente nos vv. 2.6.8, elementos que indicam que havia originalmente no tempo pré-exílico um texto base, que consistiria numa breve declaração real sobre princípios éticos na política, e este fragmento teria sido no tempo pós-exílico incorporado a uma oração por um sacerdote oficial, com um subjacente objetivo político que seria o de livrar a cidade da presença dos ímpios<sup>91</sup>. No entanto, há opositores a esta teoria. De

<sup>88</sup> Cf. BOTHA, P. J., *Psalm 101: Inaugural Address or Social Code of Conduct?*, p. 726.

<sup>89</sup> Cf. BARRÉ, M. L., *The Shifting Focus of Psalm 101*, p. 222.

<sup>90</sup> Cf. VAN DER PLOEG, J. P. M., *Psalmen, II*, p. 168.

<sup>91</sup> Cf. SEYBOLD, K., *Die Psalmen*, p. 393.



acordo com Hossfeld, por exemplo, esta solução de Seybold encontra um obstáculo na estrutura coesa que o salmo apresenta<sup>92</sup>.

Louis Jacquet propõe, por seu turno, apoiando-se em Gunkel e Tournay, que nos vv. 1-2b do salmo tenha havido a substituição das sentenças morais por uma fórmula cultural. O salmo teria sido originalmente um texto didático que, para ser mais facilmente incorporado ao hinário litúrgico, sofreu esta substituição por obra de um escriba<sup>93</sup>.

## 2.4 Conclusões

A observação da história da pesquisa do Sl 101 leva à constatação das numerosas e variadas hipóteses, que revelam que a interpretação do texto, a definição do gênero literário e a busca de determinar seu contexto original constituíram um árduo desafio para os estudiosos.

A partir das pesquisas consideradas, no que se refere à relação do salmo com a monarquia num contexto litúrgico, emergem como principais hipóteses: o texto como parte do festival de outono que estaria vinculado a uma comemoração real; um lamento real; um drama cútico, ou seria um texto para a liturgia do templo.

Quanto à hipótese sobre o papel do rei no festival de outono, desenvolvida sobretudo por Mowinkel, não tem sido mais vista favoravelmente pelos estudiosos<sup>94</sup>.

Numerosos estudos classificam o salmo como um lamento real. Porém, a definição do gênero de todo o salmo como um lamento, tal como pelo menos o afirma Kaiser, encontra opositores. Barré, por exemplo, considera que não se pode apoiar-se apenas no advérbio interrogativo *מָה* para definir todo o salmo como um lamento. Embora outras nove passagens de salmos tenham esta pergunta dirigida a Deus em um contexto de lamento, estes salmos contêm, ademais, outras características fundamentais de um lamento, que seriam a súplica a Deus por ajuda ou livramento e o relato de vários sofrimentos para os quais o salmista pede

<sup>92</sup> Cf. HOSSFELD, F.-L.; ZENGER, E. *Psalmen 101-150*, p. 30.

<sup>93</sup> Cf. JACQUET, L., *Les psaumes e le coeur de l'homme*, p. 5.

<sup>94</sup> Cf. MEIN, A., *Psalm 101 and the Ethics of Kingship*, p. 61.

alívio. Sem estes dois elementos não se poderia classificar um salmo como lamento<sup>95</sup>. Esta argumentação de Barré recebe por sua vez o apoio de Möller<sup>96</sup>.

Além disso, acrescenta Barré, não é possível considerar que o Sl 101 seja ao mesmo tempo um hino de coroação e um lamento, já que se trataria de dois gêneros excludentes, sendo improvável que se possa situar uma lamentação numa ocasião festiva da celebração de entronização<sup>97</sup>.

Quanto à hipótese de Kraus que apresenta o rei como “guardião da porta da torá” tendo a tarefa de regular o acesso ao templo e excluir pecadores da esfera do santuário, na opinião de Mein, pelo menos neste salmo não encontra apoio. Mein compreende que no caso o rei está estabelecendo sua corte em analogia com o santuário<sup>98</sup>.

Dois elementos do salmo chamam a atenção e poderiam relacionar-se com aspecto cútico, a saber: a pergunta no v. 2, מָתִי תָבוֹא אֵלַי, “quando vireis a mim?” e a presença do verbo שָׁרַת, “servir”, no v. 6.

Quanto ao v. 2, Van der Ploeg, por exemplo, sugere que a pergunta deva ser entendida à luz de Ex 20,24. Aqui, a vinda da Deus para abençoar vem após uma celebração num contexto de culto sacrificial<sup>99</sup>. Também na opinião de Croft, a pergunta supõe certo tipo de encontro cútico entre o rei e YHWH<sup>100</sup>.

Ravasi interpreta a mesma pergunta como sendo a súplica ansiosa de um monarca pela vinda do Senhor para confortá-lo e sustentá-lo no seu governo. Esta cobrança do rei estaria dentro da lógica do princípio da retribuição: uma vez que o rei se empenhou em viver e exercer o seu múnus real de acordo com a torá – Ravasi logicamente compreende os verbos no passado –, Deus deve-se manifestar socorrendo-o e abençoando-o<sup>101</sup>.

Booij considera provável que a pergunta tenha em vista uma revelação semelhante à aparição de YHWH a Salomão no santuário de Gabaon, conforme é descrita em 1Rs 3. O autor vê uma série de elementos que demonstram proximidade da pergunta do salmo com o contexto deste relato, a saber: a

<sup>95</sup> Cf. BARRÉ, M. L., *The Shifting Focus of Psalm 101*, p. 208.

<sup>96</sup> Cf. MÖLLER, K., *Reading, Singing, and Praying the Law: An Exploration of the Performative, Self-Involving, Commissive Language of Psalm 101*, p. 122.

<sup>97</sup> Cf. BARRÉ, M. L., op. cit., p. 207.

<sup>98</sup> Cf. MEIN, A., *Psalm 101 and the Ethics of Kingship*, p. 56.

<sup>99</sup> Cf. VAN DER PLOEG, J. P. M., *Psalmen II*, p. 167.

<sup>100</sup> Cf. CROFT, S. J. L., *The Identity of the Individual in the Psalms*, p. 29.

<sup>101</sup> Cf. RAVASI, G., *Il Libro del Salmi – Commento e Attualizzazione*, p. 24.

revelação aconteceu com um rei em exercício, este rei podia também ter feito uma confissão negativa a YHWH, acontece em sonho à noite, foi provavelmente solicitada pelo rei através de orações e sacrifícios, e tinha conseqüências para a continuação do seu reinado, contendo promessas de sabedoria, de honra e bem estar<sup>102</sup>.

Quanto à presença do verbo שרת no v. 6, seria pertinente averiguar uma possível relação ou não com a esfera do culto no contexto do salmo, considerando que este verbo é usado na Bíblia na maioria das vezes em sentido cultural, embora não seja exclusivo deste domínio<sup>103</sup>. No entanto, os autores são quase unânimes em considerar que neste texto o verbo שרת não se refere a um serviço cútico tributado a Deus, mas aos homens, e no caso ao rei. Tratar-se-ia de alguém admitido ao círculo dos servidores do rei<sup>104</sup>.

Alguns estudos, porém, sugerem uma relação entre o círculo dos ministros de YHWH e o dos ministros do rei, a partir do uso do verbo שרת.

Ravasi observa que os fiéis, de acordo com os salmos 15,1 e 61,5, são aqueles que Deus admite na sua presença na sua casa, o templo e, da mesma maneira no Sl 101,6, os fiéis são os que terão assento próximo do rei e função de ministros<sup>105</sup>.

Kraus, por sua vez, interpreta o verbo considerando que, aqueles que no salmo são descritos como fiéis, servirão ao rei da mesma maneira como servem a YHWH<sup>106</sup>.

Uma referência direta do verbo ao serviço cultural encontra-se na pesquisa de Kselman. Na sua tese, toma os vv. 6-7 como um oráculo divino, e nesse caso, o verbo שרת referir-se-ia a um ministro de YHWH, talvez, indicando o ministério cútico no templo. Neste caso, porém, a relação deste ministro religioso com o rei ficaria relativizada, uma vez que a voz que fala nesta parte do salmo seria de YHWH e não do rei.

<sup>102</sup> Cf. BOOIJ, T., *Short Notes Psalm 101,2 "When wilt thou come to me?"*, p. 460.

<sup>103</sup> Cf. JENNI, E.; WESTERMANN, C., *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, p. 1019-1020.

<sup>104</sup> Cf. BRIGGS, C.; BRIGGS, E., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms*, p. 316; GONZALES, A., *El Libro de Los Salmos: Introduccion, Version y Comentario*, p. 455; HOSSFELD, F.-L.; ZENGER, E., *Psalmen, 101-150*, p. 34.

<sup>105</sup> Cf. RAVASI, G., *Il Libro del Salmi – Commento e Attualizzazione*, p. 27.

<sup>106</sup> Cf. KRAUS, H. J., *Los Salmos, 60-150*, p. 390.

A verificação da ausência de um consenso indica que o caminho da pesquisa se encontra aberto, seja quanto à relação do salmo com a monarquia ou com o culto.

Quanto à monarquia nota-se que a pesquisa se orienta de modo claro para concluir que o contexto vital do salmo está ligado ao ambiente monárquico, no entanto, sem haver concordância de ideias sobre qual período histórico ele pertence, ou em que situação da vida do contexto real ele se enquadraria.

O mesmo se pode dizer do contexto litúrgico. Os estudos indicam que há espaço para o desenvolvimento da pesquisa no sentido de compreender de que forma o salmo está vinculado ao ambiente litúrgico, e quanto à possibilidade de identificar elementos que revelem algo da relação entre a monarquia e a liturgia no salmo.

### 3

## ESTUDO EXEGÉTICO DO SALMO 101

### 3.1

#### Tradução, crítica textual e notas filológicas

|  |    |  |
|--|----|--|
| Salmo de Davi  | 1a | לְדוֹד מְזִמּוֹר                                 |
| Amor e direito cantarei,   | 1b | חֶסֶד וּמִשְׁפָּט אֲשִׁירָה                      |
| A ti YHWH, tocarei.  | 1c | לְךָ יְהוָה אֲזַמְרָה:                           |
| Atinarei o caminho sem mancha <sup>107</sup>                               | 2a | אֲשַׁכִּילָה   בְּדֶרֶךְ תָּמִים                 |
| Quando virás a mim?  | 2b | מָתִי תָבוֹא אֵלַי                               |
| Eu me conduzirei na integridade do meu coração, no interior da minha casa. | 2c | אֶתְהַלֵּךְ בְּתָם-לִבִּי בְּקֶרֶב בֵּיתִי:      |
| Não porei diante dos meus olhos coisa de inutilidade,                      | 3a | לֹא-אֲשִׁית   לִנְגִיד עֵינַי דְּבַר-בְּלִיעַל   |
| O operar dos transgressores odiarei:                                       | 3b | עֲשֵׂה-סִטִּים שִׁנְאַתִּי                       |
| não se juntará a mim.  | 3c | לֹא יִדְבַק בִּי:                                |
| O coração perverso afastar-se-á de mim,                                    | 4a | לֵבב עָקֹשׁ יִסּוֹר מִמֶּנִּי                    |
| O mau não conhecerei.  | 4b | רָע לֹא אֵדַע:                                   |
| O que calunia às ocultas seu companheiro o aniquilarei,                    | 5a | מְלוֹשְׁנֵי בִסְתֵר   רַעְהוּ אוֹתוֹ אֶצְמִית    |
| Olhar altivo e arrogante coração, não o tolerarei.                         | 5b | גְּבוּהַ-עֵינַיִם וְרִחַב לֵבב אֹתוֹ לֹא אוֹכֵל: |
| Os meus olhos (porei) nos fiéis da terra, para habitar comigo,             | 6a | עֵינַי   בְּנֹאֲמַנֵי-אֶרֶץ לְשֹׁכֵת עִמָּדִי    |
| O que anda no caminho sem mancha, esse me servirá.                         | 6b | הַלֵּךְ בְּדֶרֶךְ תָּמִים הוּא יִשְׁרָתֵנִי:     |
| Não habitará no interior da minha casa o que opera traição,                | 7a | לֹא-יֵשֵׁב   בְּקֶרֶב בֵּיתִי עֹשֶׂה רִמְיָה     |
| O que fala mentiras não se estabelecerá diante dos meus olhos.             | 7b | דֹּבֵר שְׁקָרִים לֹא-יָפוֹן לִנְגִיד עֵינַי:     |

<sup>107</sup> O termo תָּמִים evoca inteireza e plenitude. Na tradução se optou por utilizar uma expressão que, embora em termos negativos (sem mancha), significa o caráter do que é íntegro, em sintonia com o sentido original do termo. Cf. KRAUS, H. J., *Theology of the Psalms*, p. 157.

|  |    |  |
|--|----|--|
| A cada manhã aniquilarei todos os<br>maus da terra,              | 8a | לְבַקְרִים אֲצַמִּית כָּל־רְשָׁעֵי־אֶרֶץ         |
| para eliminar da cidade de YHWH<br>todos os que fazem a maldade. | 8b | לְהַכְרִית מִמֶּעִיר־יְהוָה כָּל־פְּעֻלֵי אָוֶן: |

O aparato crítico da BHS indica oito variantes textuais ao Texto Massorético:

#### v. 2a

No v. 2 a BHS apresenta o verbo אֲשַׁכִּילָה, possuindo aqui um uso transitivo, que se refere ao campo prático e significa “atinar com”<sup>108</sup>. Porém, de acordo com o aparato crítico, em poucos manuscritos e no Targum o termo utilizado é אֲשַׁכִּילָךְ. A diferença está no acréscimo ao verbo do sufixo de 2ª masculino singular.

A leitura proposta pelo TM é אֲשַׁכִּילָה בְּדֶרֶךְ תָּמִים, “eu atinarei o caminho sem mancha”, ao passo que uma leitura com a variante seria אֲשַׁכִּילָךְ בְּדֶרֶךְ תָּמִים, “eu atinarei a ti num caminho sem mancha”.

No entanto, Johnson<sup>109</sup> e Dahood<sup>110</sup> propõem outra interpretação, considerando o verbo como derivativo do substantivo מְשָׁכִיל, que ocorre no Sl 42,8 e no título de vários salmos<sup>111</sup>, cujo significado seria “um tipo de canto”<sup>112</sup>.

Booij sugere uma aproximação entre a clássica acepção do verbo como “atinar” (por exemplo, no Sl 94,8; Is 44; Jr 9,23) ou de “demonstrar tino” (Sl 36,4; Jr 23,5; Pr 10,19; 2Cr 30,22), e a interpretação de Johnson e Dahood, como “um tipo de hino”, resultando no seguinte significado: “demonstrar tino (cantando)”<sup>113</sup>.

Para Allen, a alternativa que alguns manuscritos e o Targum apresentam poderia ser traduzida como “eu celebrarei em poesia a Ti, quanto ao caminho sem mancha”, em sintonia com o “tu” do v. 1c, e esta variante seria apenas uma mudança explicativa. Quanto ao verbo, seria parte de uma tríade composta com os

<sup>108</sup> Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 643.

<sup>109</sup> Cf. JOHNSON, A., *Sacral Kingship in the Ancient Israel*, p. 114.

<sup>110</sup> Cf. DAHOOD, M., *Psalms III, 101-150*, p. 3.

<sup>111</sup> Por exemplo, Sl 32,1; 41,2; 42,1; 52,1.

<sup>112</sup> Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., op. cit., p. 405.

<sup>113</sup> Cf. BOOIJ, T., *Short Notes Psalm 101,2 "When wilt thou come to me?"*, p. 459.

dois coortativos do v. 1 (eu cantarei, eu celebrarei com música [tocarei] a Ti, eu celebrarei em poesia)<sup>114</sup>, opinião também compartilhada por Booij<sup>115</sup>.

Se a variante proposta nos manuscritos e no Targum significa um empenho em explicar o texto, parece conveniente optar pela *lectio difficilior* do TM.

#### v. 2b

No lugar de  $\text{לִּי}$ , conforme a BHS, que se traduz por “a mim”<sup>116</sup>, um texto de Qûmran apresenta a forma  $\text{לִּי}$ , o que no aparato é indicado como leitura mais provável.

Esta mudança, no entanto, não alteraria o sentido do texto. A leitura de acordo com esta variante deveria ser  $\text{לִּי מָתִי תָבוֹא}$ , “quando virás a mim?” Neste caso se se fosse optar pelo texto mais breve, se deveria optar pelo texto de Qûmran, mas se tratando de apenas um testemunho, parece conveniente considerar o TM como melhor leitura.

#### v. 3b

O TM traz a expressão  $\text{עֲשֵׂה-רָעִים}$  que significa, de acordo com Alonso Schökel, “cometer ações criminosas”<sup>117</sup>.

Quanto ao verbo  $\text{עֲשֵׂה}$ , o aparato crítico informa sobre uma variante na Septuaginta, trazendo a forma verbal  $\text{ποιοῦντας}$ , que corresponderia à forma hebraica  $\text{עֲשֵׂה}$ . Nesse caso há uma mudança do infinitivo (agir) para o particípio (o que age).

Há também dificuldades quanto ao termo  $\text{רָעִים}$ , que significa “extraviados”, “perversos”<sup>118</sup>. De acordo com o aparato crítico, muitos manuscritos apresentam  $\text{דִּשְׁוִי}$ <sup>119</sup>, que significa “desvios” ou “transgressões”. A Septuaginta traduz o termo por  $\text{παραβάσεις}$ , que também significa “transpor limites, transgressões”. Neste caso o sentido do vocábulo permanece praticamente o mesmo.

<sup>114</sup> Cf. ALLEN, L. C., *Psalms 101-150*, p. 6.

<sup>115</sup> Cf. BOOIJ, T., *Short Notes Psalm 101,2 "When wilt thou come to me?"*, p. 458.

<sup>116</sup> Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 53.

<sup>117</sup> Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., op. cit., p. 522.

<sup>118</sup> Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., op. cit., p. 466.

<sup>119</sup> Cf. Os 5,2.

A leitura considerando as variantes seria עֲשֵׂי-סִטִּים שְׁנֵאתִי “o que pratica o mal, odiarei”.

Conforme a opinião de Allen, o objeto impessoal no v. 3 favorece o TM<sup>120</sup>, e Botha observa que, não obstante a forma no particípio seja a mais regular, não há objeção em se optar pelo infinitivo do TM<sup>121</sup>.

#### v. 4a

No v. 4a o texto da BHS traz o termo לֵב, “coração” que, de acordo com Alonso Schökel, aqui tem sentido de “consciência” e a expressão לֵב עָקָשׁ, “consciência torcida”<sup>122</sup>. No entanto, o aparato indica que talvez se deva ler, com dois manuscritos, לֵב, “coração”.

A leitura segundo o texto da BHS seria לֵב עָקָשׁ יָסוּר מִמֶּנִּי, “o coração perverso afastarei de mim”, ao passo que a leitura com a variante seria לֵב עָקָשׁ יָסוּר מִמֶּנִּי, “o de coração perverso afastarei de mim”. Essa alteração da forma absoluta para a forma constructa parece não provocar mudança no sentido no texto.

#### v. 5a

No v. 5a a BHS apresenta a forma verbal מְלֹשֵׁן na forma *po'el*, no *qere*, significando “caluniar, difamar”<sup>123</sup>. Segundo o aparato crítico, fragmentos de Códices da Genizah do Cairo e muitos manuscritos apresentam a variante מְלֹשֵׁן, no *ketib*.

De acordo com Allen, a vocalização do *qere* reflete uma tradição alternativa de manuscritos que, de modo anômalo, reduz o *holem* do *po'el* para um *hatef qames*. Neste caso, o texto da BHS pareceria mais fidedigno.

#### v. 5b

O v. 5b do texto da BHS apresenta a expressão אֵתוֹ לֹא אוֹכֵל, “a ele não suportarei (tolerarei)”. A Septuaginta por sua vez apresenta a leitura: τούτω οὐ

<sup>120</sup> Cf. ALLEN, L. C., *Psalms 101-150*, p. 7.

<sup>121</sup> Cf. BOTHA, P. J., *Psalms 101: Inaugural Address or Social Code of Conduct?*, p. 737.

<sup>122</sup> Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 337.

<sup>123</sup> Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., op. cit., p. 349.



συνήσθιον, significando “com ele não comerei”<sup>124</sup>, e a Versão Siríaca contém a mesma variação. O correspondente hebraico a esta leitura seria אָתָּו לֹא אֹכֵל.

Mowinckel<sup>125</sup> segue a versão da Septuaginta e da Versão Siríaca<sup>126</sup>. Botha, porém, considera que a variante da Septuaginta parece uma tentativa de simplificar a mais difícil leitura do TM, embora reconheça que o uso do verbo כָּל para expressar “suportar” ou “tolerar” é bastante raro<sup>127</sup>. Allen considera que a estrutura do salmo não favorece a interpretação da Septuaginta e da Versão Sírica. Considerando como abalizada a opinião da maior parte dos estudiosos, seria melhor optar pelo texto da BHS.

## v. 8a

No v.8a, o texto da BHS apresenta o substantivo plural לְבָקָרִים, significando “nas manhãs”, enquanto a Versão Siríaca traz o vocábulo no singular, “na manhã”. Neste caso, parece não haver razão para se optar pelo testemunho único da Versão Siríaca. Porém, o termo foi traduzido no singular, considerando que o plural do vocábulo original tem no caso sentido freqüentativo.

O verbo כָּרַח no *hifil* pode significar “cortar, excluir, expulsar, desterrar, aniquilar, excomungar e também extirpar”<sup>128</sup>.

## 3.2

### O texto, sua constituição, sua redação e localização no livro

#### 3.2.1

##### Delimitação do início e do fim do texto

A ideia de que o Sl 101 é um texto com um início próprio, vem primeiramente do título do salmo, לְדָוִד מִזְמוֹר, “salmo de Davi”. A introdução hínica do salmo, “amor e direito cantarei, a ti YHWH, tocarei”, parece transmitir igualmente a ideia de um início de texto. Esta fórmula cúltica em primeira pessoa

<sup>124</sup> Cf. BAUER, W., *Wörterbuch zum Neuen Testaments*, p. 1182.

<sup>125</sup> Cf. MOWINCKEL, S., *He That Cometh: The Messiah Concept in the Old Testament and Later Judaism*, p. 91.

<sup>126</sup> Cf. ALLEN, L. C., *Psalms 101-150*, p. 7.

<sup>127</sup> Cf. BOTHA, P. J., *Psalms 101: Inaugural Address or Social Code of Conduct?*, p. 737.

<sup>128</sup> Cf. ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., *Salmos II: salmos 73-150*, p. 326.

contrasta fortemente com o texto que o precede, o Sl 100, no qual há uso do imperativo plural do começo ao fim.

A divisão é confirmada pela quebra do tema do salmo em relação ao texto anterior. Enquanto o Sl 100 é um salmo de ação de graças, o Sl 101 é um salmo que inicia com louvor a Deus, mas prossegue no que parece ser um relato de propósitos de conduta e de critérios para a escolha de ministros e, finalmente, o anúncio de um juízo.

Este anúncio de um julgamento com o estabelecimento da justiça de YHWH na sua cidade, no v. 8, dá a ideia de uma conclusão lógica ao discurso.

A conclusão do texto neste ponto parece confirmar-se pelo título do texto subsequente, o Sl 102, “oração de um aflito que na sua provação apresenta ao Senhor seu lamento”. Este título sinaliza um novo texto com diferente tema. Igualmente há uma notável quebra verbal: o Sl 101 conclui um discurso em primeira pessoa, enquanto o Sl 102, após um longo título, continua com o verbo no imperativo singular.

Elemento comum entre os textos dos salmos 100, 101 e 102 é a referência ou alusão a Jerusalém como local geográfico. No Sl 100,4 há uma referência ao templo, “entraí pelas portas dele com gratidão, e em seus átrios com louvor”, supondo o ambiente de Jerusalém. No Sl 101 também não há uma menção direta, mas Jerusalém é indicada na expressão עִיר־יְהוָה, “cidade de YHWH”. Já no Sl 102,16 há um anúncio de que o Senhor irá “edificar Sião” e, no Sl 102,21, de que o nome de יְהוָה será anunciado em Sião, e o seu louvor em Jerusalém. Nota-se, portanto, que embora haja um ponto de contato entre os três salmos quanto à situação geográfica, no entanto, as referências possuem características distintas, não favorecendo uma unidade entre os três textos.

