



Eliseu Fernandes Gonçalves

**“Oferece a Deus sacrifício de louvor”:
O sentido da expressão תודה זָבַח no Sl 50,14.23**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito
parcial para obtenção do grau de Mestre pelo
Programa de Pós-graduação em Teologia do
Departamento de Teologia da PUC-Rio

Orientador: Prof. Fábio da Silveira Siqueira

Coorientador: Prof. Waldecir Gonzaga

Rio de Janeiro
Agosto de 2024



Eliseu Fernandes Gonçalves

**“Oferece a Deus sacrifício de louvor”:
O sentido da expressão תודה זבה no Sl 50,14.23**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção
do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Teologia do
Departamento de Teologia da PUC-Rio pela banca abaixo:

Fábio da Silveira Siqueira

Orientador(a) e Presidente
PUC-Rio

Waldecir Gonzaga

Co-Orientador
PUC-Rio

Heitor Carlos Santos Utrini

PUC-Rio

Prof. Doaldo Ferreira Belem

FIBE

Rio de Janeiro, 6 de agosto de 2024

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

Eliseu Fernandes Gonçalves

Graduou-se em História na Universidade Augusto Motta em 2012, pós-graduou em Teologia Pastoral na Faculdade Unida de Vitória em 2021, ele tem cursos livres em Teologia pelo Instituto Betesda em 2018 e Videira em 2021. Também faz parte do grupo de estudos de Análise Retórica Bíblica Semítica credenciado junto ao CAPES, sendo coautor de capítulos de livros como resultado dos encontros mensais. Dentre esses capítulos há: O Salmo 13: Uma oração de lamento e confiança à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica (PUC-Rio/Letra Capital de 2022). E ainda: O hino de Romanos 11,33-36: o mistério do plano redentor em Cristo, a partir do tema da Sabedoria (PUC-Rio/Interações de 2023), bem como: Segunda Epístola de João à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica (PUC-RS/Editora Fundação Fênix, 2023), dentre outros trabalhos acadêmicos.

Ficha Catalográfica

Gonçalves, Eliseu Fernandes

“Oferece a Deus sacrifício de louvor”: o sentido da expressão תָּזַבַח תּוֹדָה no Sl 50,14.23 / Eliseu Fernandes Gonçalves ; orientador: Fábio da Silveira Siqueira ; coorientador: Waldecir Gonzaga. – 2024.

163 f. : il. color. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2024.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Sl 50,1-23. 3. Saltério. 4. Sistema sacrificial. 5. Salmo de Asaf. 6. תָּזַבַח תּוֹדָה. I. Siqueira, Fábio da Silveira. II. Gonzaga, Waldecir. III. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. IV. Título.

CDD: 200

À minha família:

Consuelo Gonçalves e a Anna Rebeca de Azevedo Fernandes

Agradecimentos

A Deus, por me amar de tal maneira e me salvar dos meus pecados. Sem esse amor eu não seria absolutamente nada! Por me iluminar ao decorrer da pesquisa. A gratidão é a resposta adequada a Deus e aos seres humanos.

Ao meu Orientador, Prof. Dr. Pe. Fábio da Silveira Siqueira, pela grande amizade e atenção que foram indispensáveis do início ao fim no processo de elaboração dessa pesquisa. De fato, contribuiu brilhantemente para o seu resultado. Ele é cheio de Deus e transbordando-o nas suas relações interpessoais como um mensageiro de YHWH (Mt 2,7).

Ao meu Coorientador, Prof. Dr. Pe. Waldecir Gonzaga, a convivência com ele aumentou minha admiração por sua pessoa, tornando-se um exemplo ímpar de dedicação ao estudo da Sagrada Escritura. Percebo que o seu coração sacerdotal verte misericórdia do Pai (Lc 6,36).

Ao Dr. Pr. Doaldo Belem por fazer parte da minha banca, com sua amizade, sempre predisposto a ajudar-me, nota-se seu amor pela Sagrada Escritura, digno de imitação (1Cor 11,1).

A Profa. Dra. Maria de Lourdes Côrrea Lima, sua voz calma e suave como a brisa de YHWH junto ao profeta Elias, e ao mesmo tempo que o seu saber teológico-exegético nos incentivava a estudar muito mais (1Rs 19,12).

Ao Prof. Dr. Pe. Leonardo Agostini Fernandes, que me ensinou a aprender mais com a crítica do que com os aplausos. O crescimento se dá por esse caminho!

Ao Prof. Dr. Pe. Heitor Carlos Santos Utrini, a cada *insight* nas aulas de evangelho eram pérolas das águas profundas! (Mt 13,45-46).

Aos colegas de classe, ao Pe. José Vanol, ao Pe. José Rodrigues, Pe. André Lima, ao Darlan Rezende, ao Dc. e Dr. Luís Henrique, Paulo Faillace, Marcela Torres, todos vocês estão guardados no meu coração, pois a amizade que surgiu é para sempre, o carinho, as ajudas, as conversas, os cafés, os biscoitos, enfim, a presença de cada um! (Pr 18,24).

Ao Me. Pr. Isaías Luís Araújo Júnior, pelo incentivo, por acreditar em mim! Minha admiração só aumentou em conviver com ele (Pr 27,17).

À Faculdade Vitória em Cristo, pela ajuda e oportunidades, na busca da excelência acadêmica.

À Livraria Família Cristã, na pessoa da Rebeca Macedo, que me oportunizou em um tempo difícil da minha vida, sucesso pessoal e profissional.

Aos colaboradores da Secretaria do Departamento de Teologia da PUC-Rio, à Divisão de Bibliotecas e Documentação, pois sem a ajuda de cada um de vocês a vida acadêmica seria mais difícil.

À Vice-reitoria Acadêmica da PUC-Rio, À CAPES/CNPq e à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais esse trabalho não poderia ter sido realizado.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Resumo

Gonçalves, Eliseu Fernandes; Siqueira, Fábio da Silveira (orientador); Gonzaga, Waldecir (coorientador). **“Oferece a Deus sacrifício de louvor”: O sentido da expressão תודה וזבח no Sl 50,14.23.** Rio de Janeiro, 2024, 162p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A presente pesquisa versa a respeito: “Oferece a Deus sacrifício de louvor”: O sentido da expressão תודה וזבח no Sl 50,14.23. Com base em um dos Salmos de Asaf (Sl 50), por isso, compreender a função dessa expressão-chave dentro do objeto material dessa pesquisa. Nota-se que a estrutura é tripartida (vv.1-6; vv.7-15; vv.16-23). E questão essencial é a expressão-chave que serve de elemento teológico e emulador na poesia. Então surge a pergunta, o que o piedoso faz não seria suficiente? Se fosse realizado só pelo ritualismo, pelo formalismo, de fato, não teria o valor devido. Bem como se o ímpio que se arrepende e muda a sua conduta que quebra os mandamentos de Deus. Ademais, ambos são exortados a oferecer תודה וזבח a YHWH. Por sua vez, a metodologia empregada está no desenvolvimento dos passos do Método Histórico-Crítico, que permite perceber por sua abrangência, o texto na sua forma primária, essa metodologia conjugada com a Análise Retórica Bíblica Semítica, que é um método sincrônico, auxilia na construção da estrutura do texto. Além da introdução que aborda o tema, o texto no seu contexto, e ainda da conclusão com perspectivas bíblico-teológico-pastorais, esta pesquisa está dividida em três capítulos, 1) A Exegese do Sl 50,1-23 segundo os critérios do Método Histórico-Crítico e os ganhos da ARBS; 2) O Comentário Exegético-Teológico; com as contribuições de autores especializados, a partir de livros, de artigos, teses e dissertações nessa revisão bibliográfica; 3) O termo תודה no AT e seus respectivos significados, bem como no Saltério, inclusive com um comentário teológico-exegético dos vv.14.23.

Palavras-chave

Sl 50,1-23; Saltério; sistema sacrificial; Salmo de Asaf; תודה וזבח.

Abstract

Gonçalves, Eliseu Fernandes; Siqueira, Fábio da Silveira (advisor); Gonzaga, Waldecir (co-advisor). **“Offer to God a sacrifice of praise”: The meaning of the expression תודה זבח in Ps 50,14.23.** Rio de Janeiro, 2024, 162p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The present research is about: “Offer to God a sacrifice of praise”: The meaning of the expression תודה זבח in Ps 50,14-23. Based on one of the Psalms of Asaph (Psalm 50), therefore, understand the function of this key expression within the material object of this research. Note that the structure is tripartite (vv.1-6; vv.7-15; vv.16-23). The essential question is the key expression that serves as a theological and emulating element in poetry. Then question arises, what would the godly do not be enough? If it were carried out only by ritualism, by formalism, in fact, it would not have the value it deserves. Just as if the wicked one repents and changes his conduct, he will also be saved by offering תודה זבח to YHWH. In turn, the methodology employed is in the development of the steps of the Historical-Critical Method, which allows to perceive by its comprehensiveness, the text in its primary form, this methodology combined with the Semitic Biblical Rhetorical Analysis, which is a synchronic method, helps in the construction of the structure of the text. In addition to the introduction that addresses the theme, the text in its context, and also the conclusion with biblical-theological-pastoral perspectives, this research is divided into three chapters: 1) The Exegesis of Ps 50,1-23 according to the criteria of the Historical-Critical Method and the gains of the ARBS; 2) the exegetical-theological commentary; with the contributions of specialized authors, from books, articles, theses and dissertations in this bibliographic review; 3) The term תודה in the Old Testament and its respective meanings, as well as in the Psalter, including a theological-exegetical commentary on vv.14.23.