Outro elemento comum aos três salmos é a referência a YHWH. No Sl 100 o nome YHWH é referido três vezes, sempre em terceira pessoa<sup>129</sup>. O Sl 101 refere-se duas vezes a YHWH, sendo que no v. 1 na segunda pessoa e no v. 8 na terceira pessoa. No Sl 102 o nome YHWH é referido oito vezes<sup>130</sup>, sendo as três primeiras referências na segunda pessoa e as cinco últimas em terceira pessoa. O uso do nome YHWH em diferentes pessoas nos três salmos tampouco favorece uma continuidade entre os textos.

<sup>129</sup> Cf. Sl 100,2.3.5.

<sup>130</sup> Cf. Sl 102,1.2.13.16.17.20.22.23.

Quanto à questão temporal, parece haver descontinuidade pelo menos entre o Sl 101 e o seguinte. Enquanto o Sl 101 supõe um tempo em que um governante judeu exerce a autoridade sobre a terra, o Sl 102 descreve um tempo em que Jerusalém ainda está por ser reconstruída<sup>131</sup>.

Portanto, a observação dos elementos internos do Sl 101, assim como a comparação com o Sl 100 e com o Sl 102, indicam que se trataria de um texto independente destes.

### 3.2.2

#### A unidade do texto e sua redação

O texto do salmo não aparenta sinais de problemas graves quanto à unidade. Não há indícios de duplicações ou repetições injustificadas, mas sim há repetições retóricas que formam um intrincado paralelismo no salmo. O texto parece apresentar uma forte unidade baseada numa estrutura marcada por estas aparentes repetições e paralelismos.

No entanto, na história da crítica do salmo alguns autores consideraram que o salmo seria fruto da união de um texto base, mais acréscimos.

Esta é a opinião de Briggs, por exemplo. O título do salmo seria original, assim como também os vv. 2c-4.6-7, cuja linguagem seria mais antiga e, a este grupo, teriam sido adicionados os vv. 1-2b.5.8 como acréscimos<sup>132</sup>.

Para Briggs, os vv. 1-2a seriam uma introdução, sob a forma de um voto de louvor a YHWH e uma petição da presença divina. Eles teriam sido acrescentados para tornar o salmo mais apropriado para o culto público. Os vv. 5 e 8, que expressam a determinação de exterminar os ímpios do terra, dariam a única razão para se pensar no autor como um governante. Estes últimos versículos teriam influência da época dos macabeus, e sua linguagem seria posterior<sup>133</sup>.

A pergunta do v. 2b é tida por alguns autores<sup>134</sup> como glosa porque a consideram como inapropriada no contexto. No entanto, autores como Möller e

<sup>131</sup> Cf. Sl 102,13.16.

<sup>132</sup> Cf. BRIGGS, C.; BRIGGS, E., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms*, p. 314.

<sup>133</sup> Cf. BRIGGS, C.; BRIGGS, E., loc. cit.

<sup>134</sup> Além de Charles Augustus Briggs, já mencionado, outros defensores desta ideia são Justus Olshausen e Klaus Seybold. Cf. MÖLLER, K., *Reading, Singing, and Praying the Law: An Exploration of the Performative, Self-Involving, Commissive Language of Psalm 101*, p.120.

Kaiser, por exemplo, consideram que a pergunta está muito em sintonia com o contexto<sup>135</sup>.

Considerando que o texto apresenta dificuldades quanto à dimensão linguística, forma e conteúdo, Seybold<sup>136</sup> e Leuenberger<sup>137</sup> também defendem uma redação em dois estágios. Por outro lado, Kenik<sup>138</sup>, Ravasi<sup>139</sup> e Hossfeld<sup>140</sup> advogam a favor da unidade do salmo, considerando que a unidade é evidente, tanto pela estrutura geral fechada do texto, como pela sua harmonia interna.

Botha ressalta o excelente domínio que o autor demonstra das técnicas como paralelismo, quiasmo, repetição, inclusão, antítese, assonância, aliteração e rima. Técnicas estilísticas que foram usadas para demarcar linhas dos versos, estrofes, e organizar as diferentes unidades num todo. Em base nestes elementos, Botha pensa que há poucas chances de que o texto tenha tido uma complexa história redacional<sup>141</sup>.

### 3.2.3

#### O salmo no conjunto do Saltério

A clássica divisão formal do saltério em cinco livros se apóia na hipótese de que tal divisão em cinco partes foi intencional, com o objetivo de fazer um paralelo quanto ao número de livros do Pentateuco. A divisão de cada livro do saltério seria marcada por uma fórmula doxológica, colocada no final de cada um, a modo de conclusão<sup>142</sup>.

O Sl 101 situa-se no quarto livro, que compreende os salmos 90-106, e cuja fórmula doxológica se encontra no Sl 106,48. O modo como o Sl 101 se encontra

<sup>135</sup> Cf. MÖLLER, K., *Reading, Singing, and Praying the Law: An Exploration of the Performative, Self-Involving, Commissive Language of Psalm 101*, p. 123; KAISER, O., *Erwägungen zu Psalm 101*, p. 202.

<sup>136</sup> Cf. SEYBOLD, K., *Die Psalmen*, p. 393.

<sup>137</sup> Cf. LEUENBERGER, M., *Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter*, p. 175.

<sup>138</sup> Cf. KENIK, H. A., *Code of Conduct for a King: Psalm 101*, p. 393.

<sup>139</sup> Cf. RAVASI, G., *Il Libro del Salmi – Commento e Attualizzazione*, p. 18.

<sup>140</sup> Cf. HOSSFELD, F.-L.; ZENGER, E., *Psalmen, 101-150*, p. 30.

<sup>141</sup> Cf. BOTHA, P. J., *Psalm 101: Inaugural Address or Social Code of Conduct?*, p. 730.

<sup>142</sup> Cf. SCHMIDT, W. H., *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 286. O Saltério é assim dividido em cinco partes desiguais e heterogêneas quanto ao conteúdo: o primeiro grupo, 1-41, tem como conclusão doxológica 4,14; para o segundo grupo 42,72, a conclusão é 72,18-20; no terceiro grupo 73-89, a conclusão é 89,53; o quarto grupo 90-106 tem a conclusão em 106,48, e o quinto grupo 107-1509 tem a conclusão doxológica em 150,6. Há a possibilidade de se considerar no Sl 150 a conclusão doxológica que é de todo o saltério. Cf. KRAUS, H. J., *Los Salmos, 60-150*, p. 21.

nesse livro, bem como no conjunto do saltério, suscita variadas hipóteses acerca do critério norteador desta organização.

Segundo Alonso Schökel, parece haver um progresso temático entre o Sl 101 e os anteriores, unindo-os de certo modo. Assim sendo, o Sl 99 anunciaria a dimensão ética da santidade divina, e no Sl 100, o mundo e a comunidade responderiam exaltando a lealdade e a fidelidade de Deus, enquanto no Sl 101, o rei Davi responderia com um programa de governo baseado no direito e no amor. Nesta sua função, o soberano estaria imitando a Deus e agindo como seu mediador<sup>143</sup>.

Seguindo outra interpretação, Paul afirma que é possível considerar o grupo de salmos 101-106 como uma unidade, mas também é possível subdividi-lo, para considerar 101-103 e 104-106 como duas subunidades. A subunidade 101-103 teria como tema a “renovação da aliança”, enquanto na subunidade 104-106 o tema poderia ser “da criação até o fim do exílio”<sup>144</sup>.

Mais recentemente, Kim postula a ideia de que alguns salmos reais<sup>145</sup> teriam sido colocados, estrategicamente, no fim dos respectivos grupos de salmos, os livros IV-V do saltério, seguidos de um grupo de salmos doxológicos. Tal organização destes salmos reais teria sido obra de um editor dentro da influência do movimento escatológico, no período do segundo templo. Seu objetivo, nesta precisa maneira de estruturar os conjuntos, seria o de favorecer que todos os salmos nestes dois livros fossem entendidos escatologicamente. No seu estudo, Kim vê no IV e V livros uma organização diferente da dos demais, não havendo entre eles a quebra acentuada na temática, como as observadas entre os livros I a III, permitindo que estes dois livros fossem considerados de certa forma como uma unidade independente<sup>146</sup>.

Para Kim, o Sl 101 entraria nesta estruturação, sendo colocado no fim da subunidade que compreende os salmos 90-101, os quais estariam em paralelo com a subunidade dos salmos 102-110. Portanto, os salmos 101 e 110, tidos como salmos reais, se corresponderiam na organização do editor do saltério<sup>147</sup>.

<sup>143</sup> Cf. ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C. *Salmos II: salmos 73-150*, p. 1243.

<sup>144</sup> Cf. PAUL, M. J.; BRINK, G. VAN DEN; BETTE, J. C., *Psalmen I, Bijbelcommentaar*, p. 785.

<sup>145</sup> Cf. Sl 110; 132-133; 144.

<sup>146</sup> Cf. KIM, J., *The Strategic Arrangement of Royal Psalms in Books IV-V*, p. 157.

<sup>147</sup> Cf. KIM, J., loc. cit.

O estudo da posição do Sl 101 no todo do saltério pode ajudar a entender a interpretação que o editor organizador do saltério fazia do mesmo. Com base no estudo de Kim, se poderia supor, por exemplo, que o organizador da coleção dos salmos considerou o Sl 101 como relacionado à realeza e utilizou esse critério para inseri-lo no conjunto.

### 3.3

#### Crítica da forma e do gênero literário

##### 3.3.1

##### Crítica da forma

A estrutura do texto tem sido objeto de estudo de inúmeros autores, e há grande diversidade de conclusões sobre a questão.

Considerados os aspectos formais e semânticos, a estrutura do salmo se apresenta como se segue:

- **1a:** O título do salmo.

- **1b-2c:**

|   |   |    |
|---|---|----|
| + | <b>Amor e direito cantarei,</b>   | 1b |
| + | <b>A ti YHWH, tocarei.</b>  | 1c |
| + | <b>Atinarei o caminho sem mancha</b>  | 2a |
|   | Quando virás a mim?   | 2b |
| + | <b>Eu me conduzirei na integridade do meu coração, no interior da minha casa.</b> | 2c |

Este grupo 1b-2c compõem-se de 4 declarações positivas, que são interrompidas pela pergunta do v. 2b.

Nota-se um paralelismo interno entre as proposições 1b e 1c pelo significado dos termos e pela ordem dos verbos. Os vocábulos מִשְׁפָּט e חֶסֶד iniciam o v. 1b e se segue um verbo na primeira pessoa do *yiqtol* coortativo, assim como o v. 1c se inicia por וְיָהוָה e se segue um verbo também na primeira pessoa do *yiqtol* coortativo. Parece possível considerar que aqui os termos חֶסֶד e מִשְׁפָּט (1b) formem

um paralelo semântico interno em relação com לָךְ יְהוָה (1c). E é também provável um paralelo entre os verbos de semelhante significados no fim da frase, שִׁיר, “cantar”, e זָמַר, “tocar”.

Há ainda rima entre estas proposições, formada pelos verbos conjugados אָשִׁירָה (1b) e אֶזְמְרָה (1c), e parece possível identificar uma aliteração nos mesmos pela presença da letra א no início de ambos<sup>148</sup>.

Pode-se igualmente sugerir que הָסֵד e מְשַׁפֵּט estão em relação com בְּדֶרֶךְ תָּמִים “caminho sem mancha”, formando um novo paralelo semântico, onde diferentemente das proposições 1b e 1c, a ordem dos termos em 2a está invertida e o verbo שָׁבַל está colocado no início. Assim o grupo de proposições 1b-2a se inicia com הָסֵד e מְשַׁפֵּט e termina com בְּדֶרֶךְ תָּמִים, e no centro do grupo estaria o vocábulo יְהוָה<sup>149</sup>.

Parece também haver rima entre as duas partes do v. 2c, formada pelos termos לִבִּי e בֵּיתִי. As proposições 2a e 2b, no entanto, não se encaixam neste padrão de rima, e a proposição 2b interrompe a série de declarações afirmativas<sup>150</sup> com uma interrogação.

Parece haver a presença de um paralelismo entre as proposições 2a e 2c, formado pela presença da preposição בְּ e da radical תָּם, assim como pelo verbo em primeira pessoa, no *yiqtol*<sup>151</sup>.

Dentro desse grupo, parece ser possível considerar a hipótese de uma estruturação interna formada por um paralelo semântico entre as expressões הָסֵד וּמְשַׁפֵּט do v. 1b, בְּדֶרֶךְ תָּמִים do v. 2a, e בְּתָם-לִבִּי do v. 2c.<sup>152</sup>

Estes diversos elementos favorecem a que se considere este grupo como um conjunto coeso.

<sup>148</sup> Cf. BOTHER, P. J., *Psalm 101: Inaugural Address or Social Code of Conduct?*, p. 737.

<sup>149</sup> Cf. BOTHER, P. J., op. cit., p. 732.

<sup>150</sup> Diante da dificuldade de compreender a pergunta dentro da estrutura e da temática do salmo, alguns estudiosos preferiram propor que se trataria de uma corrupção no texto. Cf. por exemplo: GUNKEL, H., *Die Psalmen: Übersetzt und erklärt*, p. 432; KRAUS, H. J., *Los Salmos*, 60-150, p. 410; WEISER, A., *The Psalms*, p. 648.

<sup>151</sup> Cf. BOTHER, P. J., op. cit., p. 727.

<sup>152</sup> Cf. BOTHER, P. J., loc. cit.

**- 3a – 5b:**

|   |  |    |
|---|--|----|
| - | Não porei diante dos meus olhos coisa de inutilidade,            | 3a |
| + | O operar dos transgressores odiarei:                             | 3b |
| - | não se juntará a mim.  | 3c |
| + | O coração perverso afastar-se-á de mim,                          | 4a |
| - | O mau não <b>conhecerei</b> .                                    | 4b |
| + | O que calunia às ocultas seu companheiro, o <b>aniquilarei</b> . | 5a |
| - | Olhar altivo e arrogante coração, não o <b>tolerarei</b> .       | 5b |

O grupo 3a-5b se inicia com uma proposição negativa, “não porei diante dos olhos”, a qual parece ser um enunciado daquilo que o salmista rejeita e será descrito nos versículos seguintes até 5b.

Característica deste grupo é o uso da partícula negativa *לֹא* nos vv. 3a, 3c, 4b e 5b, o emprego do verbo em primeira pessoa nos vv. 3a, 3b, 4b, 5a e 5b, e também a presença do *yiqtol* em três das quatro declarações negativas que compõem este grupo, nos vv. 3a, 3b e 4b.

Há ainda três declarações nos vv. 3b, 4a e 5a que, embora positivas, tem o sentido de rejeição do mal. Estas parecem fazer um tipo de paralelo semântico com as três negativas dos vv. 3a, 4b, 5b. O fato de as proposições positivas estarem intercaladas com as negativas parece indicar uma cuidadosa elaboração do texto.

A rima do grupo anterior parece continuar entre as duas últimas partes do v. 3, pela presença do verbo *יִשְׁמַח* e da expressão *בְּיָדָי בְּיָדָי*, mas a partir do v. 4 provavelmente não há mais preocupação com a rima.

Três das sete proposições do grupo, 4b, 5a e 5b, apresentam idêntico padrão gramatical: cada uma contém a descrição de um mal e se segue a descrição de como o salmista responde a este mal, sempre em primeira pessoa e com o verbo no *yiqtol*<sup>153</sup>.

As outras quatro proposições, 3a, 3b, 3c e 4a seguem diferente padrão: na proposição 3a a descrição do mal está no final e o verbo no *yiqtol* em primeira pessoa. No v. 3b, a descrição do mal está no início, o verbo no final em primeira pessoa, porém no *qatal*. O v. 3c está subordinado ao v. 3b, intensificando a recusa do mal. Nele o verbo está na terceira pessoa do *yiqtol*. No versículo 4a há

<sup>153</sup> Cf. KENIK, H. A., *Code of Conduct for a King: Psalm 101*, p. 393.



primeiro a descrição do mal e depois a atitude de rejeição do mesmo, com o verbo no *yiqtol* e na terceira pessoa.

Pode-se dizer que neste grupo o tema fundamental é a rejeição ao mal.

**- 6a – 7b:**

|   |  |    |
|---|--|----|
| + | Os meus olhos (porei) nos fiéis da terra, para habitar comigo, | 6a |
| + | O que anda no caminho sem mancha, esse me servirá.             | 6b |
| - | Não habitará no interior da minha casa o que faz traição,      | 7a |
| + | O que fala mentiras não se estabelecerá perante meus olhos.    | 7b |

O grupo 6a-7b é introduzido pela expressão “os meus olhos (porei)”. Há certo paralelo com o início do grupo anterior, cujo início é “não porei diante dos meus olhos”. Enquanto o grupo anterior foi introduzido negativamente, este grupo é introduzido com uma proposição positiva, através da qual é enunciado quem será posto na familiaridade do salmista - sobre quem ele porá os olhos -, e a exemplo do grupo anterior, nos versículos seguintes será detalhado o que foi enunciado.

Nestes versículos o uso do verbo יָשַׁב é a marca característica e a temática destes versículos versa sobre o tipo de pessoa que irá habitar junto ao salmista. Sobressai-se a presença de três declarações nas proposições 6b, 7a e 7b, cada qual composta de uma frase no particípio e uma declaração em terceira pessoa. A posição do particípio, aliás, parece colocada estrategicamente nas três linhas. Na primeira e na terceira, o particípio está no início da proposição, enquanto que na unidade do meio encontra-se no fim<sup>154</sup>.

**- 8:**

|   |   |    |
|---|---|----|
| + | A cada manhã aniquilarei todos os maus da terra,              | 8a |
| + | para eliminar da cidade de YHWH todos os que fazem a maldade. | 8b |

Neste versículo é apresentado o objetivo das ações do salmista e, se conclui com uma oração subordinada adverbial final.

<sup>154</sup> Cf. KENIK, H. A., *Code of Conduct for a King: Psalm 101*, p. 394.

Quanto à estrutura global do salmo, observa-se a presença de diversos elementos que sinalizam a coesão do todo do texto:

No início do salmo (1b-1c), nota-se a presença de uma introdução hínica, assim como parece possível considerar que o v. 8 constitui uma estrofe hínica a modo de conclusão. A presença de YHWH no início (v. 1c) e no fim (v. 8), forma uma inclusão.

No corpo do salmo há três expressões que se repetem, e cuja sonoridade é semelhante, que parecem formar paralelos intergrupais na estrutura:

- vv.2a e 6b: בְּדֶרֶךְ תָּמִים, “caminho sem mancha”.
- vv. 2c e 7a: בְּקֶרֶב בֵּיתִי “no interior da minha casa”.
- vv. 3a e 7b: לְנֶגְדַּי עֵינַי, “diante dos meus olhos”.

Estas expressões parecem desempenhar um papel chave do salmo e garantir sua linearidade de pensamento. Elas apresentam uma forma comum no que se refere ao sujeito da ação. Na primeira ocorrência de cada uma das expressões, a ação é descrita em primeira pessoa, e na segunda ocorrência, a ação é descrita em terceira pessoa. A primeira ocorrência de cada uma delas contém os propósitos do salmista em relação a si próprio, e na segunda ocorrência, cada uma delas se refere à conduta que o salmista espera de seus colaboradores.

Assim, estas três expressões parecem formar inclusões que provavelmente indicam o que concerne ao caminho da fidelidade à Lei e à aliança, o âmbito onde o salmista se concentra em instaurar esta fidelidade, ou seja, sua própria conduta e a conduta dos seus associados, e também o que deve permanecer de fora deste âmbito, sejam práticas ou pessoas que correspondem a um caminho de iniquidade.

Além destas três expressões, há também muitas palavras repetidas no texto, que embora não constituam um padrão simétrico, formam uma correspondência geral entre as partes do salmo:

- יהוה se encontra repetido nos versículos 1 e 8.
- לֵב, “coração”, que no texto significa “consciência e mentalidade”<sup>155</sup>, aparece três vezes, nos vv. 2c.4a.5b.

<sup>155</sup> Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 337.

- עיני, olhos, aparece 4 vezes: nos vv. 3a e no 7b (com o sentido de “na presença de”<sup>156</sup>), no 5b (“consciência”<sup>157</sup>), e 6a (“pôr os olhos em”<sup>158</sup>).

- הלך, “caminhar” com sentido de “proceder, comportar-se”<sup>159</sup>, é repetido 2 vezes (vv. 2c e 6b).

- לא, partícula negativa, está repetida 6 vezes (vv. 3, 3, 4, 5, 7, 7).

- עשה, “agir”<sup>160</sup>, se repete 2 vezes ( vv. 3 e 7).

- צמח, verbo que significa “fazer calar, destruir, fazer com que se desvaneça”<sup>161</sup>, e se repete 2 vezes (vv. 5 e 8).

- ישב, “estabelecer-se, habitar”<sup>162</sup>, se repete 2 duas vezes (vv. 6 e 7).

- ארץ, “terra”<sup>163</sup> é nomeado 2 vezes, nos vv. 6 e 8.

É possível também identificar no salmo uma alternância quanto aos campos semânticos da integridade e o da impiedade. Assim, nos vv. 1-2 encontram-se os vocábulos que correspondem à integridade:

- חֶסֶד וּמִשְׁפָּט
- תָּמִים
- בְּתֵם-לִבִּי

A seguir vem um grupo de versículos, 3a-5b, onde o campo semântico é o da iniquidade:

- דְּבַר-בְּלִיעַל
- עֲשֹׂה־סִסְתִּים
- לִבִּי עֲקָשׁ
- רָע
- מְלֹאשֹׁנִי
- גְּבַה־עֵינַיִם
- רָחַב לִבִּי

No v. 6 retorna o campo semântico da integridade:

- בְּנֵאֲמַי-אֶרֶץ
- תָּמִים

<sup>156</sup> Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 491.

<sup>157</sup> Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., op. cit., p. 337.

<sup>158</sup> Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., op. cit., p. 491.

<sup>159</sup> Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., op. cit., p. 180.

<sup>160</sup> Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., op. cit., p. 522.

<sup>161</sup> Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., op. cit., p. 563.

<sup>162</sup> Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., op. cit., p. 299.

<sup>163</sup> Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., op. cit., p. 77.

Os vv. 7-8 retomam o campo semântico da iniquidade:

- רַמְיָהּ
- שְׁקָרִים
- רֶשַׁע־אֶרֶץ
- אָזָן

Os diversos elementos no texto como os paralelismos e as inclusões, bem como os demais pormenores formais do salmo, parecem indicar que se trata de uma estrutura bem coesa. Na opinião de Alonso Schökel, esta constatação leva a pensar que o salmo é mais fruto de um minucioso trabalho do que de uma inspiração poética<sup>164</sup>.

### 3.3.2

#### Crítica do gênero literário

Para a compreensão do salmo convém considerar a estreita relação existente entre o *Sitz im Leben* e o gênero literário que se lhe atribui. Assim como a definição do *Sitz im Leben* do Sl 101 constitui um desafio para os estudiosos, o que se constata pela variedade de hipóteses, assim também o seu gênero literário. Na opinião de Broyles, por exemplo, a dificuldade em se determinar o gênero literário do salmo vem do fato de que se trata de um texto único<sup>165</sup>.

A pergunta do v. 2c tem sido um ponto fundamental na busca de se determinar o contexto vital em que o salmo se originou. Não obstante a fórmula מָה־יִּהְיֶה ser utilizada em lamentos<sup>166</sup>, não significa que sua presença no salmo seja suficiente para supor que o texto como um todo deva ser interpretado como um lamento.

Através da comparação com outros salmos tidos como salmos reais, pode-se procurar compreender em qual contexto da vida de povo de Israel o Sl 101 surgiu.

Um critério nessa busca, segundo Seybold, é considerar que os salmos reais formam um “gênero” na medida em que eles se relacionam com o assim chamado “Ritual do Rei” e o culto real no santuário nacional<sup>167</sup>.

<sup>164</sup> Cf. ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., *Salmos II: salmos 73-150*, p. 1244.

<sup>165</sup> Cf. BROYLES, C., *Psalms*, p. 388.

<sup>166</sup> Cf. CROFT, S. J. L., *The Identity of the Individual in the Psalms*, p. 100.

<sup>167</sup> Cf. SEYBOLD, K., *Introducing the Psalms*, p. 115.

O Sl 110 pode ser uma referência. Não obstante a diferença quanto à forma textual, tanto o Sl 110 como o 101 parecem pressupor a mesma celebração<sup>168</sup>. De acordo com Kraus<sup>169</sup>, o Sl 110 fornece informações da situação e das mensagens conectadas com o festival de coroação de um rei em Jerusalém. Tratar-se-ia de antigos privilégios do rei jebusita da cidade de Jerusalém, que teriam sido transferidos para um governante da dinastia davídica<sup>170</sup>.

Elementos que no Sl 110 remetem ao âmbito do gênero dos salmos reais e justificam uma comparação com o 101 são: o título לְדָוִד מִן־מִזְמֹר, “salmo de Davi”; referência ao poder de governo, vv. 1-3; o exercício do julgamento, v. 6; referência indireta a Jerusalém, v. 2 יְרוּשָׁלַיִם; o contexto litúrgico-cerimonial, através da referência ao oráculo no v. 1, e pelo tema do sacerdócio no v. 4<sup>171</sup>. À semelhança do Sl 101, há estudos que relacionam o Sl 110 a uma cerimônia de entronização, realizada no templo ou no Palácio. Mas, embora esta seja uma hipótese plausível, parece não ter apoio de provas documentais<sup>172</sup>.

Quanto ao Sl 101, o melhor talvez seja considerar, com base na análise do texto e na identificação de seus elementos (o título, a referência à cidade de YHWH, a ideia de casa ampla com pessoal, bem como o julgamento), que o Sl 101 faz parte dos salmos reais, e que parece ter sido parte de uma cerimônia real de um rei davídico. Essa é, por exemplo, a opinião de Kenik, para quem o equilíbrio poético do salmo sugere uma composição estilizada que provavelmente seria a fórmula de uma cerimônia particular na vida do rei<sup>173</sup>.

Determinar um mais preciso *Sitz im Leben*, parece não ser possível com os elementos textuais que o texto apresenta e com os documentos disponíveis.

<sup>168</sup> Cf. GUNKEL, H.; BEGRICH, J., *Introduction to Psalms. The Genres of the Religious Lyric of Israel*, p. 67.

<sup>169</sup> Cf. KRAUS, H. J., *Theology of the Psalms*, p. 108.

<sup>170</sup> Koenen concluiu que pela sua posição no conjunto dos salmos, o Sl 110 está em total correspondência com o Sl 101. Cf. KOENEN, K., *Jahwe wird kommen, zu herrschen uber die Erde: Ps 90-110 als Komposition*, p. 110.

<sup>171</sup> Uma referência ao sacerdócio parece improvável no Sl 101, embora seja plausível uma investigação quanto ao sentido do verbo שָׁרָה no v. 6.

<sup>172</sup> Cf. ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., *Salmos II: salmos 73-150*, p. 1353.

<sup>173</sup> Cf. KENIK, H. A., *Code of Conduct for a King: Psalm 101*, p. 394.

### 3.4

#### Comentário exegético ao Texto

#### 3.4.1

##### O título do salmo

O versículo 1a apresenta o título do salmo: לְדָוִד מְזִמֹּר, “um salmo de Davi”. O título reporta a Davi a composição do salmo e indica tratar-se de um canto a ser executado com acompanhamento de instrumentos.

O termo מְזִמֹּר, bem como שִׁיר, tem o significado de cântico, “salmo”. A Septuaginta o traduz normalmente por ψαλμός. A diferença entre שִׁיר e מְזִמֹּר é que enquanto שִׁיר, provavelmente designava originalmente e sobretudo a execução vocal e recitada de um salmo, מְזִמֹּר significava um canto acompanhado de instrumentos<sup>174</sup>.

מְזִמֹּר aparece 57 vezes como termo técnico nos títulos dos salmos. Ou seja, provavelmente adquiriu neste lugar um significado específico e característico. Para se poder explicar o termo hebraico se recorre à raiz זמר no piel. Esta forma זמר pode significar: “podar uma vinha”<sup>175</sup>. Deste modo, passa-se ao significado básico de “tirar”, que aplicado ao instrumento musical significaria “pulsar um instrumento de corda”. Já no acádico *zamāru* significa “cantar”, e *zammeru* é “o cantor”. No Antigo Testamento זמר tem em primeiro lugar a significação de “cantar”, “tocar”, “louvar”. Não há dúvida de que se faz referência primordialmente ao canto acompanhado de instrumentos musicais<sup>176</sup>. Enquanto שִׁיר indica habitualmente o ato de culto, ou o lugar sagrado, e sugere o significado de “cântico cultural” ou cântico no templo”, זמר, empregado com ל, se refere sempre a YHWH, a quem o cântico é dedicado<sup>177</sup>.

מְזִמֹּר se aplica 35 vezes a um salmo לְדָוִד na forma מְזִמֹּר לְדָוִד ou לְדָוִד מְזִמֹּר. A interpretação deste ל originou sempre dificuldades. A preposição ל pode significar “para”, “sobre” ou “por”. Nas épocas antigas, o fato de que em 13 casos se diga

<sup>174</sup> Cf. KRAUS, H. J., *Los Salmos, 60-150*, p. 29.

<sup>175</sup> Cf. Lv 25,3s e Is 5,6.

<sup>176</sup> Cf. Sl 33,2; 71,22; 98,5; 147,7; 149,3.

<sup>177</sup> Cf. KRAUS, H. J., loc. cit.

em que ocasião Davi cantou ou compôs o salmo em questão, conduziu a que se interpretasse este לָּ como sinal de autoria. Assim, nas epígrafes, se mencionaria o nome do autor. Tal observação estaria em consonância com a tradição das Crônicas, segundo a qual Davi seria o iniciador e o criador das instituições e cerimônias de culto<sup>178</sup>. Em consequência, teríamos que pensar em uma opinião pós-exílica de origem mais antiga que se impôs nos títulos. Não obstante haja a possibilidade de se interpretar מִלְּדָּ como “pertencente à coleção de salmos”, ou seja, como uma observação de arquivo, a análise da epígrafe de vários salmos revela uma íntima conexão entre מִלְּדָּ e a descrição da situação no salmo, o que aponta para a hipótese de que o לָּ se referia à autoria do texto. Convém notar que mesmo que tenha havido acréscimos nos textos dos salmos, faz parte da história de Davi, aceita pela comunidade judaica posterior, a notícia de que ele foi poeta e cantor<sup>179</sup>.

As tradições que descrevem a Davi como poeta e cantor aparecem nos títulos dos salmos. A notícia de que Davi escreveu salmos e os cantou se baseia em fatos históricos, porém os transmissores das tradições e os compiladores fizeram um uso bastante livre da observação “salmo de Davi”. Viram que o fato histórico de que Davi havia escrito salmos não havia sido enfatizado adequadamente, e por este motivo atribuíram a diversos cânticos de oração individual o título de מִלְּדָּ.

Provavelmente em certas ocasiões se acrescentaram indicações precisas de situações da vida de Davi. Estes acréscimos nos permitem reconhecer o esforço dos compiladores por consolidar a referência histórica dos salmos, ancorando-os no tempo de Davi, e relacioná-los com os sucessos históricos da vida de Davi<sup>180</sup>.

Este trabalho de transmissão e recopilação de textos, que provavelmente estava a cargo dos sacerdotes do templo<sup>181</sup> - talvez com a ajuda dos cantores do templo<sup>182</sup> - era ocasião de serem realizadas adaptações, ampliações e atualizações.

<sup>178</sup> Cf. 1Cr 22,2-29,5.

<sup>179</sup> Cf. 1Sm 16,17ss; 2Sm 1,17ss; 22,1; 23,1; Am 6,5. Quanto aos salmos reais, atualmente não se duvida que muito deles como Sl 2; 20; 21; 45; 72; 89; 101 e 110 pertençam à época histórica dos reis, e se pode dizer que eles têm raízes profundas no culto de Jerusalém. O Sl 110 tem sua origem provavelmente nos tempos mais remotos da monarquia e, quanto ao Sl 89 deve ter se originado em tempos mais tardios. Cf. KRAUS, H. J., H. J., *Los Salmos, 60-150*, p. 97-99.

<sup>180</sup> Cf. KRAUS, H. J., op. cit., p. 97.

<sup>181</sup> Cf. Dt 31,19.22.

<sup>182</sup> Cf. 1Cr 9,33; 15,16ss; 2Cr 20,21ss; 23,13; 29,25,22; Ne 12,28ss.

Os títulos dos salmos são uma continuação desta tendência. Com o tempo as coleções parciais de pequenos rolos de cânticos que gradualmente se formaram, foram fundindo-se em um cânon, provavelmente por volta do ano 300 a.C.<sup>183</sup>.

### 3.4.2

#### Amor e direito (v. 1)

O governante deseja, numa celebração litúrgica, glorificar o amor, אהבה, demonstrado por YHWH para com Davi e sua descendência<sup>184</sup>, e o direito, צדקה, que foi outorgado como um dom à dinastia real<sup>185</sup>.

Embora o vocábulo אהבה apareça no salmo apenas uma vez (v. 1), é uma palavra chave para a compreensão da mensagem do texto. A etimologia de אהבה, termo desconhecido em outras línguas semíticas, é objeto de discussão. O termo aparece 245 vezes no Antigo Testamento, e é usado principalmente na literatura narrativa e na sapiencial, sobretudo nos salmos, onde ocorre 127 vezes. O verbo correspondente aparece três vezes na Sagrada Escritura<sup>186</sup>, enquanto que o adjetivo אהבה, “fiel”, aparece 32 vezes<sup>187</sup>.

A palavra אהבה aparece também associada a ברית, muito embora poucas vezes, e em um âmbito estreito da literatura veterotestamentária<sup>188</sup>. Não obstante, há quem considere adequado entender אהבה no quadro da linguagem de aliança e a partir das relações que dela deriva, servindo para definir as relações mútuas entre as partes de uma aliança. O termo, assim, evocaria a lealdade ou fidelidade a essa aliança, indo além do campo do sentimento, para também abarcar o sentido de um gesto concreto de solidariedade em relação à outra pessoa<sup>189</sup>.

<sup>183</sup> Cf. KRAUS, H. J., *Los Salmos*, 60-150, p. 104.

<sup>184</sup> Cf. Is 55,3.

<sup>185</sup> Cf. Sl 72,1.

<sup>186</sup> Cf. 2Sm 22,26; Sl 18,26; Pr 25,10.

<sup>187</sup> Cf. JENNI, E.; WESTERMANN, C., *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*, vol. 1, p. 833.

<sup>188</sup> Cf. Dt 7,9.12; 1Rs 8,23; Nee 1,5; 9,32; 2Cr 6,14 e Dn 9,4. Cf. JENNI, E.; WESTERMANN, C., op. cit., p. 835.

<sup>189</sup> Cf. PRÉVOST, J. P., *Diccionario de los salmos*, p. 11.



חֶסֶד inclui tanto um aspecto de concretude – manifestando-se em atos particulares de bondade e misericórdia<sup>190</sup> – quanto um aspecto de atitude. Estes dois aspectos, porém, devem ser considerados como ligados, já que uma atitude deveria manifestar-se concretamente, e as manifestações concretas, para que possam efetivamente afetar a esfera do humano, devem ser reflexo da essência daquilo que se manifesta<sup>191</sup>.

A palavra חֶסֶד exprime uma relação que pode ser numa só direção, por exemplo, de um superior para com outro mais frágil, como uma criança, ou um pecador, mas pode ser também recíproca, pelo que o homem também pode manifestar חֶסֶד a Deus. Por outro lado, alguns textos<sup>192</sup> indicam que חֶסֶד também transcende a mera reciprocidade, apontando para o inesperado, no sentido de algo que não se pode contar<sup>193</sup>.

A riqueza de matizes que o termo abarca, explica também o fato de que às vezes חֶסֶד aparece unido com רַחֲמִים, misericórdia<sup>194</sup>. No entanto, os dois termos não se confundem, pois diferentemente de חֶסֶד, רַחֲמִים não comporta uma dimensão de reciprocidade, podendo ir apenas na direção de um que está em situação superior para outro que está em contexto de inferioridade<sup>195</sup>. Pode-se explicar esta relação, dizendo que as ações de misericórdia, רַחֲמִים, são uma manifestação da atitude חֶסֶד<sup>196</sup>.

O termo pode ser usado tanto em sentido profano como religioso. Assim, na literatura sapiencial חֶסֶד aparece no contexto das relações entre homens<sup>197</sup>, embora não seja fácil reconhecer como as situações concretas se realizam<sup>198</sup>. Porém em textos sapienciais mais recentes como no livro do Eclesiástico, חֶסֶד se refere quase exclusivamente ao plano religioso<sup>199</sup>. Igualmente no livro dos salmos é raro o uso

<sup>190</sup> Cf. JENNI, E.; WESTERMANN, C., *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*, vol. 1, p. 839.

<sup>191</sup> Cf. JENNI, E.; WESTERMANN, C., op. cit., p. 840.

<sup>192</sup> Cf. 1Rs 20,31; 2Sm 2,5.

<sup>193</sup> Cf. JENNI, E.; WESTERMANN, C., op. cit., p. 835.

<sup>194</sup> Cf. Jr 16,5; Os 2,21; Zc 7,9; Sl 25,6; 40,12; 103,4; Dn 1,9; Sl 69,17; Lm 3,22.

<sup>195</sup> Cf. JENNI, E.; WESTERMANN, C., loc. cit.

<sup>196</sup> Cf. JENNI, E.; WESTERMANN, C., op. cit., p. 840.

<sup>197</sup> Cf. Pr 31,26; Pr 3,3; 11,17; 14,22; 19, 22; 20,6; 20,28

<sup>198</sup> Cf. JENNI, E.; WESTERMANN, C., op. cit., p. 844.

<sup>199</sup> Cf. JENNI, E.; WESTERMANN, C., op. cit., p. 845.

de  $\text{דָּקָה}$  para referir-se ao comportamento humano, exceção feita em poucos textos marcadamente sapienciais como o Sl 141,5 e Sl 109,12.16.

No âmbito profano, se pode dizer resumidamente que  $\text{דָּקָה}$  se assemelha à magnanimidade, àquela disponibilidade humana de quem se esquece de si mesmo em prol do outro. Quem recebe o  $\text{דָּקָה}$ , por sua vez, pode corresponder com a mesma disponibilidade, a qual transcende os limites de uma simples obrigação<sup>200</sup>.

Quanto ao uso de  $\text{דָּקָה}$  em sentido religioso, encontra-se na literatura narrativa, por exemplo, referindo-se à atitude de Deus para com o homem e caracterizando-se como uma experiência de fé expressa não com base em princípios metafísicos, mas em uma maneira humana<sup>201</sup>.

Já nos escritos proféticos, por exemplo, em Oséias<sup>202</sup>, Deus espera que o homem demonstre para com ele, a mesma disponibilidade que ele manifesta pelo homem, não como um tipo de pagamento, mas uma expressão de reconhecimento e gratidão pelo que Deus realiza<sup>203</sup>. Pode-se dizer que o  $\text{דָּקָה}$  de Deus é ao mesmo tempo o pressuposto e o modelo do correto comportamento humano para com o Criador.<sup>204</sup>

No deuterônomo fala-se de  $\text{דָּקָה}$ <sup>205</sup>, mas o termo é também significado através do vocábulo  $\text{אַהֲבָה}$ , “amor”<sup>206</sup>, inclusive onde se fala do amor dos homens a Deus<sup>207</sup>. Tal compreensão é algo diferente do conceito de  $\text{דָּקָה}$  entendido como uma “entrega sem reservas”.

Nos salmos,  $\text{דָּקָה}$  caracteriza em geral uma atitude de Deus. Porém, a finalidade litúrgica dos salmos faz com que a concepção de  $\text{דָּקָה}$  seja amplificada, bem como que ocorram novas combinações de termos<sup>208</sup> e ampliação das ideias. A expressão  $\text{דָּקָה וְאַהֲבָה}$ , “amor e fidelidade”, por exemplo, deve ser entendida não apenas como abertura e disponibilidade de Deus para o homem, que se manifesta

<sup>200</sup> Cf. JENNI, E.; WESTERMANN, C., *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*, vol. 1, p. 847.

<sup>201</sup> Cf. JENNI, E.; WESTERMANN, C., op. cit., p. 848.

<sup>202</sup> Cf. Os 10,12.

<sup>203</sup> Cf. JENNI, E.; WESTERMANN, C., op. cit., p. 851.

<sup>204</sup> Cf. JENNI, E.; WESTERMANN, C., op. cit., p. 852.

<sup>205</sup> Cf. Dt 5,10; 7,9.12.

<sup>206</sup> Cf. Dt 7,8.

<sup>207</sup> Cf. JENNI, E.; WESTERMANN, C., op. cit., p. 854.

<sup>208</sup> Como  $\text{דָּקָה וְאַהֲבָה}$ . Cf. Sl 25,10; 40, 11.12; 57,4; 61,8; 86,15; 115,1; 138,2; 26,3; 366; 57,11; 85,11; 89,34; 92,3; 100,5.

concretamente, mas como características próprias de YHWH. Quando nos salmos se pede por חַסֵּד, significa sempre algo de fundamental, como salvação e ajuda, ou vida, em sentido mais amplo. É válido ressaltar que חַסֵּד está às vezes associado a סֶלָה, “perdoar”<sup>209</sup>.

Não obstante ser possível de alguma forma estar vinculado a בְּרִית, “aliança”, parece não ser apropriado entender חַסֵּד como decorrente de uma obrigação da aliança. Mas, a aliança pode ser é uma manifestação do חַסֵּד de YHWH, uma expressão de uma entrega incondicional, de um amor gratuito e magnânimo. Se por um lado a aliança supõe uma obrigação, a modo de contrapartida, para com a outra parte do contrato, por outro lado o חַסֵּד de Deus, na medida em que é acolhido, deve suscitar uma resposta amorosa e espontânea, como um חַסֵּד da parte do homem para com Deus.

No Sl 101, חַסֵּד é referido como um dom de Deus que se torna objeto de louvor do homem. Mas ao mesmo tempo parece patente a ideia de um atributo divino que se torna modelo de conduta do homem. E ainda mais, o חַסֵּד de Deus suscita mesmo o חַסֵּד do salmista: atitude de gratidão e resposta concreta por meio de ações que vão além do sentido de obrigação, mas são expressões de uma disponibilidade face ao חַסֵּד de YHWH.

O propósito do salmista, que aparenta ser um governante, de estabelecer seus domínios em conformidade com a santidade da aliança, parece ser mais uma expressão do desejo de responder ao חַסֵּד de Deus.

Encontrar uma palavra que possa traduzir חַסֵּד, guardando sua riqueza de significado que aqui é sinalizada, constitui um desafio. A Septuaginta traduz o termo por ἔλεος, “misericórdia”, e também a Vulgata o traduz como *misericordia*. Por vezes חַסֵּד é tomada também como “bondade”<sup>210</sup>. Porém neste trabalho se opta por traduzir חַסֵּד como “amor”, conceito que parece abarcar melhor seu alcance.

Quanto ao termo מִשְׁפָּט, apresenta vários significados que se diferenciam pelo contexto, mas cujo sentido primário remete ao âmbito judicial e forense.

<sup>209</sup> Cf. JENNI, E.; WESTERMANN, C., *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*, vol. 1, p. 856-857.

<sup>210</sup> Cf. JENNI, E.; WESTERMANN, C., op. cit., p. 834.

Pode significar, por exemplo, “direito”, “causa”, “julgamento” e “norma”<sup>211</sup>. Deriva-se do verbo que significa “julgar, fazer justiça”, e designa o resultado de um tribunal que realizou um julgamento, uma sentença, juízo ou decisão. Relaciona-se tanto com sentenças de homens quanto com sentenças de Deus<sup>212</sup>.

O sentido do vocábulo מִשְׁפָּט conheceu um desenvolvimento no Antigo Testamento. Provavelmente מִשְׁפָּט significou num primeiro momento “maneira” ou “costume”<sup>213</sup>, posteriormente este sentido caiu em desuso, sendo depois raramente usado. Outra acepção do termo era “mandamento de Deus”, mas em determinado contexto significava também “mandamento de homem”. Esta variação é um reflexo da tendência dos israelitas de designar uma origem divina às suas leis.

O termo significa ainda a “correta administração da lei pelo homem”, sentido encontrado com frequência nos profetas e no livro dos provérbios, mas raramente nos salmos. Nos salmos é mais frequente o sentido de “administração da Lei por Deus”<sup>214</sup>.

Três fatores básicos compõem a fundamental noção de מִשְׁפָּט: o costume, a lei, e o direito. Destes, o costume parece ser cronologicamente o primeiro e, provavelmente a partir do costume, desenvolveu-se a lei. Isto vale possivelmente tanto para os fatos como para o desenvolvimento do conceito מִשְׁפָּט. A prioridade da ideia de lei em relação à de direito, por sua vez, é também explicável pela mencionada fé dos hebreus na origem divina da lei<sup>215</sup>.

Esta lógica reflete-se conseqüentemente no desenvolvimento da compressão do termo. Antes de Amós, a ideia habitual de justiça no âmbito internacional era a derrota dos inimigos de Israel, já que normalmente a razão estava do lado de Israel. A função de um שֹׁפֵט, “o que julga”, fosse humano ou divino, era lutar contra aqueles que pervertiam a justiça, e no caso, devia vencer os inimigos de Israel. Como resultado, aquele que através da força tinha estabelecido a justiça, era o que tinha autoridade para ditar a lei<sup>216</sup>. As decisões que em seguida se

<sup>211</sup> Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 410.

<sup>212</sup> Cf. ROSSANO, P.; RAVASI, G.; GIRLANDA, A., *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, p. 1037.

<sup>213</sup> Cf. Jz 18,7.

<sup>214</sup> Cf. BOOTH, O., *The Semantic Development of the Term Mishpat in the Old Testament*, p. 107.

<sup>215</sup> Cf. Jz 11,27.

<sup>216</sup> Cf. Jz 11,9.

tomavam, provavelmente eram sobretudo a aplicação dos costumes estabelecidos, e representaram a transição do costume para a lei<sup>217</sup>.

Assim agindo, ao causar a derrota dos egípcios inimigos de Israel, YHWH adquiriu seu direito de “julgar” Israel. E este povo agradecido fez a aliança com ele e seus mandamentos se tornaram a Lei dele. Esta lei divina incluiu uma lei “apodídica”, a que foi sempre associada a YHWH, e a lei “casuística”, que Israel encontrou na Palestina. Provavelmente decisões legais<sup>218</sup> e a cristalização de costumes sociais<sup>219</sup> acrescentaram-se a esta lei.

É justamente porque YHWH era o chefe administrador da justiça é que a Lei era considerada de origem divina. A fina consciência do direito e da injustiça, característica da religião de Israel, estava pelo menos em parte baseada na obediência a esta lei divina<sup>220</sup>.

Além disso, nos escritos mais recentes do Antigo Testamento, principalmente nos profetas e nos salmos, as ideias de julgamento e salvação estão muito a fins. Frequentemente este julgamento era dirigido contra os inimigos de Israel<sup>221</sup>, ou mesmo contra os ímpios dentro do próprio Israel<sup>222</sup>. Tais passagens apresentam uma ligação entre os significados de “lei” e “direito”, enquanto o sentido de “costume” é então praticamente abandonado. Quando se trata do sentido de “direito”, מִשְׁפָּט significa “aquilo que deveria ser” no que se refere a um lugar ou um relacionamento entre pessoas ou nações.