Keywords

Ps 50,1-23; Psalter; sacrificial system; Psalm of Asaph; תודה זבח.

Sumário

1. Introdução	13
1.1. Tema	13
1.2. O texto	14
1.3. O Saltério como um livro: Do geral para o particular	14
1.3.1. O SI 50 no contexto dos Livros II e III do Saltério	17
1.3.2. O salmo antecedente (SI 49)	19
1.3.3. O salmo subsequente (SI 51)	22
1.4. Método e roteiro	25
2. Tradução e notas à crítica textual do SI 50,1-23	27
2.1. Texto, tradução e segmentação	27
2.2. Crítica textual	30
2.3. Notas à tradução	38
2.4. Crítica da constituição do texto e sua delimitação	40
2.5. Crítica da Forma e a Estrutura segundo a ARBS	45
2.5.1. Crítica da Forma	45
2.5.2. Estrutura segundo a ARBS	58
2.6. Gênero Literário e datação	69
3. Comentário Exegético	75
3.1. Primeira seção: Introdução hínica (vv.1a-6b)	75
3.1.1. O título do Salmo (v.1a)	75
3.1.2. A teofania e a convocação de juízo (vv.1b-6b)	76
3.2. Segunda seção: YHWH fala aos piedosos – a descrição do juízo e a fórmula de redenção (vv.7a-13.14a-15c)	85
3.3. Terceira seção: YHWH fala ao ímpio – a descrição do juízo e a fórmula de redenção (vv.16a-22.23)	93
4. O sentido da expressão תודה זבח no SI 50,14.23	108
4.1. O sentido do termo תודה no AT – <i>Status Quaestionis</i>	108
4.1.1. תודה como “louvor” ou “sacrifício de louvor”	113
4.1.2. תודה como “ação de graças”	117
4.1.3. תודה como “confissão”	118
4.1.4. תודה como “cântico de ação de graças ou corais”	120

4.2. O termo תודה no Saltério	121
4.3. O sentido da expressão זבח תודה no Sl 50,14.23	131
4.3.1. O sentido da expressão זבח תודה no Sl 50,14	132
4.3.2. O sentido da expressão זבח תודה no Sl 50,23	136
4.3.3. Visão de conjunto do uso da expressão no Sl 50	138
5. Conclusão	140
5.1. O texto em si	140
5.2. Aspectos teológicos do texto	141
5.3. Considerações finais	142
6. Referências bibliográficas	144
6.1. Fontes	144
6.2. Estudos	144

Listas de tabelas e esquemas

Tabela 1 - Organização Livros II e III. Fonte: Erich Zenger	18
Esquema 1 - Moldura do Saltério. Fonte: Gerald Wilson	18
Tabela 2 - vocabulário comparativo do SI 49-50, fonte: O autor	21
Tabela 3 - vocabulário comparativo do SI 50-51, fonte: O autor	23-24
Esquema 2 - O termo “Deus” como elemento emoldurador, fonte: O autor	42
Esquema 3 - Conexões dos elementos e temas, fonte: O autor	44
Tabela 4- A totalidade dos animais (A/B/B'), fonte: C. Sharp	61
Tabela 5- Análise Retórica Bíblica Semítica do SI 50,1-23, fonte: O autor	68
Tabela 6 - Alusão da teofania de Sinai-Sião, fonte: O autor	78

Siglas e abreviaturas

AC	Almeida Corrigida
ARBS	Análise Retórica Bíblica Semítica
AOP	Antigo Oriente Próximo
AT	Antigo Testamento
BH	Bíblia Hebraica
BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia
BJ	Bíblia de Jerusalém
Expr.	Expressão
Imper.	Imperativo
LS	Louís Second Version
LXX	Septuaginta
MHC	Método Histórico-Crítico
ONC	Oração nominal complexa
ONS	Oração nominal simples
Partic.	Particípio
Pron.	Pronome
p.	Página (s)
R.V.	Raízes Verbais
Subst.	Substantivo
TM	Texto Massorético
TM ^L	Texto Massorético Leningrandense
v.	versículo
vv.	versículos
X	Termo ou partícula inserido antes da forma verbal
W	waw (װ)

Para a abreviação dos livros bíblicos, segue-se o modelo estabelecido pela Bíblia de Jerusalém.

1

Introdução

1.1.

Tema

O culto é um tema recorrente e importante na BH, pois faz parte das instituições do Antigo Israel. Templo, culto, sacerdócio, são instituições que fazem parte da identidade do povo da Aliança. Esta importância se dá porque o culto promove a comunhão pela união entre o povo e YHWH. Tal importância se encontra nos textos da tradição sacerdotal, no livro de Deuteronômio e na literatura que foi influenciada por essas correntes teológicas, bem como no profetismo.¹

O culto ocupa em lugar especial no Saltério, pois pode-se considerá-lo como o livro por excelência da oração israelita. Muitos salmos foram escritos e readaptados para esse uso cútico, o que não excluiu o seu uso na leitura e meditação, nesse uso, o orante respondia pelo lamento, pela oração ou pelo louvor.²

O Sl 50,1-23 é oportuno para essa pesquisa, porque o salmista, com um estilo peculiar, também chama atenção para o que é essencial no culto (Is 1,10-17; Am 8,4-6), demonstrando sua incompatibilidade com o mero ritualismo ou, pior ainda, com a desobediência à Palavra de YHWH.³ Nota-se que tanto o culto externo quanto as outras instituições quando não cumpriam o seu propósito também eram alvo da crítica dos profetas (Mq 6,1-8; Jr 7,1-15; Ml 1,6-8).

A presente pesquisa tem como objetivo principal estudar o modo como se relaciona o culto no Sl 50,1-23, de modo particular nos vv.14.23. Para tal, uma análise teológico-exegética da expressão תִּזְבֹּחַ, que aparece inicialmente em Levítico (Lv 5,5; 7,11-12; 16,21 e 22,29). Trata-se de uma imolação festiva. Rainer afirma que era um sacrifício familiar, um culto de comunhão, e que foi relegado ao segundo plano por causa do rito de expiação da culpa (שִׁטָּה) que devolvia a pureza cútica.⁴

¹ Sobre a influência sacerdotal e deuteronômista, dos variados modelos e atuações sacerdotais. SIQUEIRA, F. S., Ml 2,1-9 e 2,17 – 3,5, p. 34-74; VAUX, R., Instituições de Israel, p. 393.

² VOS, C. J. A., The Psalms as Hymns in a Liturgical Context, p. 1-2.

³ Para a abreviação dos livros bíblicos, segue-se o modelo estabelecido pela Bíblia de Jerusalém.

⁴ RAINER, A., Historia de la Religión de Israel en Tiempos del Antiguo Testamento, p. 609-610.

Pretende-se responder a três perguntas ao longo da pesquisa: 1) A crítica do salmista é contra o culto em si ou contra a postura inadequada daqueles que pretendem prestá-lo? 2) Qual é o sentido de תודה no Sl 50,14.23? 3) Os sacrifícios foram substituídos pela תודה? Essas questões por si já mostram a importância e relevância desta pesquisa para promover um aprofundamento sobre o estudo do culto no Saltério na perspectiva de que é requerido por YHWH neste texto.

1.2. O texto

Percebe-se que o Sl 50 é permeado pela linguagem cúltica e traz expressões que o aproximam também do profetismo. O salmista começa por apresentar a teofania de YHWH (vv.1-6). Em seguida, abrem-se duas seções semelhantes em sua estrutura: a primeira com uma exortação moral e correção no sentido real dos sacrifícios (vv.7-14); a outra com uma acusação da quebra dos preceitos por meio de uma conduta ímpia (vv.16-22). As duas personagens recebem exortações similares quanto ao sacrifício, entretanto o primeiro deve manter o que faz e acrescentar o “sacrifício de louvor” (תודה וזבח). Por outro lado, o segundo recebe uma admoestação mais dura e ameaças de morte caso este não se arrependa e mude sua conduta. Por fim, nesse paralelo, as partes terminam com uma promessa salvífica condicionada para os dois (vv.15ab.23d).

Pela perspectiva eclesial ou pastoral, o aprofundamento exegético-teológico dessa temática colabora para uma visão real do culto; sobretudo na sua forma correta de adoração, que é a forma mais pura de se aproximar de YHWH, dando-lhe a devida glória (vv.15c.23b). O resultado desse estudo pode ajudar os cristãos em uma reflexão, a fim de que vivam o real sentido do culto.

1.3. O Saltério como um livro: Do geral para o particular

Para comentar sobre o contexto do Sl 50, segue-se o percurso do geral ao particular, ou seja, nesse primeiro momento, comenta-se, de forma resumida a macroestrutura do Saltério. Além disso, apresenta-se o Saltério como texto canônico e recebido. Quanto a sua estrutura basilar dos 150 salmos, e em seguida,

das coleções que formam os Livros dentro do Saltério, e depois o contexto antecedente e subsequente do objeto material (Sl 49;51). Por fim uma breve comparação temática e vocabular entre os Salmos 49-51.

No que se refere ao Saltério, a divisão dele no TM é de cinco Livros (Sl 1–41; 42–72; 73–89; 90–106; 107–150),⁵ atestam-se fórmulas doxológicas em cada coleção (41,14; 72,18-19; 89,53; 106,48; 150,1-6). Gonzaga, Belem e outros dizem que é o “Pentateuco Salmódico”, por ter uma estrutura em cinco blocos.⁶ Existem numerações diferentes em relação ao TM e a LXX, o Sl 9-10 do TM, é o Sl 9 da LXX, o que ocorre até o Sl 113 no TM, que corresponderia ao Sl 112 na LXX, os Sl 114-115 no TM correspondem ao Sl 113 na LXX.