Em contraste com a mensagem dos profetas do pré-exílio, Israel neste contexto ocupava um lugar elevado, assim como a posição do indivíduo piedoso era de liberdade em relação à opressão do ímpio. E YHWH era aquele que cumpria o מִשְׁפָּט para com Israel, sendo que este tipo de julgamento tinha um duplo aspecto: enquanto o indivíduo oprimido era salvo, o seu adversário era condenado; a nação oprimida era restaurada no seu lugar de direito e a nação opressora era destruída. Este alcance da palavra מִשְׁפָּט refere-se a מִשְׁפָּט e à administração da lei. Neste ponto encontra-se o provável desenvolvimento final da ideia de מִשְׁפָּט, um retorno àquela ideia original de YHWH como um

<sup>217</sup> Cf. BOOTH, O., *The Semantic Development of the Term Mishpat in the Old Testament*, p. 109.

<sup>218</sup> Cf. Ex 21,31.

<sup>219</sup> Cf. Ex 21,9.

<sup>220</sup> Cf. BOOTH, O., loc. cit.

<sup>221</sup> Cf. Is 34,5; Sl 9,8.

<sup>222</sup> Cf. Ml 3,5; Sl 9,17.

administrador que julgava seu povo, depois de ter derrotado os inimigos dele. Israel, superando a provação, reafirma à fé em YHWH, crendo que a salvação vem através de um Deus que quer estabelecer o  $\text{מִשְׁפָּט}$ <sup>223</sup>.

Assim como no salmo,  $\text{דָּקָה}$  e  $\text{מִשְׁפָּט}$  também aparecem juntos em Mq 6,8 e Os 12,7. Em Miquéias está presente a ideia de que estas duas qualidades provêm de YHWH, e que homem deve apegar-se a elas. Em Oséias, semelhantemente, há a ideia de que estas qualidades estão em Deus e são imperativos para o homem<sup>224</sup>.

Considerando-se que o salmista seja um governante da linhagem de Davi, pode-se levar em conta aqui à ideia de aliança. A particular relação com YHWH impõe à casa de Davi a obediência à aliança, a qual é uma expressão do  $\text{דָּקָה}$  de YHWH<sup>225</sup>. A partir desta relação de aliança, a  $\text{דָּקָה}$  e a  $\text{מִשְׁפָּט}$  de Deus se tornam compromisso e missão para o monarca.

Neste sentido se pode entender que esta introdução do v. 1 constituiria a motivação ou a razão do voto de lealdade que se seguirá partir do v. 2. No dia da sua entronização, o rei juraria empenhar-se pela observância da lei. Demonstrar-se-ia assim, que há uma aliança entre YHWH, o rei e o povo<sup>226</sup>.

Cabe ao rei, como sua contrapartida na aliança, percorrer um caminho imaculado, se cercar apenas de pessoas retas e zelar pela observância da Lei também no reino. Exercer o direito de acordo com a justiça divina é ainda uma importante parte de seu compromisso, e eliminar os que incorrem no juízo de YHWH da cidade santa de Jerusalém<sup>227</sup>.

### 3.4.3 Caminho da perfeição (vv. 2a.2c.6)

A temática do caminho aparece no Sl 101 como o critério da conduta do rei, e daquele que habitará com o rei sendo colocado como seu ministro.

O verbo  $\text{שָׁבַל}$  (2a), de origem sapiencial, que se refere a um conhecimento prático adquirido pela razão, é ao mesmo tempo uma sábia conduta e um sólido

<sup>223</sup> Cf. BOOTH, O., *The Semantic Development of the Term Mishpat in the Old Testament*, p. 110.

<sup>224</sup> Cf. BOOTH, O., loc. cit.

<sup>225</sup> Cf. Sl 132,12.

<sup>226</sup> Cf. 2Rs 11,12-17.

<sup>227</sup> Cf. KRAUS, H. J., *Los Salmos, 60-150*, p. 389.

bom senso, que possibilita a alguém alcançar êxito<sup>228</sup>. É ao mesmo tempo a ciência e a prudência que caracterizam os pastores segundo o coração de Deus<sup>229</sup> e os mestres da Lei<sup>230</sup>. Trata-se de compreender<sup>231</sup>, ensinar<sup>232</sup> e de agir com sabedoria<sup>233</sup> a fim de obter êxito<sup>234</sup>. O verbo pode designar também a compreensão que se tem de Deus<sup>235</sup> e de suas maravilhas<sup>236</sup>. Enfim, trata-se de formar alguém na sensatez<sup>237</sup>, sendo que o próprio Deus pode ensinar<sup>238</sup> esta conduta<sup>239</sup>.

O termo דֶּרֶךְ, “caminho”, substantivo que se deriva da raiz דָּרַךְ, “pisar com os pés”, aparece 706 vezes no Antigo Testamento. A partir do significado básico, “pisado”, e como consequência deste, a ideia de “consolidado”, o sentido de דֶּרֶךְ se desenvolveu tanto no sentido geográfico-espacial, como também no sentido figurado.

Do significado concreto e geográfico de “caminho” passa-se imperceptivelmente ao significado de “movimento ao longo do caminho”<sup>240</sup>. Além disto, tendo a ideia de meta como referência, caminho recebe o significado de “caminho percorrido entre dois pontos”<sup>241</sup>. Ao mesmo tempo caminho ganha um sentido metafórico, pelo qual a vida do homem pode ser descrita como um “caminho no qual o homem se encontra”, e que com frequência pode ser traduzido por “conduta, comportamento”<sup>242</sup>.

No âmbito religioso pode falar-se concretamente do caminho ou do andar de um Deus<sup>243</sup>, ou de YHWH<sup>244</sup>. Mas, sobretudo se fala metaforicamente do comportamento e dos planos de Deus em relação ao povo<sup>245</sup>. O povo deve andar

<sup>228</sup> Cf. Sl 41,2.

<sup>229</sup> Cf. Jr 3,15.

<sup>230</sup> Cf. Sl 119,99.

<sup>231</sup> Cf. Is 41,20.

<sup>232</sup> Cf. Sl 32,8.

<sup>233</sup> Cf. Sl 2,10.

<sup>234</sup> Cf. Is 52,13.

<sup>235</sup> Cf. Sl 14,2; 53,3; 64,10; 94,8; 2 Cr 30,22.

<sup>236</sup> Cf. Sl 106,7.

<sup>237</sup> Cf. Pr 15,24; 19,14; 21,16.

<sup>238</sup> Cf. Sl 32,8.

<sup>239</sup> Cf. VESCO, J.L., *Le psautier de David: Traduit et commenté*, p. 931.

<sup>240</sup> Cf. Gn 24,27.48; 32,2.

<sup>241</sup> Cf. Gn 31,23.

<sup>242</sup> Cf. Gn 6,12.

<sup>243</sup> Cf. 1Rs 18,27; Gn 19,2.

<sup>244</sup> Cf. Dt 1,33; Ne 1,3.

<sup>245</sup> Cf. Is 55,8; Jô 34,27.

nos caminhos de Deus, ou seja, conduzir sua vida em obediência a Deus<sup>246</sup>, e por isso, os mandamentos de Deus são guias do caminho<sup>247</sup>, não sendo lícito desviar-se dele<sup>248</sup> e aventurar-se por outros caminhos<sup>249</sup>. Particularmente grave será esta conduta se ela parte dos reis de Israel<sup>250</sup>.

O termo *דָּרֵךְ* está acompanhado de *תָּמִים*, que significa “totalidade, inteireza”, remetendo à compreensão de uma vivência com YHWH completa e intacta<sup>251</sup>, ou seja, sem mancha alguma<sup>252</sup>.

A expressão “caminho sem mancha” está vinculada à tradição sapiencial e constitui o critério para que a justiça se estabeleça, isto é, o salmista (2b) e seus associados (6b) devem andar no caminho sem mancha para que haja justiça entre o povo. Além disso, Deus concede a sabedoria e promete sua proteção ao que caminha sem mancha<sup>253</sup>, e ainda concede ser herdeiro da promessa e a posse da terra<sup>254</sup>. Mas percorrer este caminho de integridade é também condição para poder beneficiar-se das promessas de aliança<sup>255</sup>.

A compreensão bíblica do termo *תָּמִים* inclui a pureza ritual, que é o estado daquele que evita qualquer contato impuro, mas também abarca um sentido de unidade interior daquele que permanece intacto, sem alteração nem corrupção, ou sem desintegração nem dispersão. Qualifica o que é todo inteiro voltado para Deus, e que está completamente em acordo com a Aliança, e que aceita a Lei como um todo. É significativa a utilização do adjetivo da mesma raiz, *תְּמִימָה*, para qualificar a Lei em Sl 19,8<sup>256</sup>.

O uso da expressão *בְּדֶרֶךְ תָּמִים* indica que a disposição fundamental do salmista é a vontade expressa de guardar a aliança e de fazê-la guardar<sup>257</sup>. O salmo revela que o salmista tem um compromisso com YHWH e YHWH com ele, numa relação de aliança. O salmo é um louvor a Deus que nesta relação se mostra leal e

<sup>246</sup> Cf. Ex 32,8.

<sup>247</sup> Cf. Dt 5,33.

<sup>248</sup> Cf. Dt 11,28.

<sup>249</sup> Sejam os próprios caminhos, cf. Is 53,6; o dos pecadores, cf. Sl 1,1; o dos deuses estrangeiros, cf. Jr 10,2.

<sup>250</sup> Cf. 1Rs3,14; 15,26. Cf. JENNI, E.; WESTERMANN, C., *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*, vol. 1, p. 650.

<sup>251</sup> Cf. Sl 37,18; 101, 6; 119,1.

<sup>252</sup> Cf. KRAUS, H. J., *Theology of the Psalms*, p. 157.

<sup>253</sup> Cf. Pr 2,7.

<sup>254</sup> Cf. Pr 2,21. Cf. KENIK, H. A., *Code of Conduct for a King: Psalm 101*, p. 401.

<sup>255</sup> Cf. Gn 6,9; 17,1.

<sup>256</sup> Cf. MANNATI, M., *Les Psaumes – Tome 3*, p. 174.

<sup>257</sup> Cf. MANNATI, M., op. cit., p. 253.



justo. O “caminho sem mancha de Deus” é enfim uma referência ao hábito divino de tomar suas obrigações a sério<sup>258</sup>.

No v. 2 o salmista afirma sua própria fidelidade e a daqueles que a ele se associam. Assim como o salmista pretende andar no caminho sem mancha, na pureza do seu coração no interior de sua casa, ele também manterá os olhos sobre os fiéis da terra (v. 6a), sobre os que andam no caminho sem mancha.

O salmo tem por finalidade estabelecer o que é justo e o que é ímpio diante de YHWH. As qualidades divinas, amor e julgamento, que indicam respectivamente fidelidade à aliança e a realização da justiça, é que orientam o caminho da perfeição<sup>259</sup>. É neste caminho que o salmista deseja ser instruído (v. 2). O caminho da perfeição é a via que segue o fiel de YHWH<sup>260</sup>. Ela se caracteriza pela integridade<sup>261</sup>, e Deus faz seu fiel nela caminhar<sup>262</sup>, através da prática da Lei<sup>263</sup>.

Ravasi coloca em relevo a dimensão simbólica da expressão. O símbolo do caminho sem mancha - vida de integridade ou inocência – seria a síntese de uma existência justa e perfeita, evocada pela “circularidade” suposta pela raiz תָּמִים, “integridade”. Com efeito, YHWH abomina os corações depravados e se compraz com quem segue a via sem mancha<sup>264</sup>. Ao simbolismo de cunho espacial que a expressão “caminho sem mancha” evoca, Ravasi associa simbolismo psico-somático, que à expressão “integridade do meu coração” parece indicar. Enquanto o simbolismo espacial sublinha sobretudo a dimensão existencial do empenho pela integridade, o símbolo somático-psicológico põe o acento sobre a decisão da consciência, sobre a opção fundamental<sup>265</sup>.

Na opinião de Alonso Schökel, o uso no salmo do verbo שָׁכַל referindo a דָּרַךְ parece favorecer a compreensão de caminho não como algo revelado por Deus, mas como tema de reflexão humana<sup>266</sup>. Porém, a partir da construção estrutural do salmo é possível extrair outra compreensão. Conforme apresentado no estudo formal do salmo, é possível considerar que a estrutura do texto coloque מִשְׁפָּט וְחֶסֶד

<sup>258</sup> Cf. ALLEN, L. C., *Psalms 101-150*, p. 11.

<sup>259</sup> Cf. Sl 119,149.

<sup>260</sup> Cf. Jó 1,1.

<sup>261</sup> Cf. Sl 18,26.31.

<sup>262</sup> Cf. Sl 18,33.

<sup>263</sup> Cf. Sl 19,8; 119,1.80. Cf. VESCO, J.L., *Le psautier de David: Traduit et commenté*, p. 931

<sup>264</sup> Cf. Pr 11,20.

<sup>265</sup> Cf. RAVASI, G., *Il Livro del Salmi – Commento e Attualizzazione*, p. 23.

<sup>266</sup> Cf. ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., *Salmos II: salmos 73-150*, p. 1247.

estão em relação com בְּדֶרֶךְ תָּמִים “caminho sem mancha”, e ao mesmo tempo com o termo יְהוָה, que ocuparia posição central da subestrutura. Portanto, é possível pensar יְהוָה é o centro e eixo dos valores, sejam dos atribuídos a Deus como próprios<sup>267</sup>, הַסֵּד וּמִשְׁפָּט, sejam dos que se referem às ações humanas, בְּדֶרֶךְ תָּמִים<sup>268</sup>.

Ou também se pode considerar que as qualidades divinas – מִשְׁפָּט e הַסֵּד – é que formam a base também para as qualidades humanas descritas, a saber: a conduta ideal do governante em relação ao povo e do povo entre si, percorrendo um caminho sem mancha<sup>269</sup>. Esta mesma ideia encontrar-se-ia também no Sl 18,31.33, onde é indicado que o caminho de Deus é o modelo para o caminho que o rei deve percorrer<sup>270</sup>.

Parece possível entender que mesmo que “caminho sem mancha” tenha sua origem em Deus e em sua Lei, isto não exclui a necessidade do empenho da reflexão humana na compreensão deste caminho divino, o qual transcende em grandeza, mas também em compreensão o caminho dos homens<sup>271</sup>.

O significado de בַּיִת, “casa”, pode se estender a tudo o que há em casa, como bens, posses<sup>272</sup> e especialmente às pessoas que nela habitam<sup>273</sup>. Assim casa pode adquirir o significado de família<sup>274</sup> e de clã<sup>275</sup>.

No contexto do salmo, בַּיִת, “minha casa” (v. 2c), parece indicar, assim como também no v. 7a, o significado próprio de “construção” e, sobretudo de “ambiente palaciano”, não tanto como “casa real” ou dinastia, diferentemente do sentido da expressão em 2Sm 23,5, por exemplo<sup>276</sup>, embora esta terminologia tenha adquirido especial importância na literatura sapiencial<sup>277</sup> e no âmbito religioso.

A expressão, בְּקֶרֶב בַּיִתִּי, “no interior da minha casa”, sugere que o caminho de perfeição que abarca a pessoa do salmista, depois se estende por toda a vida

<sup>267</sup> Cf. Os 12,6; 4,1; 6,6 e 10,12.

<sup>268</sup> Cf. BOTHA, P. J., *Psalms 101: Inaugural Address or Social Code of Conduct?*, p. 732.

<sup>269</sup> Cf. BOTHA, P. J., op. cit., p. 732.

<sup>270</sup> Cf. ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, *Salmos II: salmos 73-150*, p. 1246.

<sup>271</sup> Cf. Is 55,8.

<sup>272</sup> Cf. Gn 15,2.

<sup>273</sup> Cf. Js 24,25.

<sup>274</sup> Cf. Gn 7,1.

<sup>275</sup> Cf. Jr 35,2. Cf. JENNI, E.; WESTERMANN, C., *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, vol. 1, p. 454.

<sup>276</sup> Cf. VAN DER PLOEG, J. P. M., *Psalmen II*, p. 169.

<sup>277</sup> Cf. Pr 1,15.

doméstica<sup>278</sup>. Ou seja, o salmista deseja a perfeição em tudo o que concerne à vida doméstica e cotidiana.

Caso o salmista seja um rei, é provável que esta área de empenho à qual está circunscrita num primeiro momento a sua busca em andar no caminho sem mancha, se refira ao palácio real e à corte (v.7)<sup>279</sup>, mas é também possível que a expressão tenha como pano de fundo a promessa da fidelidade divina à casa de Davi<sup>280</sup>.

O v. 6 é o único de 3c-8 dentro do qual se fala sobre os piedosos, aqui chamados de נִאֲמָנִים, “fiéis”<sup>281</sup>. O rei aqui se volta para os fiéis, também de modo análogo à maneira de YHWH<sup>282</sup>. São eles que desfrutarão dos privilégios reservados aos hóspedes de Sião, os mesmos privilégios que Deus concede aos seus fiéis<sup>283</sup>.

Analisando o uso do verbo שָׁרָה, Kraus concluiu que parece haver aqui há a ideia de que os fiéis que andam no caminho reto servirão ao rei, da mesma forma que servem a YHWH. O espaço em torno do rei seria idêntico ao espaço do templo, e isto se deve a que o santuário de Jerusalém é o santuário estatal, e o rei é o responsável por guardar a entrada da torá<sup>284</sup>.

O verbo para “servir”, שָׁרָה, emprega-se nas Escrituras para indicar um serviço nobre, sobretudo a Deus ou ao rei<sup>285</sup>, mas no salmo, provavelmente não indica um serviço a Deus diretamente, mas certamente sugere que o autor se apresenta como um sujeito a quem servir é algo tido como uma honra<sup>286</sup>.

O verbo אָמֵן, ser fiel, e o termo correlacionado, נִאֲמָנִים, significariam aqueles que são fiéis e retos<sup>287</sup>, os quais, por isso mesmo, podem habitar junto ao rei. O uso do verbo יָשָׁב, habitar, neste contexto, significa que eles são admitidos à sua corte. Quem anda no “caminho sem mancha” adquire a honra de tomar parte no serviço pessoal do rei e de gozar do seu favor<sup>288</sup>.

<sup>278</sup> Cf. VESCO, J. L., *Le Psautier de David: Traduit et commenté*, p. 930.

<sup>279</sup> Cf. 1Rs 4,6; 16,9; Is 22,15. Cf. DAHOOD, M., *Psalms III*, p. 4.

<sup>280</sup> Cf. 2Sm 7,11-16. Cf. RAVASI, G., *Il Libro del Salmi – Commento e Attualizzazione*, p. 23.

<sup>281</sup> Cf. Jó 12,20; Is 8,2.

<sup>282</sup> Cf. Sl 35,20; Sl 15,1; 61,5; 84,5.

<sup>283</sup> Cf. Sl 15,1; 61,5; 84,5.

<sup>284</sup> Cf. KRAUS, H. J., *Los Salmos, 60-150*, p. 390; cf. BOTHA, P. J., *Psalm 101: Inaugural Address or Social Code of Conduct?*, p. 738.

<sup>285</sup> Cf. Dt 10,8; 17,12; 21,5; Ez 40,46; 43,19; 44,15.

<sup>286</sup> Cf. VAN DER PLOEG, J. P. M., *Psalmen II*, p. 170.

<sup>287</sup> Cf. 1Sm 22,14; Pr 11,13.

<sup>288</sup> Cf. Pr 14,35.

### 3.4.4

#### Quando virás a mim? (v.2b)

Um ponto chave no salmo é a pergunta מָתַי תָּבוֹא אֵלַי. E um termo que marca esta pergunta é o advérbio interrogativo מָתַי, “quando?”.

O vocábulo מָתַי aparece 43 vezes no Antigo Testamento, especialmente nos salmos, onde ocorre 13 vezes. Tem a função de introduzir perguntas cuja finalidade não é adquirir uma informação, nem obter uma resposta concreta<sup>289</sup>.

Freqüentemente מָתַי constitui um pergunta retórica que expressa um reclamação irada e impaciente, donde se explica o porquê muitas vezes aparece no início de uma locução<sup>290</sup>. Pode também vir, embora raramente, para concluir e resumir um discurso<sup>291</sup>. Ocorre também com freqüência na lamentação e na exortação, podendo aparecer em diversas posições<sup>292</sup>. Este elemento tem sido tratado em trabalhos científicos sobre o aspecto formal dos salmos e usado como argumento para classificação do texto do salmo como um lamento real. Conforme já analisado, o contexto global do salmo parece não sustentar uma caracterização do salmo todo como um lamento.

Para alguns a pergunta parece implicar que o salmista, provavelmente o rei, anseia por um tipo de encontro com YHWH<sup>293</sup>, seja num quadro cútico ou através de uma revelação em sonho, ou uma visão<sup>294</sup>. Porém a ideia de Booij de que a pergunta seja um pedido para que Deus se manifeste em sonho ou visão, parece apenas ter sentido se os verbos dos vv. 2c-8 forem traduzidos no passado, o que na opinião da maioria dos estudiosos provavelmente não seria a melhor solução gramatical<sup>295</sup>.

Esta crucial pergunta indica uma inversão de papéis, já que habitualmente é o de menos autoridade que vai ao encontro daquele de maior autoridade. Portanto, o natural é que o homem aqui deveria ir a Deus, como acontece, por exemplo, em uma peregrinação ou no dirigir-se ao templo para oferecer sacrifícios. No entanto,

<sup>289</sup> Cf. Ex 8,5; Dt 8,13; 12,6; Ne 26,6; Is 6,11, Jr 23,26.

<sup>290</sup> Cf. Ex 10,3,7; Nm 14,27; 1Sm 1,14; 16,1; 2Sm 2,26.

<sup>291</sup> Cf. Gn 30,30; Jr 13,27.

<sup>292</sup> Cf. Jr 4,14,21; 12,4; 31,22; Os 8,5; Hab 2,6; Sl 6,4; 42,3; 74,10; 80,5; 90,13; 94,3,3,8; 119,82,84; Pr 6,9,9.

<sup>293</sup> Cf. CROFT, S. J. L., *The Identity of the Individual in the Psalms*, p. 29.

<sup>294</sup> Cf. BOOIJ, T., *Psalm 101,2, "When wilt thou come to me?"*, p. 460.

<sup>295</sup> Cf. MÖLLER, K., *Reading, Singing, and Praying the Law: An Exploration of the Performative, Self-Involving, Commissive Language of Psalm 101*, p. 119.

no salmo, é Deus que é convocado a ir ao encontro do homem<sup>296</sup>. Justamente por isso é que talvez se possa pensar que essa vinda de Deus significaria vir em auxílio, trazendo socorro numa necessidade.

No v. 2a o rei proclama que deseja percorrer um caminho sem mancha, porém, é sabido que na história dos reis de Israel a fragilidade humana com frequência os levou a desvios em relação ao caminho da aliança davídica. Esse apelo, em forma de pergunta, parece supor que o rei suplica por ajuda, reconhecendo que não pode percorrer sozinho este caminho sem mancha que ele deseja e que YHWH espera dele, apoiado apenas na sua própria fidelidade.

Assim, a condição para que o rei percorra o caminho de Deus seria de que Deus venha ao encontro dele em sua debilidade e com ele caminhe, manifestando-lhe uma vez mais seu *דָּוָה*.

A opinião de Möller e Kaiser para os quais esta súplica a YHWH teria em vista pedir-lhe o reconhecimento e o cumprimento da sua parte na relação de aliança<sup>297</sup>, parece se coadunar com a possibilidade de interpretação acima apresentada.

Além disso, entre os dois movimentos, a vinda de Deus e a ida do rei, é possível conceber a ideia de um encontro, ou a celebração de um pacto, ou uma aliança. Porém, de uma aliança desigual, na qual o papel de YHWH é determinante, como o que é fiel e também como o que auxilia a outra parte do pacto a manter-se na fidelidade. Se este encontro poderia ser celebrado além de um plano espiritual pessoal, também liturgicamente, como o sugere Booij, é algo que apenas com os dados que as Escrituras apresentam, parece improvável poder determinar.

<sup>296</sup> Cf. ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., *Salmos II: salmos 73-150*, p. 1247.