Por sua vez, a diferença aparece novamente no Sl 116 do TM, que é dividido em dois, ou seja, na LXX são Sl 114 e 115. Nota-se que o Sl 147 no TM é a união do Sl 146–147 da LXX, que na versão grega são dois salmos separados, as numerações somente se igualam nos Sl 148-150, em que as numerações correspondem exatamente nas duas versões.⁷ Segundo Lamadrid González no pós-exílio todo esse culto é reorganizado mais acuradamente com a vinda dos egressos à Província de Judá, e que talvez tenha sido nesse período que o Saltério tomou a sua forma final pelo menos antes do século III a.C.; Kraus afirma que os 150 salmos canônicos foram traduzidos para o grego ainda no século II, porque o Saltério deveria estar praticamente fechado quando foi traduzido pelos sábios da LXX.⁸

Percebe-se que houve a manutenção dos salmos individuais, que foram agregados às coleções. Essas coleções em conjunto formam o Saltério. Craige e Tate supõem uma possível organização: 1) o salmo era escrito; 2) O salmo era agrupado a outros salmos, forma-se uma coleção; 3) A coleção era ligada a outra coleção formando o Saltério.⁹ O resultado é o Livro dos Salmos, ou o “Livro dos Louvores”.¹⁰ Deduz-se que esse agrupamento segue uma perspectiva redacional, inclusive, Harman comenta que esse agrupamento não ocorreu de forma

⁵ ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C. Salmos I, p. 74-75; ROSS, A. P., A Commentary on the Psalms, p. 50-51.

⁶ GONZAGA, W.; BELEM, D. F. O Pentateuco e os “Pentateucos” na Bíblia, p. 256; SEYBOLD, K., Die Psalmen, p. 3; RAVASI, G., Il Libro dei Salmi, p. 16.

⁷ GONZAGA, W., O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Semítica, p. 158.

⁸ LAMADRID GONZÁLEZ, A., As tradições históricas de Israel, p. 227-252; KRAUS, H.-J., Los Salmos I, p. 26.

⁹ CRAIGE, P. C.; TATE, M. E., Psalms 1–50, p. 28.

¹⁰ PETERS, B., Die Psalmen, p. 12.

cronológica, porquanto o Sl 138 é atribuído a Davi e está após o Sl 137 que é considerado exílico.¹¹

De fato, a tentativa cronológica nos salmos só é possível pela tradição bíblica. Favre e Janowski dizem que a introdução geral do Saltério (Sl 1–2)¹² é seguida de duas coleções davídicas dos Sl 3–41 e do 51–72, acompanhada de duas coleções que ele considerou levíticas, por causa dos salmos asafitas e coraítas, que correspondem aos Sl 42–50; 73–89. Do mesmo modo, dos filhos de Corá com Sl 42–49; 84–85; 87–88, e a coleção de Asaf 50; 73–83.

Os salmos que estão entre a parte Sl 89–90 são pela tradição bíblica dos descendentes de Levi, um de Etã e outro de Moisés, o Sl 91 é considerado por Ravasi, Hossfeld e Zenger como um salmo de proteção para os peregrinos que vinham adorar em Jerusalém.¹³ Já o Sl 92 tem como tradição o seu uso para o dia de sábado; mas não se pode excluir os elementos didáticos ou sapienciais dele;¹⁴ por sua vez os Sl 93–99 são correlacionados com a entronização de YHWH.

O Sl 100 é o único salmo que na epígrafe se descreve que ele é para תְּהִלָּה, o que também traz interesse, primeiro pela única vez, e seu conteúdo hínico colabore para a pesquisa. Por sua vez, o Sl 101 é o único de Davi nessa coleção (Livro IV), que pede para que os ímpios sejam banidos da terra (vv.3-8), não andam na integridade (v.2). Entre os Sl 102–106, há salmos históricos (Sl 105–106). Na última coleção que forma o Livro V, que irá do Sl 107-150, tem-se o Hallel Egípcio (Sl 113–118), o elogio à Lei de Deus no Sl 119, que é um acróstico.

Inclusive existem outros 7 que são acrósticos e alfabéticos (Sl 9–10; 25; 34; 37; 11–12; 119 e 145).¹⁵ Também há os salmos de peregrinação ou de subida (Sl 120–134) e, para fechar essa coleção, os salmos aleluiáticos (Sl 145–150).¹⁶ Eles são chamados assim porque a expressão “aleluia” está no início e no final de cada texto, sendo esses salmos os últimos do Saltério.

¹¹ HARMAN, A. M., Salmos, p. 25.

¹² O Sl 1 serve de introdução ao Saltério, pelo menos a maioria desses salmos são atribuídos a Davi, inclusive o Sl 2, 1-2 por Pedro em At 4,25-26. Mas no esquema seguimos os salmos que têm a epígrafe com o nome de Davi. Janowski diz que o Sl 1-2 são um próêmio do Saltério. FAVRE, J., *Le Roi, la Torah et l'idéal deutéronomique dans le livre des Psaumes*, p. 10; JANOWSKI, B., “Bis an den Himmel reicht deine Güte”, p. 209.

¹³ HOSSFELD, F.-L.; ZENGER, E., *Psalms 2*, p. 428; RAVASI, G., *Il Libro dei Salmi*, p. 903-905; WEISER, A., *I Salmi*, p. 675.

¹⁴ RAVASI, G., *Il libro dei Salmi*, p. 921; KRAUS, H.-J., *Los Salmos II*, p. 317-319.

¹⁵ MEYNET, R., *Les Huit Psaumes Acrostiches Alphabétiques*, p. 7-13

¹⁶ A expressão “aleluia” também aparece nos Sl 115,18; 116,19; 117,2 na BHS.

1.3.1.

O Sl 50 no contexto dos Livros II e III do Saltério

Pela lógica da autoria da coleção o Sl 50 deveria estar na coleção de Asaf, que está no Livro III (Sl 73–89). Dentro do Livro III os salmos Sl 73–83 são atribuídos a ele, e os salmos restantes, por outro lado, Sl 84–85 e 87–88 são dos filhos de Corá, já Sl 86 é atribuído a Davi, por sua vez, o Sl 89 é de Etã. Tal mudança do Sl 50 para uma posição anterior ao Sl 51 será comentada adiante. Desse modo, o Sl 50 ocupa o lugar contextual no Livro II do Saltério (Sl 42–72).

Longman III traz uma perspectiva messiânica conforme a configuração final do Saltério com “costuras”¹⁷ do Sl 2, 72 e 89. E desde que houve a falência da monarquia, esta experiência da comunidade judaica no exílio, que, a partir disso, enfoca a salvação de YHWH, se YHWH é o Salvador e não um rei humano; logo, uma esperança messiânica de um rei foi substituída pelo reino do próprio YHWH com a expressão “YHWH reina” (מֶלֶךְ יְהוָה).¹⁸ Essa expressão aparece nos Sl 93,1; 96,10; 97,1 e 99,1, que são considerados os salmos de realeza ou Salmos de YHWH rei.¹⁹ Percebe-se que os blocos que os salmos davídicos entre os Sl 1–41, 51–70, 138–145 possuem salmos de outra autoria que estão isolados,²⁰ dentre eles, o Sl 50 que é de Asaf, o Sl 72 de Salomão, e o Sl 90, que é atribuído a Moisés. É claro que tanto os salmos quanto a ordem que existente na atualidade é fruto de um processo redacional e de uma teologia por detrás dessa organização.

O nome Asaf aparece na epígrafe de 12 salmos, que formam a coleção de Asaf (Sl 50, 73–83), só que o Sl 50 é o único que está fora da sua coleção, logo, segue a pergunta: por que o Sl 50 não está na coleção do seu autor? É possível que isso se deva à conexão criada pela tradição bíblica entre Davi, Asaf e os levitas (1Cr 25,2; 2Cr 29,30). Dessa forma, no Livro II (42–72) há 21 salmos que são atribuídos a Davi (51–72); porém, só 6 dos filhos de Corá (42–49), que são seguidos pelo

¹⁷ LONGMAN III, T., *The Messiah: Explorations in the Law and Writings*, p. 20-24

¹⁸ WILSON, G. H., *Psalms*, p. 106-109.

¹⁹ O Sl 47,8 traz a expressão: “Porque o rei de toda a terra é Deus”. No Sl 146,10: “Iahweh reina para sempre”. FLYNN, S. W., *YHWH is king*, p. 35-40. Kraus afirma que é uma fórmula de entronização de YHWH. KRAUS, H.-J. *Teología de los Salmos*, p. 116.

²⁰ HOUSTON, W., *David, Asaph and the Mighty Works of God*, p. 94.