<sup>297</sup> Cf. MÖLLER, K., op. cit., p. 123; KAISER, O., *Erwägungen zu Psalm 101*, p. 202.

### 3.4.5

#### O caminho da injustiça (vv. 3-5.7)

O dualismo dos dois caminhos embora apareça com uma formulação clara apenas no Novo Testamento<sup>298</sup>, no Antigo Testamento já aparecia, e ali foi preparado e formado quanto ao seu conteúdo<sup>299</sup>.

O salmo não fala explicitamente de dois caminhos, mas está presente a ideia de um bom e de um mau caminho.

Nos vv. 3-5 o rei manifesta toda a sua aversão pelo mau caminho, sequer tolera propostas iníquas e nem admite à sua presença pessoas que seguem este caminho.

Parece haver no salmo um contraste entre עקש, “perverso” (4a), com o termo תמים, “sem mancha” (2a), Os perversos são os que se desviaram do caminho sem mancha<sup>300</sup> e estão em oposição aos que nele andam<sup>301</sup>. A oposição entre estes dois temas coloca em relevo a opção do salmista quanto ao seu modo de governar diante de Deus.<sup>302</sup>

O v. 5b apresenta a importante expressão: גבה עינים ורחב לב, “olhar altivo e arrogante coração, não o tolerarei”. Aqui são apresentadas a ambição e a soberba como a raiz do caminho da iniquidade e ao mesmo tempo a origem de um mau governo<sup>303</sup>.

A expressão לפני עיני, “diante dos meus olhos”, (vv. 3.7), preparou no v. 3 a exposição do que se refere ao oposto de “caminho sem mancha”, ou seja, o tema da infidelidade. Aquilo que é indigno, o salmista não terá sob os olhos, a isso não se orientará<sup>304</sup>, e deseja afastar a infidelidade tanto de si próprio (vv. 3-5) quanto daqueles que a si ele deseja associar (vv. 7.8)<sup>305</sup>.

Isto significa que o salmista, possivelmente um monarca, não aceita nenhuma audiência que permita ao ímpio apresentar-se aos seus olhos, e de ser

<sup>298</sup> Cf. Mt 7,13s.

<sup>299</sup> Cf. JENNI, E.; WESTERMANN, C., *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*, vol. 1, p. 650.

<sup>300</sup> Cf. Pr 2,15; 22,5.

<sup>301</sup> Cf. KENIK, H. A., *Code of Conduct for a King: Psalm 101*, p. 402.

<sup>302</sup> Cf. KENIK, H. A., loc. cit.

<sup>303</sup> Cf. ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., *Salmos II: salmos 73-150*, p. 1248.

<sup>304</sup> Cf. Sl 16,8; 18,23; 26,3; 36,2.

<sup>305</sup> Cf. BOOIJ, T., *Psalmen III*, p. 186.

assim aceito<sup>306</sup>. Comparecer aos olhos do rei significaria ser aceito, gratificado e justificado.

Os olhos, עֵינַי, seriam símbolo da autoridade do monarca, que exerce a dupla função de chefe e juiz. Ele julga o comportamento dos seus súditos e avalia o bom caminho do seu reino, enquanto introduz pessoas na comunidade ou as exclui segundo o critério da obediência ou não às normas estabelecidas<sup>307</sup>.

O emprego da expressão sugere uma oposição entre voltar o olhar e afastar o olhar. No v. 3 o salmista afasta os olhos das práticas iníquas, no v. 6a os olhos do rei se voltam sobre os fieis, isto é, sobre aqueles que caminham na integridade, e no v. 7b os mentirosos não se estabelecerão sob os olhos do rei.

A sutileza com que o rei se previne contra o que é ímpio permite enxergar uma relação estreita entre o rei e o próprio YHWH, já que o rei chega a desvendar e julgar até mesmo faltas que permanecem no recôndito dos corações. Por isso, Kraus relaciona o salmo às liturgias de ingresso<sup>308</sup>, onde o interior do homem é desvelado, e em que apenas tem acesso ao recinto sagrado aquele que tem “coração puro”<sup>309</sup>.

Segundo Kraus, neste salmo o rei se mostraria na sua função de guardião da torá no ingresso, e o espaço em torno do rei, do qual ele afasta os ímpios, seria idêntico ao âmbito do templo (cf. 8b). Em outras palavras, o rei aqui estabeleceria um ideal do reto exercício do seu ofício no templo, santuário nacional. Esse ideal, ele o receberia de YHWH mesmo, que lhe teria conferido o “direito e justiça”<sup>310</sup>. Por isso, seria a partir da atuação do próprio YHWH<sup>311</sup> que se poderia entender atuação do rei descrita no salmo<sup>312</sup>.

No v. 7, pela frase “o que fala mentiras não se estabelecerá diante dos meus olhos”, o governante revela a preocupação com o pecado social. Alonso Schökel<sup>313</sup> observa que fraude e engano se encontram entre os pecados sociais mais citados nos salmos<sup>314</sup>.

<sup>306</sup> Cf. Sl 5,6. Cf. RAVASI, G., *Il Livro del Salmi – Commento e Attualizzazione*, p. 24.

<sup>307</sup> Cf. RAVASI, G., op. cit., p. 20.

<sup>308</sup> Cf. Sl 15,24.

<sup>309</sup> Cf. Sl 24,4.

<sup>310</sup> Cf. Sl 72,1.

<sup>311</sup> Cf. Is 1,13; Sl 18,28; Sl 131,1; Pr 21,4; 28,25.

<sup>312</sup> Cf. KRAUS, H. J., *Los Salmos, 60-150*, p. 411.

<sup>313</sup> Cf. ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., *Salmos II: salmos 73-150*, p. 1248.

<sup>314</sup> Cf. Sl 52; Sl 50,19s; Sl 15,3.

### 3.4.6 O último julgamento (v. 8)

No v. 8 YHWH exercerá seu julgamento sobre a congregação através do seu rei<sup>315</sup>.

Para Alonso Schökel, o rei almeja a cidade ideal (v. 8), que faz jus ao título de cidade de YHWH e, portanto, deve haver uma purificação do lugar. No momento da manhã<sup>316</sup>, לַבֹּקֶרִים, portanto, ele irá pronunciar a sentença que eliminará os iníquos da cidade. No Sl 104 este desejo é estendido a toda a terra, como criação de Deus<sup>317</sup>.

O verbo כרת é muito freqüente em todo o Antigo Testamento, especialmente até o s. VI. A tradução de כרת depende de seu objeto. Assim, pode significar “cortar” árvores<sup>318</sup>, “cortar” sarmentos<sup>319</sup>, mãos e cabeças “rotas”<sup>320</sup>, “partir” um animal em duas partes<sup>321</sup>, e ainda pode significar “despedaçar”<sup>322</sup>.

O verbo é usado para significar “extirpação”, em *hifil* e *nifal*, principalmente nos anúncios de desgraça dirigidos a povos, inclusive Israel<sup>323</sup>, e a malfeitores. Outra nuance do significado é o do “cancelamento”, seja do ser humano, da lembrança, ou da esperança<sup>324</sup>.

É útil também considerar que, a exemplo do que ocorreu com outros verbos hebraicos, כרת desenvolveu a partir do seu significado fundamental de “cortar”, o sentido metafórico de “determinar, decidir, estabelecer”<sup>325</sup>, e sobretudo na expressão בָּרִית כָּרַת, traduzida habitualmente como “concluir uma aliança”. A origem desta expressão provavelmente esta vinculada a um rito que se celebra ao concluir uma aliança. O sujeito da בָּרִית, ou o que “corta” a בָּרִית, devia passar através das duas partes colocadas uma à frente da outra, de um animal

<sup>315</sup> Cf. CROFT, S. J. L., *The Identity of the Individual in the Psalms*, p. 29.

<sup>316</sup> Cf. Sl 21,12; 2Sm 15,2, Jó 38,13.

<sup>317</sup> Cf. ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., *Salmos II: salmos 73-150*, p. 1248.

<sup>318</sup> Cf. Dt 19,5.

<sup>319</sup> Cf. Nm 13,23.

<sup>320</sup> Cf. 1Sm 5,4.

<sup>321</sup> Cf. Jr 34,18.

<sup>322</sup> Cf. Gn15,10. Cf. JENNI, E.; WESTERMANN, C., *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*, vol. 1, p. 1172.

<sup>323</sup> Cf. 1Rs 9,7; Os 8,4.

<sup>324</sup> Cf. JENNI, E.; WESTERMANN, C., op. cit., p. 1173.

<sup>325</sup> Cf. 2Cr 7,18, Is 57,8.



despedaçado<sup>326</sup> expressamente para este rito<sup>327</sup>. O rito significa a auto-maldição do que realiza o rito como ação simbólica, e que dizer que ele terá a mesma sorte se não guarda a obrigação que se impôs<sup>328</sup> ao aceitar a בְּרִית<sup>329</sup>.

Esta relação do verbo ברַת com בְּרִית, permite considerar que a ideia de aliança está presente tanto no começo do salmo através de מְשַׁפֵּט (e talvez חָסֵד) como no final. Aqui, o destino para os que não cumprem a parte da aliança, que cabe ao povo, é apresentado com força no verbo ברַת. Porém, pode-se perguntar se esta consequência está reservada para os dois lados da aliança, ou apenas para o que “cortou a aliança”, ou tomou a iniciativa de estabelecer a aliança.

De acordo com Von Rad<sup>330</sup>, na política interna o rei é o guardião do direito e da justiça, mas com a condição de que ele esteja submetido completamente a vontade de YHWH, isto é, que seja צַדִּיק, o que significa que em sua vivência com YHWH, o rei deveria ser תָּמִים<sup>331</sup>.

Há no texto uma ideia de expansão do horizonte que o salmista contempla no seu intento de apresentar o direito de Deus. Partindo de um horizonte pessoal e íntimo, da própria pessoa do salmista e do campo do seu desejo (“eu quero cantar o amor e o direito”), depois indo para o âmbito exterior (“diante dos olhos eu não terei qualquer coisa má injustiça ou pecado”), e então para os domínios da casa real (“aquele que vive fazendo o bem será meu ministro”), e, finalmente, até a terra de YHWH, mais precisamente, Jerusalém. Desta forma, há como que uma instauração da justiça que vem de YHWH (mas quando virás até mim), passa pelo rei, para os seus ministros, e depois para todo o povo.

Ambas têm a presença do nome YHWH, e apresentam o tema essencial do salmo: paz e harmonia entre o povo que vive na “cidade de YHWH”, tornadas possíveis pela prática do direto, expressão de seu amor. A referência a “amor e direito” no v. 1 tem um eco na alusão ao julgamento no v. 8<sup>332</sup>.

<sup>326</sup> Cf. Jr 34,18.

<sup>327</sup> Cf. Jr 34,18; Gn 15,17.

<sup>328</sup> Cf. Jr 34,18.

<sup>329</sup> Cf. JENNI, E.; WESTERMANN, C., *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*, vol. 1, p. 1174.

<sup>330</sup> Cf. VON RAD, G., *Teología del Antiguo Testamento*, p. 388.

<sup>331</sup> Cf. 2 Sm 23, 3-5; Sl 101,2-4; 18,23; Zc 9, 9.

<sup>332</sup> Cf. KENIK, H. A., *Code of Conduct for a King: Psalm 101*, p. 393.

## 4

### A perspectiva monárquica e cultural no Sl 101

Há uma diversidade de hipóteses e teorias a respeito do contexto vital em que o salmo se originou. No entanto, a história da pesquisa e a análise exegética do texto indicam que é possível estabelecer relações do salmo com a monarquia e com o culto.

Neste estudo se explorará, com o apoio da exegese do salmo, as variadas possibilidades de estabelecer um elo entre o ambiente da corte e o ambiente do templo a partir do texto.

#### 4.1

##### Salmo monárquico?

Para se entender a intenção do autor é fundamental a identificação do gênero literário do salmo. Antes da pesquisa de Gunkel, os salmos eram vistos apenas em seu contexto literário dentro do conjunto do saltério. A inovação de sua pesquisa consistiu em reunir os salmos em diferentes subgrupos que, ao longo do saltério, demonstravam ter se originado dentro de um mesmo contexto vital<sup>333</sup>.

Segundo Gunkel, o gênero literário de um salmo está ligado à identificação de uma situação recorrente no culto, e para isso ele deve apresentar os seguintes elementos em comum com outros salmos: ligar-se a um mesmo *Sitz im Leben*; compartilhar os mesmos pensamentos e estado de humor; e finalmente, deve prevalecer neles a mesma forma literária<sup>334</sup>.

Mas, destes elementos, é sobretudo o último, a estrutura dos salmos, que permite distinguir no saltério a maioria dos diferentes gêneros literários. Estrutura entendida não tanto como composição ou construção do salmo, mas como o modo como seus elementos foram organizados em função da celebração litúrgica a que ele se destina<sup>335</sup>.

<sup>333</sup> Cf. GUNKEL, H., *The Psalms, A Form-Critical Introduction*, p. 10.

<sup>334</sup> Cf. GUNKEL, H., loc. cit.

<sup>335</sup> Cf. GUNKEL, H., loc. cit.

No que tange ao contexto específico em que emergem os salmos, é pertinente indagar se todos os salmos se destinavam à celebração litúrgica.

De acordo com Gunkel, nem sempre é clara a distinção entre oração individual e coletiva, e entre oração privada e oração litúrgica. Enquanto numerosos salmos têm uma relação evidente com o culto, referindo-se a ritos determinados, outros salmos pertenciam a uma “religião do coração”, não se destinando ao culto público, mas revelando mais afinidade com o ambiente profético<sup>336</sup>.

Um dos gêneros literários identificados por Gunkel é o dos salmos reais. Pode-se reconhecer o pano de fundo histórico dos salmos reais, considerando que era comum entre os povos antigos haver um tipo de relação entre o rei e a divindade. Em Israel, por exemplo, havia templos reais como os de Jerusalém, Betel e Dã, nos quais se dava um modo de participação do rei no culto, seja ele mesmo oferecendo sacrifícios, ou fazendo-o através de ministros qualificados. Nessas ocasiões, seria natural que se oferecessem orações pelo monarca, ou em seu nome, donde possivelmente se originam os textos que hoje chamamos salmos reais<sup>337</sup>.

Quanto à forma, os salmos do rei parecem constituir uma situação à parte em relação aos outros gêneros, já que a base para se caracterizar seu gênero literário é o conteúdo e não a forma: são textos escritos por um rei ou para um rei<sup>338</sup>. Assim, os salmos reais podem ser de diferentes tipos, mas sempre guardando uma relação com o rei.

O *Sitz im Leben* destes salmos seriam celebrações ligadas à corte real, onde eles eram cantados na presença do rei e seus dignitários. Específicas ocasiões poderiam ser festivais de entronização e aniversários de coroação, vitória sobre um inimigo, cura de uma enfermidade, entre outros. Os salmos reais que Gunkel identificou são os seguintes: 2; 18; 20; 21; 45; 72; 101; 110; 132<sup>339</sup>.

Quanto à presença de elementos messiânicos na teologia monárquica dos salmos, deve-se contextualizá-la depois do exílio, em época tardia. Nesse tempo, embora a base vital dos salmos reais tenha sido perdida pela derrocada da monarquia em Judá, Davi e sua dinastia se mantiveram nas mentes e esperanças

<sup>336</sup> Cf. GUNKEL, H., *The Psalms, A Form-Critical Introduction*, p. 26.

<sup>337</sup> Cf. GUNKEL, H., op. cit., p. 23.

<sup>338</sup> Cf. ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., *Salmos II: salmos 73-150*, p. 1352.

<sup>339</sup> Cf. GUNKEL, H., op. cit., p. 26.

de muitos judeus, e esta base mental foi um fator que contribuiu para que surgisse nos salmos uma esperança messiânica<sup>340</sup>.

Na história da pesquisa chegou-se a propor que a maioria dos salmos deveria ser incluída entre os salmos reais. Porém esta hipótese foi refutada porque, entre outras razões, desconsidera que certos elementos estilísticos tornaram-se comuns em Israel, e que a simples presença de indícios que de algum modo permitem relacionar um salmo com o ambiente monárquico, não justificaria uma classificação em massa dos salmos como reais<sup>341</sup>.

Quanto ao Sl 101, o texto não apresenta diretamente referências ao rei, exceto no título, que atribui o salmo a Davi. Sabe-se no entanto, que o título possivelmente não era original, mas pós-exílico<sup>342</sup>. Porém, apenas um rei ou governante poderia se adequar ao seguinte conteúdo do texto: o personagem do salmo refere-se a atributos divinos, *הַסֵּדֶר* e *מִשְׁפָּט*, que provavelmente revelam o vínculo entre YHWH e a dinastia real de Davi (v. 1); cerca-se de ministros justos; dispõe de uma casa ampla onde abriga os seus servidores; tem o poder de exercer o julgamento nas manhãs e a missão de expurgar os ímpios da cidade de YHWH.

Considerando, pois, a opinião da grande maioria dos estudiosos, bem como as suas mencionadas características, parece pertinente a classificação do Sl 101 como um salmo real.

Dentre os elementos da teologia monárquica que mereceriam um aprofundamento no Sl 101, estão a aliança davídica e o papel do rei como guardião da justiça.

#### 4.1.1 A aliança davídica

No conjunto dos salmos, o que se diz sobre o rei remete de um modo ou de outro à figura de Davi. Por exemplo, é dito que ele foi o primeiro a ser escolhido<sup>343</sup>, que os reis em Jerusalém são seus descendentes<sup>344</sup> e, portanto, são também herdeiros da promessa feita a Davi, a qual garantiu a ele e sua família um

<sup>340</sup> Cf. COLLIN, M., *Biblia y realeza*, p. 44.

<sup>341</sup> Cf. VON RAD, G., *Teología del Antiguo Testamento*, p. 395.

<sup>342</sup> Cf. KRAUS, H. J., *Los Salmos, I-59*, p. 30.

<sup>343</sup> Cf. Sl 89,3.20.35; 132,1.10.17; 144,10.

<sup>344</sup> Cf. Sl 144,10.

reino eterno<sup>345</sup>. E, para levar a termo esta promessa, foi que YHWH estabeleceu com Davi uma aliança<sup>346</sup>.

Na tradição davídica, a escolha divina de Davi e a aliança de YHWH com o rei parecem estar ligadas à profecia de Natã<sup>347</sup>, cuja extensão alcança a inteira dinastia davídica<sup>348</sup>. E a aliança davídica encontra-se expressa, em parte das Escrituras, de maneira análoga às declarações sobre a aliança de YHWH com Israel, sendo que, da mesma forma como a aliança com Israel se baseia numa escolha de YHWH, assim também a aliança davídica teria tido sua origem numa livre escolha de YHWH<sup>349</sup>.

Albertz vê a vinculação da aliança davídica com a aliança com Israel, como fruto de um desenvolvimento teórico posterior, uma acomodação teológica realizada pela tradição deuteronomística, e este desenvolvimento se manifestaria nos indícios da possível falta de unidade redacional de 2Sm7<sup>350</sup>.

A opinião de Albertz é que, embora a teologia davídica expresse uma relação excepcional entre o rei e YHWH, esta não se ajustou facilmente aos cânones tradicionais da relação entre YHWH e Israel<sup>351</sup>. Assim como Davi rompeu com a tradição das tribos de Israel, quanto ao modo de exercer o poder, igualmente a tradição davídica construiu-se a partir de uma base teológica peculiar, própria, e independente da tradição anterior<sup>352</sup>. Portanto, não obstante nos fins do período monárquico a peculiar relação entre YHWH e o rei ser expressa nos conceitos de בְּרִית<sup>353</sup> e חֶסֶד<sup>354</sup>, a aliança davídica não estava ainda expressa em termos de uma analogia com a aliança entre YHWH e Israel, cuja elaboração deveu-se à teologia deuteronomica e deuteronomista<sup>355</sup>.

Para Albertz, nos trechos mais antigos de 2Sm7 faltaria intencionalmente a ideia de uma aliança davídica. Neste texto, o que equivale à relação de aliança é a menção de “filiação divina” do rei (v. 14). A reelaboração posterior do texto pelo

<sup>345</sup> Cf. 2Sm 7.

<sup>346</sup> Cf. Sl 89.

<sup>347</sup> Cf. 2Sm 7.

<sup>348</sup> Cf. Sl 21,7; 89,24.28.33.

<sup>349</sup> Cf. Sl 89,3, 28; 132,11; Is 55,3; 2Sm 23,5; Jr 33,21. Cf. NOTH, M., *Historia de Israel*, p. 180.

<sup>350</sup> Cf. ALBERTZ, R., *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, vol 1, p. 214.

<sup>351</sup> Cf. ALBERTZ, R., loc. cit.

<sup>352</sup> Cf. ALBERTZ, R., loc. cit.

<sup>353</sup> Cf. 2Sm 23,5; Sl 89,4s.29.35.40; Is 55,3.

<sup>354</sup> Cf. Sl 89,29.50; Is 55,3.

<sup>355</sup> Cf. ALBERTZ, R., op. cit., p. 218.

deuteronomista foi além, relacionando a promessa dinástica ao vínculo entre YHWH e Israel<sup>356</sup>.

Este desenvolvimento reflete o confronto de duas tendências teológicas quanto à monarquia: uma que, para embasar teologicamente o poder político real, recorreu a comparação da relação de YHWH com Israel, e outra refratária a esta ideia e que, fiel à tradição mais antiga de Israel, postula a fé de que YHWH é o rei do seu povo, rejeitando uma influência dos modelos de monarquia do antigo Oriente Próximo. A corrente pró-monárquica posteriormente triunfou, porém, o resultado deste processo foi uma síntese entre as duas correntes: a escola deuteronomística não apresentou diretamente a extraordinária relação entre YHWH e a casa de Davi como uma aliança autônoma, mas, insistiu em que a realização da promessa dinástica a Davi dependia da fidelidade de Israel a seus compromissos de aliança, o que incluía também o rei nesta obrigação<sup>357</sup>.

Esta promessa perdurou no tempo, não obstante as vicissitudes da monarquia<sup>358</sup>, e constituiu um dos elementos mais importantes para manter viva uma esperança que tornasse possível a superação da decepção que o exílio provocou<sup>359</sup>.

No contexto da aliança davídica, é digno de consideração o aspecto ritual que se vincula a ela: a unção real. De fato, um elemento elucidativo dos termos em que a ligação entre Davi e YHWH se concretizou é o rito da unção. Na história dos reis de Israel a unção real constituía um ato sagrado que, provavelmente, se seguiu à eleição de Davi por parte dos homens de Judá<sup>360</sup>. Esta eleição, assim como será a eleição de Davi pelas demais tribos de Israel<sup>361</sup>, foi um mero ato político, não obstante ter sido realizada na presença de YHWH<sup>362</sup>. Portanto, este acordo entre homens requeria também uma unção, a modo de complemento da eleição política, que tornasse aquele que fora ungido, um consagrado de YHWH<sup>363</sup>.

<sup>356</sup> Cf. 2Sm 7,1b.10-11a.13.22b-26.

<sup>357</sup> Cf. 1Rs 2,4; 9,5; Sl 89,31-33; 132,11b-12.

<sup>358</sup> Cf. 1Rs 11,36; 15,4; 2Rs 8,19.

<sup>359</sup> Cf. ALBERTZ, R., *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, vol 1, p. 219.

<sup>360</sup> Cf. 2Sm 2,4.

<sup>361</sup> Cf. 2Sm 5,1-3.

<sup>362</sup> Cf. NOTH, M., *Historia de Israel*, p. 177.

<sup>363</sup> Cf. NOTH, M., op. cit., p. 180.

De Vaux observa que, no Antigo Oriente Próximo, o costume de ungir os reis estava reservado aos monarcas que eram vassalos. Aplicando esta ideia a Israel, pode-se considerar que o rei de Israel, através da unção, ter-seia tornado um vassalo de YHWH, adquirindo assim um poder subordinado. Se o rei era considerado como sagrado não era porque seria tido como divino, mas porque ele era o ungido de YHWH. Um aspecto importante da monarquia em Israel, e mesmo distintivo em relação a outras monarquias do crescente fértil, é que o rei não era considerado como sendo divino<sup>364</sup>.