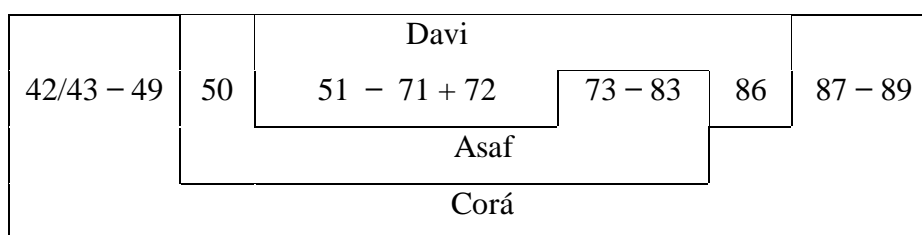
único de Asaf nessa parte (Sl 50).²¹ Zenger formulou uma tabela²² em que se percebe uma estrutura quiástica que envolve o Sl 50, que foi adaptada:²³

Livro II (42-72)			Livro III (73-89)	
Salmos de Corá	Salmo de Asaf	Salmos de Davi	Salmos de Asaf	Salmos de Corá
Sl 42-49	Sl 50	Sl 51-72	Sl 73-83	Sl 84-89
A	B	C	B'	A'

Tabela 1 – Organização dos Livros II e III. Fonte: Erich Zenger

Nota-se que no esquema acima os salmos davídicos são enfatizados por meio de uma estrutura concêntrica, nela os salmos que são atribuídos aos descendentes de levitas servem de moldura. É possível que esse concentristo seja resultado de uma perspectiva teológica do redator quando movimentou o Sl 50 da sua coleção (Sl 73–83) que estaria no Livro III para o Livro II (Sl 42–72). Porém, é impossível datar quando isso aconteceu. Pode ter ocorrido em algum momento antes do fechamento canônico do Saltério. De fato, tal mudança não foi aleatória, mas proposital no desfecho redacional.

Além disso, Wilson afirma sobre essa moldura dos salmos de Corá e Asaf ao redor dos salmos davídicos, isto é, nos Livros II e III do Saltério, eles podem ser compreendidos desse modo: Corá (Sl 42/43–49), Asaf (50), Davi (51–71+72), novamente Asaf (73–83), outra vez Corá (84–85), interpolado por um salmo de Davi (86) que, na moldura, fecha com Corá (87–89). Tal organização pode ser visto no esquema a seguir proposto por Wilson:²⁴



Esquema 1 – Moldura do Saltério. Fonte: Gerald Wilson

²¹ SPERO, S., Was Psalm 50 Misplaced?, p. 26-27.

²² As tabelas são autorais, quando não forem, haverá a informação da origem, bem como a adaptação do conteúdo, seguida pelo nome do autor com a página em que os dados forem retirados.

²³ ZENGER, E., Introdução ao Antigo Testamento, p. 312.

²⁴ Aproveitou-se o esquema de Gerald Wilson sobre os salmos de Corá e de Asaf que envolvem os salmos de Davi do Livro II e III. WILSON, G. H., Shaping the Psalter, p. 77.

Essa “costura” nas coleções de salmos que foram ordenados: “Corá//Asaf//Davi//Asaf//Corá” com os Livros II e III. A partir disso, o estudo se orienta no contexto próximo anterior e posterior do Sl 50 a fim de que se perceba as possíveis correlações, semelhanças e diferenças entres eles.

1.3.2.

O salmo antecedente (Sl 49)

Quanto à estrutura, gênero e temas, existem semelhanças e notáveis diferenças entre o Sl 49-50. Pode-se considerar que o Sl 49 é um salmo de sabedoria com elementos didáticos, como dito anteriormente é atribuído aos filhos de Corá. Tem o tema da sabedoria, com ênfase na morte dos seres humanos, porém enfatiza a morte do ímpio. Observou que as conexões do Sl 49 com o Sl 50 estão na atribuição aos levitas segundo a tradição bíblica. Hossfeld e Zenger dizem o Sl 50,17, está sob influência da literatura de sabedoria, pelo menos na terceira seção (vv.16-23), o uso de um termo não pode definir um gênero literário, no caso de “disciplina” (מִוּצָרָה). O termo também aparece no Sl 50,17a. Tal influência não parece verossímil no Sl 50, um termo pode ser usado em novos contextos.

Nota-se que o Sl 49 traz termos como “sabedoria” (v.4), e pelo louvor o “enigma” seria resolvido (v.5), que os “sábios” (v.11a) morrem tanto quanto os “imbecis” (v.11b). Talvez esses ricos que aparecem no salmo sejam inimigos ou opressores do orante.²⁵ Por esse motivo as inquietações da vida, mas o salmista mostra confiança em YHWH. A temática da prosperidade dos ímpios se percebe no Sl 49, então, a fidelidade do salmista era o sinal de que esperava a redenção divina no final da vida, ou seja, ter um fim diferente dos ímpios (Sl 37;73).

Como Ross, outros comentadores também afirmaram que os Sl 49 e 50 possuem influência sapiencial para ensinar, o Sl 49 pode ter sido influenciado, mas um único termo não determina todo o contexto.²⁶ É claro que a disciplina mantém a vida do orante, e rejeitá-la equivale a rejeitar a instrução de YHWH, pois a disciplina é o meio divino para uma conduta. Portanto, é um salmo que traz a reflexão sobre a vida e a morte.

²⁵ KRAUS, H.-J., Los Salmos I, p. 683-691.

²⁶ HOSSFELD, F.-L.; ZENGER, E., Psalmen I, p. 315; ROSS, A. P., A Commentary on the Psalms, p. 168; RAVASI, G., Il Libro dei Salmi, p. 909.

Os vv.13.21 funcionam como um refrão pelo paralelismo na repetição das ideias. Embora os versículos sejam quase idênticos, há uma ligeira diferença, no v.13 o termo usado é “animal” enquanto no v.21 “gado”. Esses termos são sinônimos dentro do campo semântico da natureza, podendo, respectivamente, se referir a um animal selvagem e domesticado. Essa variação também ocorre em Sl 50,9-13, com diferentes tipos de animais.

Em suma, Ravasi diz que é a falsa confiança dos ricos nas suas riquezas e benesses, pois os engano. Apesar dos ímpios serem felizes por um tempo, ao final, recebem a retribuição dos seus atos.²⁷ Inclusive, entre os Sl 49–50 é possível fazer uma conexão na ideia daqueles que se esquecem de Deus (Sl 49,13.21;50,22).²⁸ De igual forma, o Sl 50,2 menciona a cidade de Sião, que também aparece no Sl 48,3. Essa ocorrência, para Süssenhach e outros faz um elo com os salmos antecedentes (Sl 42–49).²⁹

Além disso, corrige a perspectiva dos Sl 42–48, e ainda acrescenta que se ligam ao Sl 73, isso faria com que as coleções se unam aos salmos de Corá.³⁰ Alguns exegetas, a exemplo de Hossfeld e Zenger compreenderam que o Sl 49 tem a ideia incipiente de comunhão com Deus no pós-morte, além de se conectar com a temática da sabedoria do Sl 73, que é outro salmo de Asaf que ensina sobre a retribuição, parece que o salmista está atônito por causa da riqueza dos ímpios.³¹

Alonso Schökel observa que o tema do Xeol é repetitivo em muitos salmos (Sl 16,10; 30,4; 86,13; 89,49).³² É interessante essa opinião, porque o salmista parece dizer que todos são julgados e a glória que têm desaparece juntamente com eles na sua morte. Por sua vez, Steiner diz que o Sl 49 trata da esperança dos justos que não permanecerão no Xeol, porque YHWH salvará os que nele confiam.³³

Entretanto, não parece verossímil essa afirmativa, pois ainda é muito cedo para considerar sobre a ressurreição. Mas na primeira parte da afirmação, de que os justos esperam em YHWH para serem salvos. Ross afirma que os leitores desse

²⁷ RAVASI, G., *Il Libro dei Salmi*, p. 871-892.

²⁸ GIMÉNEZ-RICO, E. S. “Sal 49-52, horizonte de comprensión del Miserere”, p. 403.

²⁹ SÜSSENBACH, C., *Der elohistische Psalter*, p. 372; HOSSFELD, F.-L., ZENGER, E., *Psalms 2*, p. 48.

³⁰ SÜSSENBACH, C., *Der elohistische Psalter*, p. 382.

³¹ HOSSFELD, F.-L.; ZENGER, E., *Psalms 2*, p. 299; SÜSSENBACH, C., *Der elohistische Psalter*, p. 371.

³² ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., *Salmos I*, p. 677.

³³ STEINER, T. M., *Des Nachts singe ich seine Lieder (Ps 42,9)*, p. 233-234.

salmo deveriam atentar na seriedade da mensagem, que as riquezas não poderiam livrá-los da morte ou que busque uma redenção.³⁴ Porém, pode-se dizer que é a esperança de ser salvo da morte, ou seja, tendo mais tempo de vida, enquanto os ignorantes morrem cedo.

Ressalta-se a expressão “do poder do Xeol” (מִיַּד-שְׁאֵוִל), contudo, não se pode falar de ressurreição agora, tal qual Sl 16,10; 73,23, sendo uma interpretação posterior, também cristã. A ideia de resgate ou remissão (Sl 49,8.16) também no Sl 13,4, neles os salmistas declaram uma profissão de fé que pode esperar um futuro melhor que os ímpios.³⁵ Na perspectiva do vocabulário existem muitas semelhanças entre o Sl 49 e o Sl 50. Pelo critério do vocabulário, excluindo-se as conjunções e as preposições, tem-se quatorze palavras entre substantivos e raízes verbais, sendo seis substantivos e oito raízes verbais que podem ser vistas a seguir:

Sl 49	Sl 50	Termos	Classe
v.1a	v.1a	מְזִמּוֹר	Subst.
v.1b	v.7a	שָׁמַע	R.V.
v.15a	vv.1b.3a.7d.14a.23d	אֱלֹהִים	Subst.
v.3a	vv.16c.19a	פָּה	Subst.
v.3a	v.1b	דָּבַר	R.V.
v.7a	v.20b	אָה	Subst.
vv.9b.10a	v.20d	רָאָה	R.V.
v.9b	v.20c	נָתַן	R.V.
v.11b	vv.1c.4a	קָרָא	R.V.
vv.12a.20b	v.10b	בְּהִמּוֹת	Subst.
v.13a	v.23c	דָּרַךְ	R.V.
v.15b	v.6b	סָלָה	Subst.
v.16b	vv.15c.23b	כָּבַד	R.V.
v.17a	v.9a	לָקַח	R.V.

Tabela 2 - vocabulário comparativo do Sl 49-50, fonte: O autor.

³⁴ ROSS, A. P., A Commentary on the Psalms, p. 154; RAVASI, G., Il Libro dei Salmi, p. 888.

³⁵ GONZAGA, W.; GONÇALVES, E. F., O Salmo 13, p. 30.

1.3.3.

O salmo subsequente (Sl 51)

O Sl 51 é um salmo atribuído a Davi e, pela tradição, foi escrito depois que seu pecado foi descoberto e exposto, considerado um salmo penitencial.³⁶ O salmista está diante do seu pecado e ao mesmo tempo diante do seu Deus. Nele, o salmista confessa (vv.3-6), ora em favor do perdão (vv.7-12), depois agradece (13-17). Muitos comentadores consideram os versículos finais um acréscimo (vv.19-20),³⁷ bem como a divisão desses versículos pode variar de autor para autor.³⁸

Süssenbach concorda com Hossfeld e Zenger em relação aos Sl 50–51. E tal relação está em uma perspectiva individualizada do Sl 50, que reflete um “eu-coletivo” da culpa no Sl 51, pois Davi a confessa, sendo o exemplo para todos, já que deveriam pedir perdão a YHWH. Mas Alonso Schökel afirma que os salmos que eram autônomos, devido à temática, foram unidos.³⁹

Concorda-se com essa perspectiva porque a mudança do Sl 50 como um texto que antecede o Sl 51 é por causa de algumas semelhanças temáticas que parecem responder: 1) No Sl 50–51 existe um litígio entre YHWH e os piedosos-ímpios, Davi é um piedoso que se comporta como ímpio pelo pecado que cometeu. Em ambos os salmos há a compreensão do que YHWH quer do adorador: tal qual um verdadeiro somatório pela adoração, arrependimento, louvor e confissão sincera;⁴⁰ 2) O redator percebeu essas conexões teológicas e lexicais entre os dois textos, por essa razão a redação do Saltério movimentou o Sl 50 da coleção de Asaf para o final da coleção dos filhos de Corá, que faria uma transição teológica do uso do texto em relação ao Sl 51 em função do salmo davídico, que é uma resposta às

³⁶ O Sl 51 era um dos sete salmos penitenciais (Sl 6; 32; 38; 102; 130 e 143). ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos I, p. 701-702; SEYBOLD, K., Die Psalmen, p. 211; HARMAN, A. M. Salmos, p. 215.

³⁶ SEYBOLD, K., Die Psalmen, p. 3; RAVASI, G., Il Libro dei Salmi, p. 16.

³⁷ ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos I, p. 705; SEYBOLD, K., Die Psalmen, p. 214; KRAUS, H.-J. Los Salmos I, p. 723.

³⁸ Ravasi segue outra divisão do Sl 51. Os vv.3-4 no pedido de purificação; vv.5-8 com a confissão do pecado; vv.9-11, uma invocação pela purificação; vv.12-14, um novo coração; vv.15-19, coração sacrifício e gratidão. RAVASI, G. Il Libro dei Salmi, p. 37-55. Alonso Schökel divide em duas grandes partes (vv.3-11 e 12-19). ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos I, p. 701.

³⁹ ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos I, p. 684.

⁴⁰ GONZAGA, W.; ORNELLA, E. M., Salmo 51, p. 161-162.

requisições feitas por YHWH ⁴¹ no Sl 50; 3) Pode ter ocorrido pelas reflexões do cativo ou pós-cativo concernente à conduta equivocada dos judeus em relação ao culto, os sacrifícios e até acerca do caráter de YHWH;⁴² e, 4) O Sl 50 é a primeira parte de uma requisitória entre Deus e o povo. A segunda parte é o Sl 51 com a resposta do orante.

Além disso, outros pontos relevantes podem ser observados como a beleza de Sião (Sl 50,2), e a súplica de restauração da cidade de Sião (Sl 51,20-21). Sem entrar no mérito dos versículos finais do Sl 51, que são considerados uma glosa e não faziam parte do texto inicial.⁴³ Ressalta-se as semelhanças vocabulares: são vinte e seis no total, tem-se dezesseis substantivos, oito raízes verbais, um pronome pessoal com ligeira diferença de ser um arcaico e outro não, e uma expressão que pode ser vista a seguir:

Sl 50	Sl 51	Termos	Classe
v.1a	v.1a	מְזֹמֵר	Subst.
vv.1b.3a.7d.14a.23d	vv.2b.10a.17a	אֱלֹהִים	Subst.
v.2a	v.20a	צִיּוֹן	Subst.
v.5a	v.3a	חֶסֶד	Subst.
v.6a	v.17b	נֶגֶד	R.V.
v.6a	v.6b	צִדֵּק	Subst.
v.6c	v.6d	שֹׁפֵט	R.V.
v.7a	v.10a	שָׁמַע	R.V.
vv.7b.20b	v.6c	דָּבַר	R.V.
v.7d	v.3a	אֲנִי / אֲנִיכִי	Pron.
vv.8a.14a.23a	vv.19a.21a	זָבַח	Subst.
v.8b	v.16b	עֹלָה	Subst.
v.8b	v.5c	תְּמִיד גְּדִי	Expr.

⁴¹ ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos I, p. 688; PEREGO, G., I Salmi Pregarli, Cantarli Comprenderli, p. 117; MEYNET, R., Studi di Retorica Biblica, p. 28-30.

⁴² Christine Brown Jones parece seguir as hipóteses de J. Clinton McCann quanto ao arranjo do Saltério, dando as explicações de uma crise na vida nacional dos judeus, devido ao exílio, o que seria uma resignificação da religião do AT. JONES, C. B., The Message of the Asaphite Collection and its Role in the Psalter, p. 71-86; McCANN, J. C., Books I-III and the editorial purpose of the Psalter, p. 93-107.

⁴³ Para Monti é um acréscimo litúrgico e, para Kraus, uma adição tardia. MONTI, L., I Salmi, p. 572; KRAUS, H.-J., Los Salmos I, p. 772.

v.9a	v.11b	לִקַּח	R.V.
v.9a	v.21b	פָּר	Subst.
v.11a	v.3a	יָדַע	R.V.
v.13b	v.16a	דָּם	Subst.
vv.16c.19a	v.16b	פָּה	Subst.
v.17b	v.13a	שָׁלַךְ	R.V.
v.19a	v.6a	רָע	Subst.
v.19b	v.16c	לְשׁוֹן	Subst.
v.20b	v.5b	אָם	Subst.
v.21a	v.6a	עָשָׂה	R.V.
v.21f	v.6a	עֵין	Subst.
v.23c	v.15a	דָּרָךְ	Subst.
v.23d	v.14b	יָשַׁע	Subst.

Tabela 3 - vocabulário comparativo do Sl 50-51, fonte: O autor

O Sl 50 abre com uma teofania, da qual Deus convoca a terra de leste a oeste e se mostra pronto para julgar (vv.1-6). No Sl 51 não há teofania, mas existe uma correlação entre a redenção e a revelação, porque o salmista entende que seus pecados são julgados por Deus (vv.5-6.16). No Sl 50, o salmista dá voz a YHWH que fala ao povo, no Sl 51, o orante penitente é quem fala (Sl 51,1). Pela tradição foi repreendido (2Sm 11,1-27).⁴⁴ Neste caso, a repreensão divina do Sl 50,1-23 poderia ecoar no Sl 51,1-21 como uma resposta positiva.

Ademais o processo se desdobra em duas etapas. A primeira etapa enfoca a futilidade dos sacrifícios pelo ritualismo (Sl 50,7-13; 51,18-19), em seguida o aspecto moral que é requerido (Sl 50,16-21; 51,5-6). É importante apreender como a estrutura sálmica demonstra a imagem de YHWH no conteúdo da poesia, e ele é apresentado como um juiz em primeira instância, e que também subjaz ao salmo uma linguagem alusiva ao Decálogo, na acusação da quebra dos mandamentos por parte do ímpio. Deste modo a moralidade violada em uma vida imoral e que despreza a Lei de Deus, mas o salmista sabe que a responsabilidade é dele (Sl 51,7), enquanto o ímpio parece ignorar sua responsabilidade (Sl 50,16-21).

⁴⁴ GONZAGA, W.; ORNELLA, E. M., Salmo 51, p. 171.

Mas em ambos salmos, o poder de Deus para livrar e perdoar podem ser enfatizados (Sl 50,15.23; Sl 51,12). O que serve de testemunho aos próprios pecadores e ao mundo, nos quais ambos os salmos uma ideia comunitária está presente, no Sl 50,4 pelo povo reunido, e no Sl 51,20-21 pela restauração da comunidade.⁴⁵ Assim, o cerne do conteúdo é a confissão dos pecados, pois os pecados inconfessos afastam o fiel de Deus.⁴⁶ Deste modo, são encontradas possibilidades para elucidar essa transposição ou rearranjo no Saltério.