Era justamente a unção o que conferia a sacralidade ao rei e estabelecia ritualmente a sua relação com YHWH<sup>365</sup>. Portanto, a unção seria um elemento fundamental no ritual de entronização<sup>366</sup>. Por outro lado, diversas situações de hostilidade, de violência e mesmo de atentado contra a vida do rei, revelam que a pessoa do monarca por si mesma não era considerada como sagrada, mas ele o era enquanto vassalo de YHWH. Portanto, é possível concluir que o rei era sagrado em sua relação com YHWH<sup>367</sup>.

Enquanto há quem considere que o salmo está mais ligado à reflexão sobre a torá<sup>368</sup> e, portanto, com a aliança mosaica, existe a hipótese de no salmo a torá não ser tão proeminente, mas sim a ideia da aliança davídica. Para Mein, que defende esta hipótese, מִשְׁפָּט e חֶסֶד estariam mais ligados à aliança davídica do que à mosaica. Tanto é que o discurso do rei diante de YHWH, no salmo, se orienta mais no rumo de uma noção de lealdade e compromisso em sentido mais amplo do que na obediência a específicos mandamentos. No salmo, מִשְׁפָּט e חֶסֶד seriam, enfim, atributos divinos<sup>369</sup> transferidos para o rei como representante de YHWH<sup>370</sup>.

Talvez seja possível afirmar que, no salmo, a ideia da aliança davídica esteja suposta no conceito de חֶסֶד. Certamente, como já foi abordado no comentário exegético, é possível ver a noção de בְּרִית como uma expressão do חֶסֶד de YHWH para com Davi e sua descendência. Mas, a resposta do rei a esse חֶסֶד transcenderia

<sup>364</sup> Cf. DE VAUX, R., *Instituciones del Antiguo Testamento*, p. 165.

<sup>365</sup> Cf. 1Sm 24,6; 26,9ss; Ex 22,28; 1Rs 21,20.

<sup>366</sup> Cf. DE VAUX, R., op. cit., p. 157.

<sup>367</sup> Cf. 1Rs 11,16ss; 2Rs 11,1; 1Rs 13,20; 14,18; 21,23; 2Rs 24,6. Cf. CUNDALL, A. E., *Sacral Kingship – The Old Testament Background*, p. 33.

<sup>368</sup> Cf. MÖLLER, K., *Reading, Singing, and Praying the Law: An Exploration of the Performative, Self-Involving, Commissive Language of Psalm 101*, p. 112.

<sup>369</sup> Cf. Jr 9,23; Sl 89,15.

<sup>370</sup> Cf. MEIN, A., *Psalm 101 and the Ethics of Kingship*, p. 62.

o sentido de uma obrigação que fosse uma mera contrapartida sua no contrato de aliança, para constituir-se numa resposta amorosa ao amor gratuito e magnânimo de YHWH, resposta essa que não exclui um sentido de gratuidade e espontaneidade. Tanto é que esta disposição do rei, de responder ao דָּקָה de YHWH, manifesta-se num cântico de louvor (v.1b-1c), o que por si só parece indicar um movimento espontâneo de glorificar aquele que se ama.

#### 4.1.2

#### A missão do rei como juiz

Outra expressão deste amor, no salmo, é a administração do מִשְׁפָּט (v. 1b). O papel de juiz que o salmista desempenha é um ponto importante no salmo, e que também permite identificar o salmista como um rei davídico.

No contexto do salmo, o termo מִשְׁפָּט, “direito”, possivelmente pode se vincular à aliança davídica. No entanto, primariamente, o conceito em si se relaciona com o direito de Israel.

Segundo as tradições bíblicas, o direito em Israel tem sua origem em YHWH e chega ao povo de Deus pela mediação não do rei, mas de Moisés<sup>371</sup>, o qual transmitiu a Israel os mandamentos da Lei de Deus recebida no Sinai. Esse dado, a independência da Lei em relação ao rei, representa uma modificação que a teologia real em Israel assumiu, em comparação com a ideologia real corrente no Oriente Próximo<sup>372</sup>.

Nas monarquias orientais, a origem do direito residia no poder judicial do rei, que se baseava numa prática casuística, conforme o código de Hammurabi e as leis Hititas. Em Israel, porém, o rei não é a fonte do direito, pois há uma lei divina que veio por meio de Moisés, e o próprio rei está sob esta Lei<sup>373</sup>.

Este contexto evoca o termo צְדָקָה, “justiça”<sup>374</sup>. Ao utilizarem este termo, os escribas expressaram a aspiração humana a um governo sábio por meio de um rei que recebeu sua função de Deus e zela pela boa administração do país. Mas o exercício deste bom governo está condicionado ao respeito que o rei tenha pelo

<sup>371</sup> Cf. Ex 21,1ss.

<sup>372</sup> Cf. COLLIN, M., *Bíblia y realeza*, p. 15.

<sup>373</sup> Cf. COLLIN, M., op. cit., p. 62.

<sup>374</sup> Cf. 2Sm 8,15.



מִשְׁפָּט, ou seja, que ele, o rei, aplique o direito, segundo o critério dos mandamentos de Deus, recebidos através de Moisés<sup>375</sup>.

Esta doutrina teológica que foi aplicada a Davi<sup>376</sup> e a Salomão<sup>377</sup> pode ser encontrada na mensagem do Sl 101. Se ao derrotar os seus inimigos externos, o rei age como representante e agente de YHWH, a situação é a mesma quanto à execução de uma justa punição que no âmbito interno deve ser dada aos רָשָׁעֵי-אֶרֶץ, “maus da terra”, àqueles que fazem o mal na cidade de YHWH (v.8)<sup>378</sup>.

A referência no Sl 101 ao papel de juiz que poderia ser desempenhado pelo rei em caso difíceis<sup>379</sup>, provavelmente está sendo sugerida nesta menção de לְבֹקְרִים, “nas manhãs”. Esta alusão ao exercício do julgamento por parte do rei baseia-se na evidência de que o rei, costumeiramente, cumpria de manhã esta função<sup>380</sup>. No v. 8, portanto, pode-se entender que há uma espécie de julgamento, com a aplicação da pena e a consequência disso na cidade de YHWH.

Contudo, convém ponderar que, não obstante haja registros da atuação do rei como juiz<sup>381</sup>, vinculado ao exercício do direito divino, historicamente as atribuições do rei judeu provavelmente deveram ser limitadas. Isto porque, desde tempos antigos, o direito em Israel já tinha seus legítimos representantes, a saber: os sacerdotes e os anciãos na comunidade jurídica local. Portanto, à monarquia, que somente tardiamente fora instituída, já não lhe cabia tomar nesta questão uma parte fundamental. Além disso, como observa Von Rad, possivelmente um rei histórico não teria sido a pessoa mais apta para custodiar e impor o direito divino<sup>382</sup>.

Considerando-se que o orador do salmo tenha sido um rei, pode-se entender que o fato de YHWH ter-lhe conferido o ofício de julgar, em sintonia com o direito divino, se fundamenta no seu magnânimo amor, חֶסֶד, manifestado para com a dinastia davídica<sup>383</sup>.

<sup>375</sup> Cf. COLLIN, M., *Biblia y realeza*, p. 15.

<sup>376</sup> Cf. 2Sm 8,15.

<sup>377</sup> Cf. 1Rs 10,9.

<sup>378</sup> Cf. KRAUS, H. J., *Theology of the Psalms*, p. 127.

<sup>379</sup> Cf. 2Sm 15,1-6; 2Rs 3,16-28; Jr 21,12.

<sup>380</sup> Cf. 2Sm 15,2-3; Jr 21,11-12. Cf. KRAUS, H. J., *Los Salmos, 60-150*, p. 414.

<sup>381</sup> Cf. 2Sm 14,4-12; 15,1ss.; 2Rs 6,26ss.; 8,3ss.

<sup>382</sup> Cf. VON RAD, G., *Teología del Antiguo Testamento*, p. 400.

<sup>383</sup> Cf. KRAUS, H. J., op. cit., p. 413.

## 4.2

### Aspectos culturais

No corpo do salmo não há menção explícita do culto litúrgico. Inclusive, Gunkel vê nesta ausência de referências diretas a sacrifícios, oferendas, construções, dons, assim como, por outro lado, a referência aos justos julgamentos do rei, um sinal de que houve uma influência do ambiente profético sobre o texto<sup>384</sup>.

No entanto, o estudo do salmo revela que é possível discernir variadas referências cúlticas indiretas. Já no seu início, o texto remete ao ambiente cúltico através do prólogo hínico: *הַסֵּד־וּמִשְׁפָּט אֲשִׁירָה לְךָ יְהוָה אֲזַמְרָה*, “amor e direito cantarei, a ti YHWH, tocarei” (v.1b-1c). Dois verbos dão a tônica desta introdução hínica, *שִׁיר*, “cantar”, e *זמר* “tocar”, sendo que a raiz *שִׁיר* aparece com frequência em conexão com o culto do templo, referindo-se ao ato de culto ou ao próprio lugar sagrado, enquanto o substantivo derivado significa “cântico cultural”, ou “cântico no templo”<sup>385</sup>.

Quanto ao verbo *זמר*, refere-se em geral ao canto acompanhado de instrumentos<sup>386</sup>. Assim, essa introdução hínica confere ao texto a ideia de um formulário litúrgico, utilizado em algum momento litúrgico da vida da corte.

O termo *מִשְׁפָּט*, por sua vez, também se abre a uma conotação cúltica, como observa Von Rad, considerando que a prática do culto pode chamar-se também “o direito de Deus” *מִשְׁפָּט אֱלֹהִים*<sup>387</sup>. Este direito divino sobre a existência humana era o elemento primeiro e constitutivo, o fundamento mesmo do culto, e dele derivava todo o resto. A celebração cultural não era celebrada para Israel, mas era sempre para YHWH, e a esfera onde devia respeitar-se este direito concretizava-se num âmbito muito concreto, marcado por um lugar santo, pessoas, objetos e tempos sagrados<sup>388</sup>.

O estudo do salmo indicou que merecem consideração particular as seguintes hipóteses: o salmo faria parte do ritual de entronização; pertenceria ao

<sup>384</sup> Cf. GUNKEL, H.; BEGRICH, J., *Introduction to Psalms. The Genres of the Religious Lyric of Israel*, p. 118.

<sup>385</sup> Cf. KRAUS, H. J., *Los Salmos, 1-59*, p. 29.

<sup>386</sup> Cf. KRAUS, H. J., *op. cit.*, p. 31.

<sup>387</sup> Cf. 2Rs 17,26; Jr 5,4; 8,7.

<sup>388</sup> Cf. VON RAD, G., *Teología del Antiguo Testamento*, p. 307.

contexto do festival da realeza; o rei estaria estabelecendo uma analogia entre o templo e o palácio.

#### 4.2.1

##### A cerimônia de entronização

Dois relatos de entronização na Escritura fornecem detalhes a respeito deste ritual<sup>389</sup>. Ambos indicam que a cerimônia se dava em dois momentos, primeiro no templo e depois no palácio real. A cerimônia se desenvolvia da seguinte forma:

No santuário, onde certamente havia um lugar reservado ao rei<sup>390</sup>, se dava a imposição das insígnias, isto é, o diadema ou coroa e o testemunho ou aliança<sup>391</sup>, que se pode entender como um decreto no qual se recordava a aliança concluída entre YHWH e a linhagem davídica. Em seguida o rei receberia a unção<sup>392</sup>, provavelmente através de um sacerdote, rito que era acompanhado da vinda do Espírito de YHWH<sup>393</sup>. Por meio da unção, o rei se torna o מָשִׁיחַ יְהוָה, “ungido de YHWH”, pessoa consagrada que participa da santidade de Deus<sup>394</sup>.

Seguia-se então a aclamação ao novo soberano, tocava-se a trombeta, e em meio aos aplausos, a multidão gritava “viva o Rei”<sup>395</sup>. Esta aclamação, mais do que a eleição do rei pelo povo, significava a aceitação popular da eleição feita por YHWH, um reconhecimento à autoridade real do escolhido de Deus. O mesmo significado teria a fórmula análoga “viva o rei para sempre!”<sup>396</sup> e os juramentos pela vida do rei<sup>397</sup>, juramento que pode ser reforçado por um juramento pela vida de YHWH<sup>398</sup>, o que colocaria a autoridade do rei em paralelo com a de YHWH<sup>399</sup>.

Depois desta aclamação, a cerimônia se deslocaria do santuário para o palácio. Ali o novo rei se sentaria no trono<sup>400</sup>, gesto que significava a tomada de

<sup>389</sup> Cf. 1Rs 1,32-48; 2Rs 11,12-20.

<sup>390</sup> Cf. 2Rs 16,18; 2Cr 6,13; 2Rs 11,14; 23,3 e 2Cr 23,13.

<sup>391</sup> Cf. 2Sm 7,8-16; Sl 89,20-38; 132,11-12.

<sup>392</sup> Cf. 1Rs 1,39; 2Rs 11,12; 1Sm 9,16; 10,1; 2Sm 2,4; 2Sm 5,3; 2Sm 19,11; 2Rs 23,30; 2Rs 9,3.6; 1Sm 10,1; 1Sm 16,13; 1Rs 1,39 2Rs 11,12.

<sup>393</sup> Cf. 1Sm 10,10; 1Sm 16,13.

<sup>394</sup> Cf. 1Sm 24,7.11; 26,9. 11.23; 2Sm 1,14.16.

<sup>395</sup> Cf. 1Rs 1,34.39; 2Rs 11,12.14; cf. 2Rs 9,13.

<sup>396</sup> Cf. 1Rs 1,31.

<sup>397</sup> Cf. 1Sm 17,55; 2Sm 14,19.

<sup>398</sup> Cf. 2Sm 11,11; 15,21.

<sup>399</sup> Cf. DE VAUX, R., *Instituciones del Antiguo Testamento*, p. 158.

<sup>400</sup> Cf. 1Rs 1,46; 2Rs 11,19.

posse do poder e começo do reinado<sup>401</sup>. O trono era símbolo do poder real<sup>402</sup>, e mesmo com relação ao reis posteriores de Judá se utiliza a expressão “trono de Davi”<sup>403</sup>, indicando a permanência da dinastia davídica, conforme a promessa a Davi feita na profecia de Natã<sup>404</sup>.

Uma vez que o verdadeiro Rei de Israel é YHWH, o trono real podia ser chamado também de “trono de YHWH, pelo menos, segundo alguns estudiosos, na tradição mais antiga de Israel<sup>405</sup>. Este trono de YHWH estava apoiado sobre a justiça e o direito<sup>406</sup>, assim como também o trono do rei devia se apoiar sobre a justiça<sup>407</sup>, ou sobre o direito e a justiça<sup>408</sup>.

A seguir, seguiam-se as homenagens. Nesse momento o rei, sentado no trono, receberia a homenagem dos altos funcionários, que faziam o ato de obediência e eram confirmados nos seus ofícios. Embora incerto, é provável que o rei de Judá, a exemplo da prática egípcia e babilônica, também recebesse um novo nome na coroação<sup>409</sup>.

Ao longo desta cerimônia de coroação haveria cânticos que glorificavam o novo soberano. É neste contexto que se inserem alguns dos chamados salmos reais que poderiam ter sido compostos e cantados nesta ocasião. Sobre os salmos 2 e 110 parecem referir-se à cerimônia de entronização, mas é possível que também os salmos 101 e o 72 se insiram neste contexto<sup>410</sup>.

Segundo Gunkel, porém, os salmos reais que historicamente eram cantados no dia da unção do novo governante não foram preservados. No entanto, ele concorda que o Sl 101, assim como o salmos 2 e 110, mesmo sendo diferentes quanto à forma, pressupõem esta mesma celebração, fornecendo uma visão dos cânticos reais nos quais se representaria a situação da entronização relatada nos livros históricos<sup>411</sup>.

<sup>401</sup> Cf. 1Rs 16,11; 2Rs 13,13.

<sup>402</sup> Cf. Gn 41,40; Sl 45,7.

<sup>403</sup> Cf. 1Rs 2,24,45; Is 9,6; Jr 13,13; 17,25.

<sup>404</sup> Cf. 2Sm 7,16; cf. Sl 89,5; 132,11-12. Cf. DE VAUX, R., *Instituciones del Antiguo Testamento*, p. 158.

<sup>405</sup> Cf. 1Cr 29,23; 1Cr 28,5.

<sup>406</sup> Cf. Sl 89,15; 97,2.

<sup>407</sup> Cf. Pr 16,12; 25,5; 29,14; Sl 72,1-2.

<sup>408</sup> Cf. Is 9,6. Cf. DE VAUX, R., loc. cit.

<sup>409</sup> Cf. Is 9,5; 2Rs 23,34; 2Rs 24,17; 2Sm 7,9; 1Cr 7,8. DE VAUX, R., op. cit., p. 159.

<sup>410</sup> Cf. DE VAUX, R., op. cit., p. 163.

<sup>411</sup> Cf. GUNKEL, H.; BEGRICH, J., *Introduction to Psalms. The Genres of the Religious Lyric of Israel*, p. 67.

Principalmente o Sl 110 foi considerado como um ponto de referência para a compreensão desta celebração, contendo descrições e mensagens relacionadas com a festa de entronização de um rei em Jerusalém. Neste salmo se poderia deduzir que os antigos privilégios do rei jebuseu da cidade de Jerusalém são transferidos ao soberano da linhagem davídica<sup>412</sup>.

Parece de fato plausível considerar que o Sl 101 possa ter sido utilizado numa festa de entronização, ou numa festa anual do rei e do templo, que comemoraria a entronização.

#### 4.2.2

#### O festival da realeza

A teoria sobre um festival da realeza remonta à pesquisa de Volz, em 1912. A partir da identificação de paralelos na história das religiões antigas, Volz havia sugerido a existência de um festival israelita do ano novo, no qual ocorreria a entronização de YHWH<sup>413</sup>.

Mowinckel, por sua vez, foi quem mais desenvolveu esta tese. Ele considerou o grito יהוה מלך, “YHWH reina”, que aparece em alguns salmos<sup>414</sup>, como um elemento característico central do possível festival israelita e o interpretou como uma aclamação de entronização, a qual seria a conclusão de um drama cômico. Esta dramatização litúrgica seria um evento com raízes profundas na mitologia da mudança das estações na natureza: isto é, da mesma maneira como anualmente o ano velho dava lugar ao novo, na teoria de Mowinckel, YHWH era entronizado de novo a cada festival, e aclamado como rei e criador, e vencedor sobre o caos<sup>415</sup>.

Mowinckel incluiu em sua explicação, várias hipóteses e descobertas sobre a história da religião na Mesopotâmia, elaborando a ideia de um paralelo israelita ao festival de entronização de Marduk, o deus babilônico. A festa babilônica do ano novo, o festival Akitu, que se celebrava durante os doze primeiros dias do mês de Nisan, era um festa de renovação da criação e da realeza de Marduk. Nela

<sup>412</sup> Cf. KRAUS, H. J., *Los Salmos, 60-150*, p. 510.

<sup>413</sup> Cf. KRAUS, H. J., op. cit., p. 441.

<sup>414</sup> Cf. Sl 93,1; 97,1; 47,8; 96,10; 98 e 99. Estes salmos são chamados de “salmos da realeza de YHWH”, ou ainda, como preferem os partidários desta teoria, “salmos da entronização de YHWH”. Eles formariam parte do serviço litúrgico da abertura da festa dos tabernáculos.

<sup>415</sup> Cf. MOWINCKEL, S., *The Psalms in Israel's Worship*, vol I, p. 107.

se recitava e se representava a epopéia da criação, a luta contra o caos e o triunfo de Marduk, ao qual se dirigia na ocasião a aclamação: “Marduk é rei!”<sup>416</sup>

Mowinckel teria identificado a existência dos mesmos elementos no Egito e, presumindo que também existissem em Canaã, supôs que um drama análogo se representaria em Jerusalém, na festa dos tabernáculos, no princípio ou final do ano israelita<sup>417</sup>.

Desta relação com o festival babilônico se desenvolveu a hipótese da existência dos seguintes elementos desta festa em Israel: celebração do triunfo original de YHWH contra as forças do caos; sua entronização na assembléia dos deuses e demonstração de seu poder na criação do mundo e condução da história; representação dramática do “dia escatológico” em que YHWH afirmará seu poder contra os deuses rebeldes e as nações da terra, estabelecendo sua realeza não apenas no âmbito da natureza, mas também na esfera moral; representação correspondente da descida do Messias, rei terrestre, ao mundo inferior e sua libertação por YHWH das trevas e da morte; procissão triunfal na qual a arca, símbolo da presença de YHWH, e o rei, verdadeiro Messias, eram conduzidos ao templo para o ato final de entronização que marcava o princípio de uma nova era<sup>418</sup>.

Enfim, esta tese propõe que, em uma solene cerimônia de abertura da festa principal, que seria a festa dos tabernáculos, celebrar-se-iam os fundamentos do culto em Jerusalém, a saber: a eleição de Davi e a eleição de Sião<sup>419</sup>.

Devedor da pesquisa de Mowinckel, e em parte seguidor de sua teoria, Johnson considerou que este festival da realeza era celebrado em conexão com a grande festa israelita<sup>420</sup>, que teria sido a mais importante das três grandes festas do ano israelita<sup>421</sup>, a qual, por isso, era chamada simplesmente “a festa”<sup>422</sup>. Nos códigos legais antigos ela seria nomeada como “festa da colheita”<sup>423</sup>, e posteriormente apareceria também como festa dos tabernáculos<sup>424</sup>.

<sup>416</sup> Cf. DE VAUX, R., *Instituciones del Antiguo Testamento*, p. 634

<sup>417</sup> Cf. DE VAUX, R., loc. cit.

<sup>418</sup> Cf. DE VAUX, R., loc. cit.

<sup>419</sup> Cf. GUNKEL, H.; BEGRICH, J., *Introduction to Psalms. The Genres of the Religious Lyric of Israel*, p. 100.

<sup>420</sup> Cf. JOHNSON, A., *Sacral Kingship in the Ancient Israel*, p. 54-57.

<sup>421</sup> Cf. 1Rs 8,2 e 2Cr 7,8-10.

<sup>422</sup> Cf. Jz 21,19; 1Rs 8,2; 12,32.

<sup>423</sup> Cf. Ex 23,16; 34,22.

<sup>424</sup> Cf. Lv. 23,34-36; 39-44; Dt 16,13-15; Nm 29,12-38; Dt 31,10-13; Es 3,4; Ne 8,14-18; Zc 14,16-19.

Além dos já mencionados salmos da “entronização de YHWH”, outra base na qual esta tese se fundamenta são os dois relatos de traslado da arca, 2Sm 6,1-23 e 1Rs 8,1-13. Eles seriam mesmo utilizados durante esta festa, por ocasião da procissão anual em que se instalava a YHWH em seu santuário, procissão que teria lugar durante a festa dos tabernáculos<sup>425</sup>.

O Sl 132 poderia fornecer também uma base para esta hipótese, descrevendo a solene procissão da arca da aliança que sobe até Sião, celebrando a eleição de Jerusalém<sup>426</sup>. Possivelmente, este salmo se refira ao momento da festa em que se recitaria 2Sm 7, comemorando-se solenemente a “eleição de Davi e de sua dinastia”<sup>427</sup>.

A teoria de Mowinckel tem sido objeto de modificações e críticas na história da pesquisa, e opositores colocaram em xeque a validade de toda sua interpretação cültica dos salmos. De Vaux, por exemplo, emite um parecer bastante crítico em relação a diversos pontos da teoria. Considera duvidosa, por exemplo, a hipótese segundo a qual, por influência do calendário siro-macedônio, no qual o ano começa no outono, os judeus também teriam o seu início do ano no outono. Segundo o autor, para seus assuntos internos os judeus permaneceram fieis ao cômputo babilônico que havia adotado pouco antes do exílio. Além disso, o Antigo Testamento ignora totalmente uma festa de ano novo que se teria celebrado, como é natural, no primeiro dia do ano. De Vaux afirma também que o ritual de ano novo na Babilônia data da época neobabilônica e a extensão deste esquema mítico e cultural a todo o Oriente Próximo, inclusive Israel, seria uma hipótese que careceria de suficiente fundamento. Além disso, segundo a concepção religiosa de Israel, não se vê quem poderia entronizar a YHWH, que possui em si mesmo todo o poder<sup>428</sup>.