1.4. Método e roteiro

A pesquisa baseou-se no método da revisão bibliográfica. Para a análise dos textos, todavia, adotou-se tanto o Método Histórico-Crítico quanto a Análise Retórica Bíblica Semítica. Este último método, sobretudo, no que tange à estruturação do Salmo. Então, este trabalho se divide em três momentos distintos. Sem considerar aqui a introdução e a conclusão, segue-se o primeiro capítulo. Nele, a tradução do Sl 50,1-23 e a crítica textual, depois as notas à tradução, que mostram certas dificuldades textuais. Segue-se a crítica da constituição do texto, em que se propõe delimitar o início e fim do salmo, na sequência a estrutura resultando dos métodos empregados (MHC e ARBS), e por fim o gênero textual e datação.

No segundo capítulo, aborda-se o comentário exegético-teológico a partir da estrutura obtida no capítulo anterior, em que o Sl 50 foi dividido em três seções, a saber: a primeira seção (vv.1-6) com uma introdução hínica com imagens teofânicas usadas pelo salmista, em seguida à segunda seção (vv.7-13.14-15). Esta seção trata da crítica de YHWH que é feita ao piedoso, com exortação e instrução do que YHWH requer dele. Na sequência a terceira seção que trata da crítica feita por YHWH ao ímpio, além da ameaça e da sua possibilidade de salvação (vv.16-22.23). Nessa parte da pesquisa, a única exceção nesse capítulo são os vv.14-15.23, que serão comentados à parte no último capítulo. O comentário dialoga com outros exegetas e estudiosos, em busca da opinião deles naquilo que observaram ou não no que se refere ao texto.

⁴⁵ GONZAGA, W.; ORNELLA, E. M., Salmo 51, p. 173.

⁴⁶ RAVASI, G., *Il Libro dei Salmi*, p. 33; ROSS, A. P., *A Commentary on the Psalms*, p. 199.

O terceiro capítulo pode ser dividido em três partes com subpartes. Primeiro o sentido da expressão תודה וְבַח no Sl 50,4.23, para tal, o *Status Quaestionis* da pesquisa, que é seguido pelo sentido do termo תודה no AT, na segunda parte, o termo תודה no Saltério, e depois do sentido da expressão תודה וְבַח sendo estudado separadamente em cada ocorrência (vv.14.23). Nesse tópico há o comentário teológico-exegético dos versículos. Assim para finalizar esse terceiro capítulo, faz-se um comentário sobre uma visão de conjunto da expressão תודה וְבַח no Sl 50.

2

Tradução e notas à crítica textual do Sl 50,1-23⁴⁷

2.1.

Texto, tradução e segmentação⁴⁸

Salmo de Asaf. ⁴⁹	v.1a	לְאַסָּף מִזְמוֹר
Deus dos deuses, YHWH proclama,	v.1b	דָּבַר יְהוָה לְהִיםָּא אֵל
Convoca ⁵⁰ a terra,	v.1c	וַיִּקְרָא-אֶרֶץ
do nascer do sol até o seu ocaso. ⁵¹	v.1d	עַד-מִבֹּאֵי: מִמִּזְרַח-שֶׁמֶשׁ
De Sião, perfeição da beleza, Deus resplandece. ⁵²	v.2	אֱלֹהִים מְכַלֵּל-יָפִי מִצִּיּוֹן הוֹפִיעַ
Que venha nosso Deus, ⁵³	v.3a	יָבֹא אֱלֹהֵינוּ
e não se cale!	v.3b	וְאֵל-יִחְרַשׁ
Um fogo diante dele consome,	v.3c	אֵשׁ-לִפְנֵי תֹאכֵל
e ao redor dele, relampeja muito.	v.3d	וְסָבִיבוֹ נִשְׁעָרָה מְאֹד:
Convoca os céus do alto,	v.4a	יִקְרָא אֱלֹהֵשָׁמַיִם מֵעַל
e a terra para julgar o seu povo.	v.4b	עַמּוֹ: לְדִין וְאֶל-הָאָרֶץ
Congregai-me ⁵⁴ os meus piedosos,	v.5a	אִסְפוּ-לִי חֲסִידַי

⁴⁷ Segue-se a numeração da BH nos salmos.

⁴⁸ A tradução e a crítica textual foram feitas com base na Bíblia Hebraica Stuttgartensia. Por isso, a sigla do aparato crítico: BHS^{app} não aparecerá, a fim de que se evite repetições desnecessárias. ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.), Bíblia Hebraica Stuttgartensia, p. 1132-1133. Tabela e tradução do autor. Na segmentação do salmo, seguiu-se parcialmente o critério sugerido por Alviero Niccacci. Contudo, considerou-se também, em alguns casos, a pontuação massorética. NICCACCI, A., *Sintaxis del Hebreo Bíblico*, p. 178-180.

⁴⁹ Quanto aos nomes próprios, e os textos bíblicos no corpo do texto, segue-se a Bíblia de Jerusalém. Com exceção do Sl 50 que é o objeto de estudo, esse será traduzido do TM^L.

⁵⁰ No que se refere ao uso do *Yiqtol* na poesia hebraica, observa-se que não há debate nessa questão, o *Yiqtol* é considerado uma forma “omnitemporal” quando usado na poesia bíblica, podendo ser traduzido como “passado, presente e futuro” como no Sl 18; 29 e 78. Há muitos pares de *Qatal/Yiqtol* ao longo do salmo (vv.3d-4a/vv.4c-5a/vv.5b-6a) que podem ser compreendidos como ações consecutivas no mesmo tempo presente, a exceção está no contexto da poesia, em que se percebe uma ação futura em decorrência de uma presente (vv.14.15.23). NICCACCI, A., *Sintaxis del Hebreo Bíblico*, p. 174-175; GONZAGA W.; SIQUEIRA, F. S., *O anseio por Deus e a confiança no seu auxílio*, p. 145.

⁵¹ Nos vv.1.8.9. 10 para a segmentação, levou-se em conta a acentuação massorética.

⁵² Verbo הִפִּיעַ *(hiphil qatal 3 m. s. de יָפָה)*, pode ser brilhar ou resplandecer, lembrando que o *hiphil* é causativo, quem faz brilhar é o próprio YHWH, por isso, a nossa tradução: “perfeição da beleza de Deus resplandece”.

⁵³ A raiz verbal יָבֹא nesse versículo está no aspecto *yiqtol*, e na poesia pode ser um jussivo. NICCACCI, A., *Sintaxis del Hebreo Bíblico*, p. 55.

⁵⁴ O uso do pronome “me” após o verbo no imperativo é porque no hebraico tem uma preposição (לְ) + sufixo pronominal (י), literalmente seria: “congregai para mim”, mas a língua de chegada não tem essa estrutura, sendo melhor “congregai-me” para manter o mais próximo do texto de saída.

aqueles com quem estabeleci minha Aliança de sacrifício. ⁵⁵	v.5b	כָּרַתִּי בְרִיתִי עֲלֵי־זִבְחִ:
Manifestam os céus a sua justiça,	v.6a	צִדְקוֹ שָׁמַיִם וַיְגִידוּ
pois, Deus, ele é juiz. ⁵⁶	v.6b	הוּא שֹׁפֵט כִּי־אַלֹּהִים סֵלָה:
Ouve, meu povo! ⁵⁷	v.7a	שְׁמָעָה עַמִּי
E declaro a Israel,	v.7b	וְאֶדְבָּרָה יִשְׂרָאֵל
e testemunho contra ti:	v.7c	וְאֶעִידָה בָּךְ
Deus, teu Deus, eu sou.	v.7d	אֱלֹהִים אֱלֹהֶיךָ אֲנִכִּי:
Não ⁵⁸ te reprovos pelos teus sacrifícios,	v.8a	אֹכִיכָה עַל־זִבְחֶיךָ לֹא
nem pelos teus holocaustos (<i>que estão</i>) ⁵⁹ perante mim continuamente. ⁶⁰	v.8b	תָּמִיד: לִנְגְדִי וְעוֹלֹתֶיךָ
Não tomei de tua casa bezerro,	v.9a	כֹּר מִבֵּיתְךָ לֹא־אַקַּח
nem, de teus currais, bodes,	v.9b	עֲתוּדִים מִמִּכְלְאֹתֶיךָ
pois (<i>é</i>) meu todo ⁶¹ ser vivente da floresta,	v.10a	כָּל־חַיֵּי־הַיָּעַר כִּי־לִי
animais das montanhas, aos milhares.	v.10b	בְּהֵרְרֵי־אֲלָף: בְּהֵמוֹת
Conheço todo pássaro das montanhas,	v.11a	הָרִים כָּל־עוֹף יְדָעֹתִי
e o que se move no campo (<i>está</i>) comigo. ⁶²	v.11b	וְזִז שְׂדֵי עִמָּדִי:
Se (<i>estivesse</i>) com fome,	v.12a	אִם־אֶרְעֵב
não diria para ti,	v.12b	לֹא־אֶמַּר לָךְ

⁵⁵ A preposição עַל é uma forma poética ou forma alternativa para עָל. MURUOKA, T.; JOÜON, P., Gramática del Hebreo Bíblico, p. 348-358.

⁵⁶ No TM existe um sinal de “pausa” (סֵלָה). O *selah* pode servir como um marcador de transição entre as partes do texto, além disso funciona como uma pausa na música. LYON, A. E., An Analysis of Selah in Antiquity, p. 3-4.

⁵⁷ Quanto à forma verbal do imperativo com *he* paragógico, verificar no tópico: Notas à tradução.

⁵⁸ Há uma sequência de frases negativas com “não” (לֹא) e com “nem” (וְ) no v.8a. O *waw* (וְ) pode indicar uma função similar de um advérbio de suplência, porque supre a ausência de um advérbio de negação na sequência da frase. MURUOKA, T.; JOÜON, P., Gramática del Hebreo Bíblico, p. 342. Já no v.9a tem a mesma estrutura com a diferença é que foi usado o כִּי com sentido de ausência ou negação. BROWN, F.; DRIVER, S.R.; BRIGGS, C. A., מִן, p. 578.