Portanto, os chamados “salmos de entronização de YHWH”, deveriam ser considerados simplesmente “salmos da realeza de YHWH”. E sobre os relatos de 2Sm 6 e 1Rs 8, que se referem a dois translados diferentes da arca, De Vaux diz que a recordação desta entrada, ou destas entradas de YHWH em seu santuário, que se comemoram nos salmos 24 e 132, pertenceriam sim à liturgia do templo, porém não se sabe em que ocasiões estes salmos era cantados, e afirma que seria

<sup>425</sup> Cf. 1Rs 8,2. Cf. DE VAUX, R., *Instituciones del Antiguo Testamento*, p. 634.

<sup>426</sup> Cf. Sl 132,13.

<sup>427</sup> Cf. Sl 132,11s. Cf. KRAUS, H. J., *Los Salmos*, 1-59, p. 80.

<sup>428</sup> Cf. DE VAUX, R., op. cit., 630-635.

arbitrário querer referi-los à festa dos tabernáculos e a uma possível festa de entronização de YHWH<sup>429</sup>.

Para De Vaux, enfim, não há o menor vestígio desta festa de entronização de YHWH que estivesse ligada com a festa dos tabernáculos, nem nos textos litúrgicos, nem nos textos históricos do Antigo Testamento<sup>430</sup>.

Johnson contra-argumenta em favor da sua tese. Ele reconhece que o Antigo Testamento oferece poucas evidências diretas sobre o ritual e a mitologia do grande festival de outono, e o que se tem disponível é do período pós-exílico. Mas por outro lado, considera ele, sabe-se do costume de morar em cabanas durante os sete dias da festa<sup>431</sup>, e que havia normas sobre especiais sacrifícios oferecidos a cada dia<sup>432</sup>.

Além disso, Johnson recorre a uma referência da profecia de Zacarias à festa dos tabernáculos<sup>433</sup>, para afirmar que seria possível encontrar ali uma chave de compreensão do ritual desta festa. A partir desta passagem, conclui ele que o foco da celebração é a realeza de YHWH, e talvez mesmo uma realeza universal<sup>434</sup>. Quanto à hipótese de o texto de Zacarias ser pós-exílico, Johnson pensa que não há razão para duvidar de que ele preserva um vínculo de ideias mantidas ao longo do tempo, tendo raízes nos tempos pré-exílicos<sup>435</sup>.

Johnson, assim como Mowinckel, também situa os salmos da realeza de YHWH<sup>436</sup> no contexto da festa dos tabernáculos. Esta festa, de acordo com ele, teria o importante propósito de unir o povo em lealdade não apenas ao Deus da nação, mas também com a casa real<sup>437</sup>.

Uma posição intermediária é proposta por Kraus. Ele critica em parte a hipótese do festival de outono em Israel, e em parte assente a esta teoria. Para Kraus, não se sustentaria a ideia de uma festa de entronização de YHWH, pois YHWH não ascende realmente a um trono, mas sim, entra no templo juntamente com o trono de Deus, que se fazia invisivelmente presente sobre a arca. Assim

<sup>429</sup> Cf. DE VAUX, R., *Instituciones del Antiguo Testamento*, p. 630-635.

<sup>430</sup> Cf. DE VAUX, R., loc. cit.

<sup>431</sup> Cf. Lv 23, 42; Ne 8,14-18.

<sup>432</sup> Cf. Nm 29,12-38.

<sup>433</sup> Cf. Zc 14,16s.

<sup>434</sup> Cf. JOHNSON, A., *Sacral Kingship in the Ancient Israel*, p. 57-58.

<sup>435</sup> Cf. JOHNSON, A., op. cit., p. 60.

<sup>436</sup> Cf. JOHNSON, A., op. cit., p. 113.

<sup>437</sup> Johnson considera que foi para contrabalançar a influência do templo de Jerusalém, que Jeroboão estabeleceu para as tribos do norte no santuário real de Betel um correspondente festival de Outono. Cf. 1Rs 12,32; Cf. JOHNSON, A., op. cit., p 54.



seria mais lógico falar de introdução do trono de Deus, e considerar que a tradição de YHWH como rei é resíduo de uma tradição procedente do antigo santuário jebuseu, que se acrescentou à concepção da arca como trono<sup>438</sup>.

A glorificação de YHWH como rei ter-se-ia combinado com uma festa de entrada da arca<sup>439</sup>. O significado desta festa de entrada, que muito provavelmente tinha lugar no primeiro dia da festa dos tabernáculos, não é o da entronização de YHWH, mas sim o da celebração da eleição de Jerusalém e de Davi<sup>440</sup>. Os salmos 24,7ss e 68,25 fariam referência a esta festa de entrada do rei YHWH, em conformidade com uma antiga tradição de Jerusalém. A introdução da arca teria seu ponto alto na reverência ante o rei YHWH, o qual é descrito como “Criador”, “Senhor do universo” e “Juiz”<sup>441</sup>.

### 4.3

#### **Relação entre monarquia e o culto no contexto do SI 101,2.6**

A proposta desta pesquisa concentra-se nos vv. 2 e 6. Embora o estudo da forma do texto tenha demonstrado que provavelmente o poema seja uma estrutura coesa, fruto de uma bem cuidada composição, estes dois versículos representam alguns elementos que remetem ao culto no templo, mas de forma não tão evidente em uma primeira leitura. Diferentemente, por exemplo, da introdução hínica do v. 1, cuja referência cültica é mais clara, embora também indireta. Portanto, trata-se de ideias subjacentes ao texto e que necessitam ser vistas com especial atenção.

#### 4.3.1

##### **“Quando virás mim”? (v.2b)**

Um elemento que emerge do texto por romper nitidamente com o ritmo do cântico, é a pergunta: מתי תבוא אלי, “quando virás a mim?”.

<sup>438</sup> Cf. 1Sm 4,4.

<sup>439</sup> Cf. 2Sm 6,; 1Rs 8 e SI 132.

<sup>440</sup> Cf. SI 132.

<sup>441</sup> Cf. SI 95,3-6; 96,9ss; 99,9; 100,4. Cf. KRAUS, H. J., *Los Salmos*, 1-59, p. 135.

As possibilidades de estabelecer relações entre esta pergunta e o ambiente cultural se concentram sobretudo em três hipóteses: a ideia de que esta pergunta seria chave para uma interpretação do salmo como um lamento; a pergunta como elemento de um drama cûltico; e a hipótese de que a situação em que a pergunta feita está ligada a um quadro cultural.

#### a) A pergunta como característica de lamento

A hipótese do festival de outono em Israel, como um paralelo ao Festival babilônico, onde o lamento seria parte de um drama ritual de humilhação do rei, favorece a compreensão do Sl 101 como um lamento.

A pergunta do v. 2, *מָה־יָבוֹא אֵלַי*, é considerada chave para a hipótese do salmo como um lamento. A palavra *מָה־יָ* é, na opinião de alguns estudos, uma palavra restrita a salmos de lamentação. Além disso, a ocorrência no salmo da métrica 3+2, ou métrica de *qinah*, característica dos lamentos, tem levado estudiosos<sup>442</sup> a classificar o salmo inteiramente como um lamento. Porém há opositores a esta hipótese.

Quanto à questão da métrica, Kraus observa que há no salmo exceções à métrica 3+2 no v. 5ab, o qual apresenta a métrica 4+2<sup>443</sup>. Igualmente Booij observa que a métrica 4+2 parece estar presente nos vv. 3a.4.5b, enquanto no v.8 a métrica parece ser 2+2<sup>444</sup>. E ainda há estudos que afirmam que a métrica de *qinah* pode ser usada também em textos que não são propriamente lamentos<sup>445</sup>.

De fato parece pertinente a crítica à hipótese de lamento, feita por vários autores<sup>446</sup>. Sobretudo, parecem faltar os elementos mencionados por Barré, apresentados no capítulo primeiro, que permitiriam caracterizar o salmo todo como um lamento<sup>447</sup>.

<sup>442</sup> Cf. DAHOOD, M., *Psalms III*, p. 2; ALLEN, L. C., *Psalms 101-150*, p. 9.

<sup>443</sup> Cf. KRAUS, H. J., *Los Salmos, 60-150*, p. 410.

<sup>444</sup> Cf. BOOIJ, T., *Psalm 101,2, "When wilt thou come to me?"*, p. n7.

<sup>445</sup> Cf. MÖLLER, K., *Reading, Singing, and Praying the Law: An Exploration of the Performative, Self-Involving, Commissive Language of Psalm 101*, p. 120.

<sup>446</sup> Cf. MÖLLER, K., op. cit., p. 123.

<sup>447</sup> Cf. BARRÉ, M. L., *The Shifting Focus of Psalm 101*, p. 208.

## b) A pergunta como elemento de um drama cltico

A ideia de que o salmo retrata um drama cltico também se encontra na mencionada hipótese de Johnson sobre o festival real no outono.

Retomando o estudo de Mowinckel, Johnson diz que a celebração da realeza de YHWH estaria ligada a um drama ritual no qual os reis da terra combinariam fazer um ataque sobre a cidade de YHWH e contra o ungido de YHWH. E, neste festival, o rei davídico desempenharia o papel do servo escolhido do Onipotente, Rei dos reis, mas também seria o servo sofredor. Embora o rei fosse o messias de YHWH, pelo menos nesta ocasião, ele seria um humilde messias, que tomaria parte num ritual de humilhação semelhante ao do rei babilônico no análogo festival de ano novo da Babilônia. Esta dramática libertação, com a vitória sobre os reis da terra e sobre a morte, necessitaria de um anterior desastre, o qual seria “planejado” por Deus, de modo pedagógico, em vista de incutir a ideia da dependência da salvação de YHWH, para o rei e o povo<sup>448</sup>.

 neste quadro celebrativo de um ritual de humilhação que Johnson situa o Sl 101. Nele, o Messias reivindicaria a justiça do seu governo e pediria a vinda de YHWH neste momento de aparente abandono<sup>449</sup>. A chave para situar o salmo neste contexto de drama ritual vem dos vv. 1.2a, onde o Messias alegaria sua lealdade  aliança davídica nos termos do amor e direito, afirmando que teria exercido com retidão seu governo. O monarca teria cumprido sua parte da aliança e desejaria que YHWH demonstrasse de modo correspondente seu מְשָׁפֵט e הָקֵד. A pergunta מָה יִתֵּן תְּבוּאָה אֵלַי (v. 2b) seria a expressão dessa demanda do rei<sup>450</sup>.

O restante do salmo, vv. 2c-8, consistiria na elaboração da sua defesa, ou seja, não se trataria de um voto descrevendo as intenções do rei, mas antes seria o relato do que o rei já tem feito e também uma confissão negativa, a exemplo do rei babilônico. Johnson traduz assim os verbos no coortativo dos vv. 1-2a, como futuro, e os verbos dos vv. 2b-8, ele traduz como presente<sup>451</sup>.

Ainda mais, no Sl 101 Johnson vê uma reivindicação do Messias não apenas da sua própria retidão, mas também da dos seus súditos, em todas as esferas da

<sup>448</sup> Cf. JOHNSON, A., *Sacral Kingship in the Ancient Israel*, p. 115.

<sup>449</sup> Cf. JOHNSON, A., loc. cit.

<sup>450</sup> Cf. JOHNSON, A., loc. cit.

<sup>451</sup> Cf. JOHNSON, A., loc. cit.

sociedade. Todos estes seriam חֲסִידִים, fiéis, צַדִּיקִים, justos, já que o rei purificou a nação daquilo que é mau, em vista de realizar os desígnios de YHWH<sup>452</sup>.

Também a tese postulada por Kselman propõe um drama cútico. Sua teoria apresentada no capítulo primeiro é aqui apenas brevemente mencionada.

Kselman considera o v. 2 como parte da confissão real que abrangeria os vv. 1-5. Ele explora uma possível conexão entre v 2b e seu contexto, relacionando o termo דֶּרֶךְ, “caminho” (v 2a), com a forma verbal תָּבוֹא, “virás” (v 2b), e ao mesmo tempo, a construção pronominal לְךָ, “a ti”, (v. 1c), com אֵלַי “a mim” (v 2b). Portanto, no v. 2 estariam referidos os dois participantes de um possível diálogo, YHWH e o rei.

Além disso, Kselman interpreta a pergunta מָה תָּבוֹא אֵלַי como uma pergunta feita pelo rei, que será respondida nos vv. 6-8 por um oráculo pronunciado por algum membro do ofício cútico em nome de YHWH. Ou seja, YHWH “vem ao rei” através da palavra que YHWH dirige a ele por meio do oráculo<sup>453</sup>.

A tese de Kselman, embora interessante, não recebe apoio nas pesquisas de outros estudiosos, permanecendo no campo da especulação, e provavelmente não é a melhor interpretação do salmo.

### c) A pergunta realizada num contexto cútico

Muito sutil é a janela que se abre para a consideração desta hipótese, a qual é mencionada na pesquisa de dois estudiosos.

Booij<sup>454</sup> interpreta מָה תָּבוֹא אֵלַי como a expressão de um desejo do rei. Não se trataria de uma expressão de lamento, pois não há indicação de uma situação de aflição. Apenas o rei desejaria o cumprimento do desejo do seu coração<sup>455</sup>, a saber, que YHWH venha a ele.

Booij argumenta, considerando que nas Escrituras YHWH vem ao homem sob diferentes formas, implicando revelação e às vezes incluindo um oráculo divino. Esta vinda ocorrer por meio de um mensageiro celeste<sup>456</sup>, em uma teofania

<sup>452</sup> Cf. JOHNSON, A., *Sacral Kingship in the Ancient Israel*, p. 116.

<sup>453</sup> Cf. KSELMAN, J. S., *Psalms 101: Royal Confession and Divine Oracle*, p. 57.

<sup>454</sup> Cf. BOOIJ, T., *Psalms 101,2, "When Wilt Thou Come to Me?"*, p. 460; Cf. BOOIJ, T., *Psalmen III*, p. 187.

<sup>455</sup> Cf. Sl 21,3.

<sup>456</sup> Cf. Js 5,13-14; Jz 13,6.

em meio a fenômenos naturais<sup>457</sup>, ou ainda, em sonho ou visões à noite<sup>458</sup>. E pondera que, enquanto o tema do mensageiro celeste e de teofanias podem ser motivos narrativos ou temas da literatura e profecia, por outro lado, nos sonhos e visões a vinda de Deus poderia ser experimentada concreta e diretamente. Na opinião de Booij, o contexto e a terminologia da pergunta (v.2ab) indicariam uma revelação em sonho ou de outro tipo específico<sup>459</sup>.

Comparando a terminologia do salmo com 1Rs 3,3-5, Booij afirma que o desejo do rei é que YHWH conceda-lhe uma revelação, semelhante à concedida a Salomão em 1Rs 3, a qual fora em sonho ou visão noturna. E, a partir da comparação com o contexto de 1Rs 3, ele propõe que seja possível que este pedido tenha sido feito através de preces e sacrifícios<sup>460</sup>, a exemplo do caso de Salomão.

Van der Ploeg<sup>461</sup>, por sua vez, sugere que מָתִי תָבוֹא אֵלַי deva ser entendida, quanto ao seu significado, à luz do Sl 90,13 e sobretudo de Ex 20,24. A pergunta teria em vista pedir a YHWH que venha abençoar o salmista, assim como fora prometido por ele em Ex 20,24, que descreve um contexto de culto sacrificial. Nesta passagem Deus promete a Israel, através de Moisés, que virá a ele para abençoá-lo como resposta ao culto sacrificial celebrado a YHWH.

Tanto a hipótese de Booij como de Van der Ploeg parecem possíveis, mas os elementos que o estudo do salmo fornecem, não permitem uma afirmação categórica sobre o quadro preciso em que a pergunta é feita, nem de que modo o salmista espera a vinda de YHWH, tampouco uma específica finalidade desta vinda.

Portanto, na pergunta do v. 2b, formulada talvez num contexto cútico, o rei manifestaria, de modo semelhante a um lamento, seu desejo pela presença YHWH, cuja vinda poderia ser através de uma visão ou revelação.

<sup>457</sup> Cf. Ex 19,9; Dt 33,2; Hab 3,3-4; Sl 1,2-3.

<sup>458</sup> Cf. Gn 20,3; 31,24; Nm 22,8-9, 19-20.

<sup>459</sup> Cf. BOOIJ, T., *Psalms 101,2, "When Wilt Thou Come to Me?"*, p. 460.

<sup>460</sup> Cf. 1Rs 3,4.

<sup>461</sup> Cf. VAN DER PLOEG, J. P. M., *Psalmen II*, p. 169.

### 4.3.2

#### “Esse me servirá” (v. 6b)

O estudo do verbo שָׁרָה indicou que este verbo no Antigo Testamento estava relacionado ao serviço a Deus, inclusive cultual, mas pode-se referir também ao serviço a pessoas importantes. A análise do verbo no contexto do salmo, bem como a opinião dos estudiosos, não sustenta uma interpretação do verbo aqui com sentido de serviço litúrgico. No entanto parece permitir que se veja o seu uso como um sinal da proximidade entre o rei e o ambiente do culto.

#### a) O templo e o palácio

Sinal da estreita ligação entre a instituição monárquica e a instituição cültica era a ligação arquitetônica que ali havia, uma passagem coberta que ligava o Palácio ao templo, a qual foi bloqueada por Acaz por ocasião de sua aliança com a Assíria<sup>462</sup>.

De acordo com Von Rad, o templo se encontrava sob uma especial situação jurídica, pois fora erguido sobre uma propriedade real<sup>463</sup>, havia sido construído sob as ordens do rei, e era ele quem dispunha os reparos quando necessários. O rei tomava ainda a peito a subvenção do templo e se reservava o direito de reformar o culto se necessário fosse. Os próprios sacerdotes eram funcionários reais<sup>464</sup>.

Embora o templo de Salomão tenha sido concebido como se fosse uma capela real, naturalmente não significou uma capela particular, com a exclusão do público. Pelo contrário, o templo era uma oferta de Davi e Salomão à nação. Essa estreita ligação entre templo e palácio, porém, certamente comportou o perigo de uma tutela ideológica<sup>465</sup>.

Se por um lado o rei se fez o patrono da instituição cültica, por outro lado, provavelmente serviu-se dela. Assim como a instituição da monarquia, especialmente depois do reinado de Saul, necessitava de apoio e justificação, também foi necessário apoio para o novo santuário planejado por Davi. Neste

<sup>462</sup> Cf. 2Rs 16,18.

<sup>463</sup> Cf. 2Sm 24, 24s.

<sup>464</sup> Cf. VON RAD, G., *Teología del Antiguo Testamento*, p. 71.

<sup>465</sup> Cf. Am 7,7-13. Cf. CUNDALL, A. E., *Sacral Kingship – The Old Testament Background*, p. 37.

sentido o apoio veio sobretudo através dos oráculos proféticos em relação à escolha divina da linhagem de Davi e de Jerusalém<sup>466</sup>.

Para Cundall, é contra este pano de fundo que se pode entender o acento dado à posição do rei, e também por este contexto que se podem interpretar os salmos reais, nos quais a oração coloca em posição central a figura do governante, representante da linhagem davídica<sup>467</sup>.

A teologia real de Jerusalém, presente nos salmos reais, atribuiu ao rei até mesmo a dignidade sacerdotal<sup>468</sup>. Porém, considerando a estrutura do antigo culto de Israel, é difícil compreender o rei de Jerusalém como um ministro do culto. Para Von Rad, os ofícios sacros já estavam consolidados quando surgiu a monarquia e, por isso, a instituição real não conseguiu, na prática, unir as atribuições do sumo sacerdócio com o próprio cargo<sup>469</sup>.

Em relação ao possível papel do rei no culto, Cundall evoca o exemplo de Moisés. Segundo ele, a participação de Moisés que, enquanto líder e legislador do povo, também exercia funções sacerdotais<sup>470</sup>, poderia levar a crer que seu exemplo tivesse sido um precedente para a ideia de um rei-sacerdote quando a monarquia se estabeleceu. No entanto, o sucessor imediato de Moisés, Josué, não participou deste múnus cúlrico e a suas atribuições são claramente distintas da do sacerdote Eleazar<sup>471</sup>. Além disso, há exemplos de que a intromissão do rei em situações do culto era mesmo passível de censura<sup>472</sup>. Conclui Cundall que não há evidências do exercício de uma regular função sacerdotal por parte do rei no templo de Jerusalém<sup>473</sup>.

Como nota De Vaux, as ocasiões em que o rei oferecia sacrifícios eram muitos especiais e excepcionais, e ele não era um sacerdote no sentido estrito, mas apenas um chefe de estado, com certas prerrogativas sobre a religião estatal<sup>474</sup>.

Não obstante, parece pertinente a observação de Cundall, para quem se deve considerar que ao longo dos quatro séculos, nos quais os reis davídicos governaram, podem ter havido mudanças. Seria, pois, um erro pretender ver de

<sup>466</sup> Cf. 2Sm 7,11b-17; cf. 23,2-7; 1Rs 8,15-26; Sl 2,6; 89,1-4.19-37; 132,1-5.11-18.

<sup>467</sup> Cf. CUNDALL, A. E., *Sacral Kingship – The Old Testament Background*, p. 39.

<sup>468</sup> Cf. Sl 110, 4.

<sup>469</sup> Cf. VON RAD, G., *Teología del Antiguo Testamento*, p. 70.

<sup>470</sup> Cf. Ex 17,13; 24,5-8; 29; 40,29.

<sup>471</sup> Cf. Nm 27,19.

<sup>472</sup> Cf. 1Sm 13,8-15; 1Rs 13,1-6; 2Cr 26,16-21.

<sup>473</sup> Cf. CUNDALL, A. E., loc. cit.

<sup>474</sup> Cf. DE VAUX, R., *Instituciones del Antiguo Testamento*, p. 168.

modo uniforme padrões de comportamento durante um período tão longo. Há indícios de que a monarquia em Judá tivera diversas variações no modo de exercer o governo e, certamente, o mesmo pode ter ocorrido em relação ao culto no período entre os anos 1000 e 587 a.C.<sup>475</sup>.

As evidências do Antigo Testamento também não apoiam a ideia de uma realeza sagrada. Embora o rei tivesse uma importante função a desempenhar como ungido de YHWH, de certa forma como um rei vassalo, assumindo o papel de preservar a paz, a justiça e o direito em Israel, seu poder era sob certos aspectos limitado pelo proeminente papel desempenhado pelos profetas e sacerdotes, pelas tradições religiosas arraigadas e, sobretudo, pela antiga concepção de um governo direto do próprio YHWH<sup>476</sup>.

Porém, o vínculo histórico e teológico entre o templo e o palácio parece inegável, e Kraus considera que essa característica se manifesta no SI 101. Para o autor, a partir do v. 4, o rei estaria estabelecendo uma norma de pureza e limpeza relativa ao ritual de ingresso no templo<sup>477</sup>.

## **b) A liturgia de ingresso**

O ritual de entrada no templo aparece nos salmos que foram caracterizados como “liturgias de ingresso”, os salmos 15 e 24.

O SI 15 se baseia na consulta feita à torá, qual era habitual em Israel<sup>478</sup>. Uma pessoa vinha ao sacerdote e lhe pedia uma instrução transmitida em nome de YHWH. A pergunta, que era dirigida a YHWH, teria uma resposta em nome de YHWH. Este processo de consulta à torá, de um plano pessoal foi provavelmente transferido a um ritual da comunidade. Os salmos 15 e 24 contêm esta dinâmica de pergunta e resposta, sendo que a resposta enumera o que o direito divino estipulava, afirmando que a obediência a esta Lei era condição para participar no culto divino<sup>479</sup>.

<sup>475</sup> Cf. CUNDALL, A. E., *Sacral Kingship – The Old Testament Background*, p. 35.