⁵⁹ Os termos subentendidos e necessários para a tradução em português, mas que não constam no texto hebraico serão colocados em itálicos e entre parêntese.

⁶⁰ No segmento 8b o verbo הָיָה está implícito. Além disso, para diferenciar “perante mim” (לִנְגְדִי) no v.8 bde “diante dele” (לִפְנֵי) do v.3c por se tratar de formas diferentes, mantêm-se as formas diferentes no português.

⁶¹ Quando se trata de todo nos vv.10a.11a se compreende a totalidade, e que pode ser expressa em cada um dos seres viventes e cada um dos pássaros. Por essa razão, mantêm-se o singular na língua de chegada. Logo, seu uso é qualificativo em português, no hebraico antecede um substantivo indeterminado. MURUOKA, T.; JOÜON, P., Gramática del Hebreo Bíblico, p. 552.

⁶² O substantivo masculino רִי é entendido por Genesius como “feras do campo”, seria qualquer ser que se movimenta. GENESIUS, W., רִי, p. 243. Köhler e Baumgartner como “grilo das árvores (*tree-cricket*)” ou como “locusta”. Como não há um consenso entre os exegetas, optou-se por “o que se move”. KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., רִי, p. 268. O sentido de עִמָּדִי é “comigo”, às vezes pode ser traduzido como “meu”. Preferiu-se a tradução por “comigo” tendo em vista que, em outros lugares para se dizer precisamente “meu”, o salmista usa a expressão לִי (v.12c).

pois, meu (é) o mundo ⁶³ e sua plenitude.	v.12c	כִּי־לִי תָבֵל וּמְלֵאָה:
Comeria carne de touros,	v.13a	אֲכִירִים בֶּשָׂר הָאוֹכֵל
e sangue de bodes beberia?	v.13b	וְדָם עֲתוּדִים אֶשְׁתֶּה:
Oferece a Deus sacrifício de louvor, ⁶⁴	v.14a	תִּזְכֶּה לֵאלֹהִים זֶבַח
e cumpre ao Altíssimo teus votos. ⁶⁵	v.14b	וְשָׁלַם לְעֲלִיוֹן נְדָרָיָה:
E invoca-me no dia da adversidade.	v.15a	צָרָה בְּיוֹם וּקְרָאֲנִי
Libertar-te-ei ,	v.15b	אֶחְלֹצֶךָ
e (tu) me glorificarás.	v.15c	וּתְכַבְּדֵנִי:
Porém, ao ímpio, diz Deus:	v.16a	וְלִרְשָׁעוֹ אָמַר אֱלֹהִים
“O que é para ti, recitar meus estatutos?	v.16b	חֲקִי לְסִפּוֹר מַה־לָּךְ
(por que) tomas minha Aliança na tua boca? ⁶⁶	v.16c	וּתְשֹׂא בְרִיתִי עַל־פִּיָּה:
Pois tu odeias a disciplina	v.17a	וְאַתָּה שֹׂנְאֶת מוֹסֵר
e arremessas minhas palavras detrás de ti.	v.17b	וּתְשַׁלֵּךְ דְּבָרֵי אֶחָרָיָה:
Se vês um ladrão, ⁶⁷	v.18a	אִם־רָאִיתָ גֹּנֵב
consentes com ele,	v.18b	עִמּוֹ וּתְרַץ
e com adúlteros (está) tua parte.	v.18c	וְעִם מְנַאֲפִים חֵלְקָךְ:
Tua boca desenfreias no mal,	v.19a	פִּיָּךְ שֶׁלַחֶת בְּרָעָה
e tua língua trama engano.	v.19b	מְרָמָה: תַּצְמִיד וּלְשׁוֹנָךְ
Assentas-te, ⁶⁸	v.20a	תֵּשֵׁב
contra ⁶⁹ teu irmão falas,	v.20b	בְּאַחֶיךָ תִּדְבֹּר

⁶³ Optou-se por traduzir תָבֵל por “mundo” já que אֶרֶץ foi traduzido por “terra”, a fim de que se percebesse a diferença dos lexemas, também para que se mantivesse o campo semântico.

⁶⁴ Manteve-se nesse versículo o sentido de “oferecer sacrifício” para a raiz זבח, que aparece também no v. 23a. O sentido da expressão será melhor explicitado no comentário.

⁶⁵ No *piel* a raiz verbal שָׁלַם sempre é pagar ou cumprir os votos. ALONSO SCHÖKEL, L., שָׁלַם, p. 675.

⁶⁶ A partícula interrogativa מַה está no v.16b, mas o sentido também se encontra no v.16c, por isso, foi traduzido entre parêntesis. A preposição עַל é a forma poética de עָלַי, que geralmente é traduzida como “sobre ou contra”, mas nesse lexema o sentido em português é “na tua boca”. Uma frase semelhante está em Ex 23,13: “da vossa boca” (עַל־פִּיָּה).

⁶⁷ Os pares de *qatal* + *yiqtol* no v.18 pode significar: *qatal* uma forma de “retrospecção” e o *yiqtol* uma recuperação de informação. Assim: se X (v.18a) acontece, há acordo entre as partes (v.18b). Deste modo, é a recuperação de uma informação, porque o ímpio consente com ladrão, antes mesmo de vê-lo. NICCACCI, A., *Sintaxis del Hebreo Bíblico*, p. 40.

⁶⁸ O v.20 tem uma construção difícil, para facilitar a BJ traz: “sentas-te para falar contra teu irmão, e desonras o filho da sua mãe”. No entanto, seguiu-se o critério de segmentar por verbo conjugado, porque se for seguida a pontuação massorética, por causa do *atnah* debaixo o verbo וּתְדַבֵּר no v.20b, a tradução não faria sentido: “assenta-te contra teu irmão, falas, contra o filho de tua mãe proferes calúnias”. A explicação recairia sobre o verbo “falar” que seria um segmento sozinho. Lembra-se que 20bc são frases subordinadas do 20a, o verbo conjugado explica as duas ações subsequentes à primeira ação “assentas-te” (תֵּשֵׁב): “contra teu irmão falas” (וּתְדַבֵּר בְּאַחֶיךָ) e “contra o filho de tua mãe proferes calúnias” (וּתְשַׁלֵּךְ בְּבֶן־אִמֶּךָ). RAVASI, G., *Il Libro dei Salmi*, p. 894.

⁶⁹ Tanto a preposição כֹּ e a עַל tem além do sentido comum de “em” (כֹּ) e “sobre” (עַל) podem desempenhar o papel de “contra” como em Gn 30,2: Jacó se irou contra Raquel”. HOLLADAY, W., p. 43. Igualmente em: Ex 1,10: “e peleje contra nós”. Aliás, o verbo se refere a עָמַד no versículo antecedente, por isso, tradução no singular, mas poderia ser no plural, já que tem ideia de coletivo.

contra o filho da tua mãe proferes calúnias.”	v.20c	תַּתִּירְךָ לִפִּי: בְּבֶן־אִמִּי
Essas coisas tens feito,	v.21a	אֵלֶּה עָשִׂיתָ
e (<i>eu</i>) ficaria mudo?	v.21b	וְהִחַרְשֵׁתִי
Pensas que eu certamente ⁷⁰ seria como tu? ⁷¹	v.21c	כְּמֹדֶה הָיִית־אֶהְיֶה דְּמִיתָ
Repreendo-te,	v.21d	אוֹכִיחַךְ
e exponho (<i>isto</i>) aos teus olhos.	v.21e	וְאֶעֱרָכָה לְעֵינֶיךָ:
Entendi isto, ⁷²	v.22a	בִּינוּ־נָא זֹאת
aqueles que se esquecem de Deus! ⁷³	v.22b	אֱלֹהִים שָׁכַחִי
Para que (<i>eu</i>) não ⁷⁴ (<i>os</i>) despedace,	v.22c	פֶּן־אֶטְרֹף
e não (<i>haja</i>) defesa.	v.22d	וְאֵין מִצִּיל:
Aquele que oferece sacrifício de louvor	v.23a	זֶבֶחַ תֹּודָה
me glorifica, ⁷⁵	v.23b	יִכְבְּדֵנִי
àquele que procede retamente, ⁷⁶	v.23c	וְשֵׁם דָּרָךְ
mostrar-lhe-ei a salvação de Deus. ⁷⁷	v.23d	אֶרְאֶנּוּ בְּיִשַׁע אֱלֹהִים:

2.2. Crítica textual

V.1d: עַד־מִבָּאוֹ

Da mesma forma em 2Sm 1,16b: “...tua boca testemunhou contra ti...” HOLLADAY, W., I עֲנֶה, p. 393; MURAOKA, T.; JOÜON, P., Gramática del Hebreo Bíblico, p. 516-518. Já עַל em Gn 40,2: “irou-se Faraó contra seus dois eunucos...” Outro exemplo, de עַל com sentido de contra, dentre vários que se podem apresentar, portanto, inicialmente, é preciso ver as preposições em seus respectivos contextos, a exemplo: Ex 15,24a: “O povo murmurou contra Moisés”.

⁷⁰ Optou-se por colocar um advérbio por causa da repetição do verbo ser.

⁷¹ O v.21c na expressão: “vir a ser” (יִית־אֶהְיֶה) na tradução não foi segmentado porque a expressão com o verbo הָיָה é o objeto direto do verbo “pensar”.