<sup>476</sup> Cf. CUNDALL, A. E., op. cit., p. 39.

<sup>477</sup> Cf. KRAUS, H. J., *Los Salmos, 60-150*, p. 413.

<sup>478</sup> Cf. Zc 7,1ss.; Ag 2,1ss; 2Sm 21,1ss.

<sup>479</sup> Cf. KRAUS, H. J., op. cit., p. 51.



A “liturgia de ingresso” pertence possivelmente ao festival anual em Sião, o que pode ser mais bem compreendido se se relacionar o Sl 15 com o Sl 24, onde se inclui também o tema da entrada de YHWH no templo<sup>480</sup>.

No momento de se efetuar a entrada no santuário de Jerusalém, havia um ato litúrgico próprio. Os participantes no culto, em pé diante das portas do recinto do culto, formulavam a pergunta: YHWH, quem poderá habitar em sua tenda, e quem poderá morar em teu santo monte?” De dentro, responde-lhes um porta-voz dos sacerdotes, declarando-lhes quais as condições para a entrada<sup>481</sup>. Somente então se inicia o ingresso<sup>482</sup>. Provavelmente este ritual de ingresso remonta a tempos antigos e é de se crer que foi composto e utilizado no culto em época pré-exílica<sup>483</sup>.

A atitude do rei no Sl 101 poderia ser comparada com o conteúdo dos salmos 15 e 24 que se referem às liturgias de ingresso<sup>484</sup>. Assim como ocorre no Sl 101, também nas liturgias de ingresso se manifesta esta capacidade de penetrar no mais íntimo do ser humano, descobrindo as intenções do homem, para se permitir a entrada no recinto sagrado apenas àquele que é puro<sup>485</sup>.

Para Kraus, sendo o rei o guardião da torá em relação com a liturgia de ingresso, no Sl 101, o âmbito no qual o rei expulsa o ímpio abrange não apenas a corte, mas a cidade santa (v. 8) e, conseqüentemente, o santuário. No Sl 101, na opinião de Kraus, o rei estaria revelando o ideal do reto exercício do seu ofício também no templo, santuário nacional<sup>486</sup>.

Na opinião de Mein, porém, seria pouco provável que no texto do salmo se pudesse inferir que o rei esteja regulando o acesso ao templo, mas, antes, seria razoável concluir que o monarca estivesse organizando sua corte em analogia com o santuário, seguindo a ideia da base ética presente no salmo, que consiste na imitação de YHWH<sup>487</sup>.

O que orientaria este alinhamento entre o papel divino e o papel real, que o salmo parece descrever, seria justamente o amor e o direito *מִשְׁפָּט* e *חֶסֶד*. Mein

<sup>480</sup> Cf. Is 33,14-16; Mq 6,6-8; Esd 18,5ss. Cf. KRAUS, H. J., *Los Salmos*, 1-59, p. 51.

<sup>481</sup> Cf. Sl 24,3ss.

<sup>482</sup> Cf. Sl 24,7ss.

<sup>483</sup> Cf. KRAUS, H. J., op. cit., p. 52.

<sup>484</sup> Cf. Sl 15,24.

<sup>485</sup> Cf. KRAUS, H. J., op. cit., p. 413.

<sup>486</sup> Cf. KRAUS, H. J., loc. cit.

<sup>487</sup> Cf. MEIN, A., *Psalm 101 and the Ethics of Kingship*, p. 63.

observa que o uso do termo תָּמִים<sup>488</sup>, “sem mancha”, que implica integridade, é utilizado mais para seres humanos do que para Deus, mas integridade e pureza são características por excelência divinas<sup>489</sup>.

Barré também segue esta mesma lógica, observando que a linguagem do serviço a Deus no templo tinha o padrão daquela utilizada para referir-se ao serviço ao rei<sup>490</sup>.

O estreito vínculo entre o templo e o palácio, ou entre o rei e o culto, é patente nos elementos apresentados. E no Sl 101 é possível identificar na preocupação pela pureza interior daqueles que servem o palácio real, um reflexo da liturgia de ingresso, em que a pureza de coração era condição para o acesso ao templo. Os que servem a rei YHWH no templo, e os que servem ao rei vassalo, o ungido de YHWH, devem andar no caminho sem mancha.

---

<sup>488</sup> Mein chama a atenção para o fato de que תָּמִים é mais frequentemente utilizado para animais sacrificais. Cf. MEIN, A., *Psalm 101 and the Ethics of Kingship*, p. 63.

<sup>489</sup> Cf. Dt 32,4. Cf. MEIN, A., op. cit., p. 64.

<sup>490</sup> Cf. BARRÉ, M. L., *The Shifting Focus of Psalm 101*, p. 217.

## 5 CONCLUSÃO

A presente pesquisa pôde verificar, a partir da análise do estado da questão, toda a complexidade que envolve o estudo do salmo. Mas não obstante esta complexidade, que se manifesta especialmente na variedade de respostas sobre o preciso contexto vital em o texto surgiu, a maior parte dos pesquisadores inclui o salmo entre os chamados salmos reais.

Ainda que se opte por interpretar o texto dentro do quadro da monarquia, ainda restaria dar-lhe uma posição mais precisa quanto ao seu contexto.

Uma hipótese que alcançou grande projeção foi a de Mowinckel, em cuja interpretação do texto prevalece uma dimensão litúrgica. O salmo entraria no quadro celebrativo de um possível festival de outono em Israel, semelhante ao festival de outono da Babilônia. A festa incluiria uma renovação da realeza e, em um momento em que o rei entregaria sua realeza nas mãos de Deus para retomá-la, haveria como que uma prestação de contas do rei terreno, quanto à sua conduta em face ao rei divino. Na opinião dos fautores desta teoria, o Sl 101 deveria ser compreendido justamente como uma prestação de contas expressa em termos de uma confissão negativa do rei.

Importante também salientar a presença da influência do ambiente sapiencial no texto, em especial em relação ao livro dos Provérbios. Isso provavelmente poderia ser tomado como indicação de uma origem tardia para o salmo, no entanto, isso permanece no campo das hipóteses, já que o patrimônio teológico da tradição sapiencial tem origens remotas na história de Israel, e se desenvolveu vinculada ao ambiente da corte. Portanto, parece possível admitir que o Sl 101, sendo um salmo real, guarda influências da corrente sapiencial – e talvez do profetismo –, o que é compreensível, considerando-se que o palácio era um eixo da vida religiosa, política e cultural de Israel.

Estas questões puderam ser consideradas e avaliadas no estudo exegético do texto. A crítica textual evidenciou algumas variantes no texto, mas que não acarretam sérias alterações no seu sentido, e o estudo das variantes indicou que

em todas as diferenças entre as versões, não haveria motivo para não se optar pelo TM. Este dado pode ser indicador de que o texto foi bem conservado.

O estudo da constituição e redação do salmo indicou tratar-se de um texto notadamente independente em relação ao que o antecede e ao que o sucede e, embora se observem opiniões contrárias de alguns estudiosos quanto à unidade do texto, o estudo não identificou razões para se afirmar que o texto não constitua uma unidade coesa.

Isto pareceu se confirmar pela realização da crítica da forma, a qual revelou uma estrutura complexa formada por rima, inclusão, repetição e paralelismo. Certamente a estrutura não apresenta um padrão rígido de correspondência nas repetições e paralelismos, contudo, há uma correspondência geral entre duas partes do salmo. O conjunto do texto revela um cuidadoso trabalho, o que certamente indica que a importância da situação na qual o poema seria entoado pedia uma esmerada elaboração.

O estudo do gênero literário, muito embora aponte para uma celebração da corte, não pôde precisar um mais específico contexto vital do salmo. Pode ser parte do ritual de entronização de uma monarca davídico, ou da comemoração anual da mesma, ou ainda de outra possível celebração da corte. A posição na qual o salmo foi inserido no saltério parece indicar que, na organização do conjunto dos salmos, já se considerou o Sl 101 como estando vinculado ao contexto da realeza.

Quanto à datação do texto, parece improvável que se possa apontar uma data precisa, porém, o estudo não identificou argumentos decisivos que neguem uma possível datação do salmo em um período antigo, talvez do tempo da monarquia.

A aplicação do método histórico-crítico ao texto contribuiu para que se pudesse extrair a mensagem do salmo cujos principais elementos são: o  $\text{הקד}$  e o  $\text{טפף}$  de YHWH em conexão com a missão do governante; um ideal de governo baseado num caminho sem mancha; os critérios para admissão dos servidores e colaboradores do rei; a missão do rei de realizar o  $\text{טפף}$  de YHWH, purificando a terra através do juízo contra os que são ímpios.

O poema se inicia com o desejo do salmista de exaltar o  $\text{הקד}$  e o  $\text{טפף}$  de YHWH num contexto provavelmente litúrgico.  $\text{הקד}$  evoca a essencial

característica de YHWH, um amor espontâneo e magnânimo, que foi manifestado na aliança com seu povo Israel e na aliança com o seu ungido Davi e sua descendência. A ideia da aliança mosaica e da davídica parece subentendida no texto.

Mas se YHWH demonstrou seu חֶסֶד para com o rei, e lhe confiou a administração da מְשָׁפָּט, o monarca também deseja expressar חֶסֶד para com YHWH, e zelar pela realização do מְשָׁפָּט no seu governo. O חֶסֶד e o מְשָׁפָּט, dons de YHWH para Israel e o seu rei, tornam-se, pois, não apenas motivação para uma celebração cúltica, mas se constituem também num projeto de vida e num modelo de exercício do governo do ungido de YHWH.

A partir da observação de expressões ou palavras repetidas no salmo, pode-se entrever como este projeto de vida se delineia. A expressão בְּדֶרֶךְ תָּמִים, “caminho sem mancha”, reflete a ideia de um projeto de vida, significando um modo de conduzir-se e orientar a própria existência de maneira íntegra. O rei, na qualidade de representante de YHWH, além de desejar corresponder ao seu חֶסֶד, conduzindo-se por esse “caminho sem mancha”, propõe-se a garantir que aqueles que são seus colaboradores, também percorrerão o mesmo caminho.

Além de בְּדֶרֶךְ תָּמִים, outros termos ligados a um simbolismo espacial, בֵּית, “casa”, e אֶרֶץ, “terra”, parecem exprimir o alcance de concretização deste projeto de vida. A expressão בְּקִרְבִּי בֵּיתִי, “dentro da minha casa”, indica o horizonte exterior imediato onde o rei deseja assegurar a fidelidade à Lei de YHWH. Embora בֵּית possa significar também dinastia, no contexto do salmo provavelmente significa ambiente da corte, o que incluiria a parentela do rei e aqueles que o servem. A palavra אֶרֶץ, que no v. 8 equivale à cidade de YHWH, Jerusalém, é um horizonte ampliado onde o rei quer instaurar a retidão.

Entre os termos repetidos nos texto estão עֵינִי, “olhos”, e לֵב, “coração”, elementos da simbologia corporal. לֵב abrangeria o âmbito da consciência, no interior do qual se dá a decisão de viver no “caminho sem mancha”. Já a expressão, לִפְנֵי עֵינַי, “diante dos meus olhos”, parece indicar a um tempo a proximidade que o rei pretende ter do que é íntegro, e o afastamento do que é ímpio. A expressão talvez sugira ainda a função de um juiz que avalia e separa os נְאֻמֵּי-אֶרֶץ, “fíéis da terra” (v.6), dos רְשָׁעֵי-אֶרֶץ, “maus da terra” (v.8). Sobre estes, o

rei exercerá sua prerrogativa de executor supremo do מִשְׁפָּט de YHWH, aniquilando-os da cidade santa.

Quanto ao foco da pesquisa, ou seja, a relação entre a monarquia e o culto, tendo-se em vista sobretudo os vv. 2 e 6, pode-se concluir o seguinte:

Quanto a מָתִי תְּבוּאָה אֵלַי, parece não haver elementos suficientes para se confirmar a hipótese de uma emenda ao texto, e o estudo indicou que a pergunta pode ser situada e compreendida no contexto do salmo. Talvez seja possível considerar uma hipótese de que a peculiaridade formal e semântica da pergunta se deva a uma intencional quebra no ritmo do poema, em vista de uma função comunicativa. É possível que a dificuldade não esteja tanto no texto em si, mas na interpretação do mesmo.

O estudo evidenciou ainda que embora o termo מָתִי possa ser próprio de lamentos, parece não haver elementos suficientes para considerar que o texto, pelo menos na totalidade, seja considerado como um lamento.

Tampouco parece haver argumentos conclusivos que permitiriam afirmar que o contexto vital do salmo fosse um quadro de drama cútico, e o mesmo se pode dizer quanto à possibilidade de que מָתִי תְּבוּאָה אֵלַי se referisse a um pedido do rei feito num contexto de culto, como expressão de um desejo do rei de obter uma visita divina por meio de sonho ou revelação. Porém, ambas as hipóteses parecem possíveis, não obstante a carência de elementos que no momento permitam confirmá-las.

O contexto de מָתִי תְּבוּאָה אֵלַי parece indicar que o rei anela pela presença de YHWH, para que ele possa trilhar um caminho de retidão e exercer seu governo, de um modo que corresponda ao חֶסֶד e ao מִשְׁפָּט de YHWH.

No que diz respeito ao v. 6, foi evidenciado que o verbo שָׁרָה, “servir”, embora esteja ligado ao ambiente cútico, no contexto do salmo provavelmente indique o serviço prestado ao rei.

O rei apresenta, nos vv. 3-7, os critérios de admissão à sua presença e ao seu serviço no interior de sua casa, o ambiente da corte. A análise desses critérios, bem como a observação de que o rei desvenda e avalia mesmo as disposições interiores das pessoas, suscitou a hipótese de que haveria uma relação com as liturgias de ingresso no templo, especialmente os salmos 15 e 24. Considerou-se a hipótese de que o rei estivesse estabelecendo uma norma de pureza relativa ao

ritual de ingresso no templo. De fato, a separação entre elementos íntegros e corruptos, negando a estes o acesso à sua casa, parece sugerir as liturgias de ingresso. Contudo, esta parece não ser a hipótese mais verossímil.

O que parece mais provável é que o rei estivesse estendendo ao ambiente do palácio os critérios de admissão ao templo, conforme as liturgias de ingresso. Se o critério de admissão ao templo era percorrer o caminho sem mancha que a torá indica, o rei, que procurava percorrer este caminho, desejaria aplicar este mesmo critério ao âmbito da corte e ao círculo dos seus colaboradores.

Neste sentido parece possível considerar que a ligação entre o templo e o palácio, a qual o Sl 101 permite entrever, se dá através do caminho sem mancha da torá. Assim, talvez se possa concluir que a ligação entre o culto e a monarquia no Sl 101, para além de que uma função de mútua legitimação, tem na torá um importante elemento de ligação.

Igualmente parece plausível a ideia de que, assim como no v. 2 o rei reconhece e manifesta sua dependência em relação à YHWH, no v. 6 ele provavelmente deseja estabelecer sua corte, de certa forma, em dependência em relação ao templo.

ALBERTZ, R. **Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento**. Vol 1. Madrid: Trotta. 1999.

ALETTI, J. **Approche poétique et théologique des Psaumes: analyses et méthodes**. Paris: Du Cerf. 1983.

ALLEN, L. C. **Psalms**, 101-150. Vol 3. Waco: Word Books. 1983.

ALONSO SCHÖKEL, L. **Dicionário Bíblico Hebraico-Português**. São Paulo: Paulus. 2004.

\_\_\_\_\_, CARNITI, C. **Salmos II**: salmos 73-150. Vol 2. São Paulo: Paulinas. 1996.

ANDERSON, A. A. **The Book of Psalms**. Vol. II. London: Marshall, Morgan & Scott. 1972.

ANDERSON, G. W. Psalms 101-150. **JTS** 41, n. 2. 1990, p 565-566.

AUFFRET, P. Au milieu de ma maison: Etude structurelle du Psaume 101. **SJOT**. 1997, p. 124-137.

\_\_\_\_\_. Essai sur la structure littéraire du psaume 101, in AUFFRET, P, **La sagesse a bâti sa maison**: Etudes de structures littéraires dans l'Ancien Testament et spécialement dans les Psaumes. Fribourg: Éditions Universitaires, 1982, p. 301-319.

BARRÉ, M. L. The Shifting Focus of Psalm 101. In: FLINT, P. W. ; MILLER, P. D. (eds.) **The Book of Psalms**: Composition and Reception. Brill: Leiden and Boston, 2005, p. 206-223.



BAUER, W. **Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur**. Berlin: K. & B. ALAND. 1952.

BECKER, J. **Israel deutet seine Psalmen**: Urform und Neuinterpretation in den Psalmen. 2. Aufl. Stuttgart: KBW Verlag. 1967.

**Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus. 2002.

BOOIJ, T. **Psalmen III**, 81-110. Nijkerk: Callenbach. 1994.

\_\_\_\_\_. Short Notes Psalm 101,2 "When wilt thou come to me?" **VT** 38, n. 4. 1988, p. 458-462.

BOOTH, O. The Semantic Development of the Term Mishpat in the Old Testament. **JBL** 61.1942, p. 105-110.

BOTHA, P. J. Psalm 101: Inaugural Address or Social Code of Conduct? **HTS** 60, n. 3. 2004, p 725-741.

BRIGGS, C.; BRIGGS, E. **A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms**. Edinburgh: T & T Clark. 1986.

BROYLES, C. C. **Psalms**. New International Biblical Commentary: Old Testament. Peabody: Hendrickson; Carlisle: Paternoster Press. 1999.

CHARY, T. **Les prophetes et le culte a partir de l'exil**. Tournai: Desclée. 1955.

COLLIN, M. **Bíblia y realeza**. Estella, Verbo Divino. 1994

CROATTO, J. A figura do rei na estrutura e na mensagem do livro dos Salmos. In: **RIBLA**. Petrópolis, fas. 45. 2003, p. 222-246.

CROFT, S. J. L. The Identity of the Individual in the Psalms. **JSOTSup**, 44. Sheffield: JSOT Press, 1987.

CUNDALL, A. C. SACRAL KINGSHIP—THE OLD TESTAMENT BACKGROUND. **Vox Evangelica** 6. 1969. p.31–41.

DAHOOD, M. **Psalms III**, 101-150. New York: Doubleday.1970.

DE VAUX, R. **Instituciones del Antiguo Testamento**. Barcelona: Herder. 1992.

ELLIGER, K; RUDOLPH, W. **Biblia hebraica stuttgartensia**. 3.ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 1977.

GONZALES, A. **El Libro de Los Salmos**: Introduccion, Version y Comentario. Barcelona: Editorial Herder. 1984.

GORGULHO, G. **Os Salmos do Rei**: a fé e a política. Petrópolis: Vozes; São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista. 1989.

GUNKEL, H. **Die Psalmen**: Übersetzt und erklärt. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1986.

\_\_\_\_\_. **The Psalms**: A Form-Critical Introduction. Philadelphia: Fortress. 1967.

\_\_\_\_\_, BEGRICH, J. **Introduction to Psalms**: The Genres of the Religious Lyric of Israel. Macon: Mercer University Press. 1998.

HERMANN, S. Die Königsnovelle in Ägypten und in Israel. **Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig**, Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe 1(1953-54): p. 51-62.

HOSSFELD, F.-L. ; ZENGER, E. **Die Psalmen III**, 101-150. Würzburg: Echter. 1993.

HOWARD JR. D. M. **Recent Trends in Psalms Study**. In: D.W. Baker and B.T. Arnold (eds), *The Face of Old Testament Studies: A Survey of Contemporary Approaches*, Grand Rapids, 1999, p. 329-368.

JACQUET, L. **Les Psaumes et le coeur de l'homme - Étude textuelle, littéraire et doctrinale: psaumes 101 à 150**. Gembloux: J. Duculot. 1979.

JENNI, E.; WESTERMANN, C. **Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento**, vol. 1. Madrid: Cristiandad. 1978.

JOHNSON, A. **Sacral Kingship in the Ancient Israel**. Cardiff: University of Wales. 1967.

- KAISER, O. Erwägungen zu Psalm 101. **ZATW** 74, n. 2. 1962, p. 195-205.
- KENIK, H. A. Code of Conduct for a King: Psalm 101. **JBL** 95, n. 3. 1976, p. 391-403.
- KIM, J. The Strategic Arrangement of the Royal Psalms in Books IV-V. **WTJ** 70. 2008, p. 143-57.
- KRAUS, H.-J. **Los Salmos: Salmos 1-59**. Vol 1. Salamanca: Sigueme. 1993.
- \_\_\_\_\_. **Los Salmos: Salmos 60-150**. Vol 2 Salamanca: Sigueme. 1995.
- \_\_\_\_\_. **Theology of the Psalms**. Minneapolis: Augsburg Fortress. 1992.
- KSELMAN, J. S. Psalm 101: Royal Confession and Divine Oracle. **JSOT** n. 33. 1985, p. 45-62.
- LEUENBERGER, M., **Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter: Untersuchungen zu Komposition und Redaktion der theokratischen Bücher IV-VI Psalter**. Zürich: Theologischer Verlag Zürich. 2004.
- LOWERY, R. H. **Os reis reformadores: culto e sociedade no Judá do primeiro templo**. São Paulo: Paulinas. 2004.
- MANNATI, M. **Les Psaumes**, vol. 3. Paris: Desclée de Brouwer. 1967.
- MEIN, A. Psalm 101 and the Ethics of Kingship. In: DELL, K. J. **Ethical and Unethical in the Old Testament: God and Humans in Dialogue**. New York: T & T Clark. 2010.
- MÖLLER, K. Reading, Singing and Praying the Law: an Exploration of the Performative, Self-involving, Commissive Language of Psalm 101. In MÖLLER, K.; McCONVILLE, J.G. (eds). **Reading the law**. 2007, p. 111-137.
- MONLOUBOU, L. **L'imaginaire des psalmistes: psaumes et symboles**. Paris: Cerf. 1980.
- MOWINCKEL, S. **The Psalms in Israel's Worship**. Vol 2. Oxford: Basil Blackwell. 1962.

NOGUEZ, A. O Contexto histórico-cultural dos Salmos: Uma Introdução religiosa sociocultural aos Salmos. **RIBLA**. fas. 45. 2003, p. 208-221.

NOTH, M. **História de Israel**. Barcelona: Garriga. 1966.

PAUL, M. J.; BRINK, G. VAN DEN; BETTE, J. C., **Psalmen I**, Bijbelcommentaar. Veenendaal: Centrum voor Bijbelonderzoek. 2008

PRÉVOST, J.P. **Diccionario de los salmos**. Navarra: Verbo Divino. 1990.

RAVASI, G. **Il Libro dei Salmi**: Commento e Attualizzazione, vol. 3 (101-150). Bologna: Dehoniane. 1984

ROSSANO, P.; RAVASI, G.; GIRLANDA, A. **Nuevo Diccionario de Teología Bíblica**. Madrid: San Pablo. 2001.

SACCHI, P. **Historia del judaísmo en la época del segundo templo**: Israel entre los siglos VI a.C. y I d.C. Madrid: Editorial Trotta. 2004.

SANDERS, J. A. **The Psalms Scroll of Qumran Cave 11 (11QPSa)**. Oxford: Clarendon Press. 1965.

SCHMIDT, W. H. **Introdução ao Antigo Testamento**. Porto Alegre: Sinodal. 1994.

SEYBOLD, K. **Introducing the Psalms**. Edinburgh: T & T Clark. 1990.

STADELMANN, L. Método exegético para interpretar os Salmos. **Perspectiva teológica** v.30, fas. 82. 1998, p. 421-430.

VAN DER PLOEG, J. P. M. **Psalmen**, Deel II. Roermond: J. J. Romen. 1973.

VESCO, J.L. **Le psautier de David**: Traduit et commenté. Paris: Cerf. 2006.

VON RAD, G. **Teología del Antiguo Testamento**, vol I. Salamanca: Sigueme. 1976.

WEIR, J. E. The Perfect Way, a Study of Wisdom Motifs in Psalm 101. **EvQ** 53. 1981, p. 54-59.

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