⁷² A partícula deprecativa אֵל é muito comum com os modos volitivo (imperativo, coortativo e jussivo). Pode enfatizar um pedido, uma ordem pela urgência da ação. MURAOKA, T.; JOÜON, P., Gramática del Hebreo Bíblico, p. 362.

⁷³ אֱלֹהִים é um termo raro que significa “Deus”. Muito usado na poesia. KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., אֱלֹהִים, p. 52

⁷⁴ פֶּן traz a ideia básica de cautela por parte de quem faz a ação. No início da frase equivale em português a “para que não”. HAMILTON, V. P., פֶּן, p. 1220; BROWN, F.; DRIVER, S.R.; BRIGGS, C., פֶּן, p. 814.

⁷⁵ O *Yiqtol* foi traduzido por presente por ser uma ação simultânea no contexto, mas no v.15ab é uma consequência, por isso, a tradução pelo futuro. NICCACCI, A., Sintaxis del Hebreo Bíblico, p. 174-175.

⁷⁶ A forma שֹׁפֵט (particípio) é idêntica ao *w^fqatal* (וְשָׁפַט) de שֹׁפֵט. Contudo, do v.23a até o v.23d é possível ver uma alternância entre *yiqtol* e *qal* particípio, a saber: זֶבֶחַ (partic.) + יִכְבְּדֵנִי (*piel yiqtol*) + וְשֵׁם (partic.) + אֶרְאֶנּוּ (*hiphil yiqtol*). Em virtude disso, optou-se por traduzir o termo por particípio. Koehler e Baumgartner ainda afirmam que a expressão do Sl 50,23c seria: “aquele sem culpa na sua conduta”. KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., וְשֵׁם, p. 232.

⁷⁷ Esta preposição אֶ também tem o sentido de “a”. ALONSO SCHÖKEL, L., אֶ, p. 85.

Um Manuscrito traz uma leitura variante com a preposição “do alto” (מִמַּעַל) em vez de מִמַּעַל como está no TM^L. De fato, as duas formas existem. A forma variante aparece em Gn 22,9; Ex 20,3. Contudo, em Gn 27,39 e 49,25 encontra-se a mesma forma utilizada no Sl 50,4a. É possível que nesse Manuscrito tenha ocorrido um acréscimo de uma letra: *men* (מֶנ), porque são sequenciais: “céus do alto” (מִמַּעַל שָׁמַיִם), portanto, concorda-se com o TM^L.

V.5ab: חֲסִידֵי אֱסָפוּ-לִי / בְּרִיתִי

No segmento 5a tanto a LXX quanto a Siríaca leram em terceira pessoa “congregai-lhe” (συναγάγετε αὐτῷ / אֱסָפוּ-לִי). O mesmo fenômeno ocorreu em “minha aliança” que foi lido como: “sua aliança” (διαθήκη αὐτοῦ) na LXX. Já no v.5b na LXX, Targum e Siríaca aparece a seguinte leitura: “seus piedosos” (חֲסִידָיו) em vez de “meus piedosos” (חֲסִידֵי). É possível que tenha ocorrido nesses testemunhos uma harmonização contextual em terceira pessoa para todas as falas do texto. Não implica erros, porque há clareza no TM^L; por isso, concorda-se com ele.

V.6a: וַיְגִידוּ

Neste segmento a LXX e a Siríaca mudam a leitura para “e anunciarão os céus a sua justiça” (καὶ ἀναγγελοῦσιν οἱ οὐρανοὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ). A Vulgata também seguiu a LXX neste aspecto: “e anunciarão os céus a sua justiça” (*et adnuntiabunt caeli iustitiam eius*). Tais testemunhos, que leem o texto hebraico consonantal, parecem ter confundido a forma *wayyiqtol* (וַיְגִידוּ) com um *waw* (ו) + *yiqtol* (וַיְגִידוּ). Portanto, o TM^L não oferece dificuldades, portanto concorda-se com ele.

V.6b: שֹׁפֵט כִּי-אֱלֹהִים

Em apenas um Manuscrito aparece uma leitura ligeiramente diferente: “Deus de juízo” (שֹׁפֵט אֱלֹהִים) ao invés de “Deus é juiz” (שֹׁפֵט אֱלֹהִים). O aparato crítico cita um texto semelhante em Sr 35,15 pelo Manuscrito B hebraico: “pois Deus de

juízo ele é” (הוא משפט אלהי כי).⁸¹ A LXX e a Vulgata, no entanto, concordam com o TM^L (ὅτι ὁ θεὸς κριτὴς ἐστίν/*quoniam Deus iudex est*). Parece que em tal manuscrito ocorreu um deslocamento do *mem* (מ). Em virtude disso, não há necessidade de se discordar do TM^L.

V.10b: בְּהַרְרֵי־אֵלֶּף בְּהִמּוֹת

Neste segmento tanto a LXX quanto a Siríaca leem “nos montes e bois” (ἐν τοῖς ὄρεσιν καὶ βόεσς), além disso, o aparato crítico traz uma conjectura: “nas montanhas de Deus” (בְּהַרְרֵי־אֵל) ou com (אֵל בְּהַרִּי). Não obstante, não é necessário mudar a leitura do TM^L por causa de uma conjectura e nem seguir a LXX e a Siríaca, porque “milhares” ou “mil” (אֵלֶּף) poderia ter sido confundido com “boi” (בֹּי) devido ao texto ser consonantal. Por isso, concorda-se com TM^L.

V.11a: הָרִים

No v.11a os testemunhos da LXX, Siríaca e Targum leem “conheço todos os pássaros do céu” (ἐγνωνκα πάντα τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ) em vez de “conheço todo pássaro das montanhas”. Tal mudança de “montanhas” (הָרִים) por “céus” (שָׁמַיִם), observa-se que pode ser uma harmonização tirada de expressão: “aves dos céus” ou ainda outra tradução possível: “volátil dos céus” (הַנְּשָׁמַיִם עוֹף), a qual aparece em muitas passagens do AT.⁸²

Ademais, o aparato crítico aponta para outra possibilidade de leitura com: “alturas” (מְרוֹם). É possível que seja uma confusão entre הָרִים e מְרוֹם pela mudança da primeira consoante.⁸³ No entanto, Barthélemy diz que essa forma do SI 50,11a aparece de maneira semelhante em SI 11,1: “Fugi à vossa montanha (*como*) pássaro (צִפּוֹר הַרְכָּם נוֹדִי).⁸⁴ Portanto, nada indica que haja um erro, por isso, concorda-se com o TM^L.

V.11b: וְזִיז

⁸¹ BEENTJES, P. C., *The Book of Ben Sira in Hebrew*, p. 61.

⁸² Gn 1,26.28; 7,3.23; Dt 29,26; 1Sm 17,44.46; Jó 12,7; 28,21; 35,11; Os 4,3; SI 79,2; 104,12.

⁸³ Também é possível que texto consonantal usado tivesse com alguma mancha no *yod* (י), dando a aparência de um *waw* (ו).

⁸⁴ BARTHÉLEMY, D., *Critique textuelle de l’Ancien Testament*, p. 305.

Em poucos Manuscritos hebraicos aparece a forma זִיז em vez de זִיז. O Sl 80,14b traz uma formulação semelhante ao Sl 50,11b: “e os que se movem no campo devoram” (זִיזוּ יִרְעֶנָּה שְׂדֵי זִיזוּ). A LXX traz: “e a maturação do campo é minha” (καὶ ὥραιότης ἀγροῦ μετ’ ἐμοῦ ἐστιν). Outra possível tradução: “aquilo que amadurece é meu”. Talvez a LXX tenha sido influenciada por Is 66,11, em que aparece זִיז com a ideia de “abundância ou fecundo”.⁸⁵ Já a Siríaca e a Vulgata leem “e animais” (*whjw’t/et animalia*). Portanto, o TM^L é claro, e concorda-se com ele.

V.15b: זִיזוּ לְעֵצֵי

Neste segmento a LXX apresenta o verbo antecedido por uma conjunção aditiva “e” (καί) “e libertar-te-ei” (καὶ ἐξελοῦμαι σε). Contudo, em muitas passagens da LXX é comum ver um acréscimo de conjunção “e” (καί). Já a Vulgata segue o texto hebraico “libertar-te-ei” (*liberabo te*). Pelo critério da *lectio brevior* em relação a LXX, prefere-se o TM^L.

V.15c: וְהִתְכַּבְּדִי

O aparato crítico aponta para um acréscimo na LXX e na Vulgata do termo “pausa” (διάψαλμα). Entretanto, no texto hebraico só existe uma ocorrência da palavra קֶלָּה que está no final do v.6b. Pelo critério da *lectio brevior* em relação aos outros testemunhos, prefere-se o TM^L.

V.16a: וְלִרְשָׁעָא אָמַר אֱלֹהִים

No segmento: “porém, ao ímpio, diz Deus” (וְלִרְשָׁעָא אָמַר אֱלֹהִים) o aparato crítico apresenta como se fosse uma possível glosa. Isto implica em uma conjectura, até porque são dois grupos distintos “os piedosos” e o “ímpio” que mostram oposição de comportamento. Logo, não há por que discordar do TM^L, a *lectio difficilior* é preferida.⁸⁶

⁸⁵ Robert Chrisolm traduziu como “peito” e cita Is 66,11, talvez influenciado pelo assírio zâzu, mas não há indícios que seja “seio ou peito” porque existe no Sl 80,14 com o mesmo sentido do Sl 50,11b. CHRISHOLM, R. B., זִיז (2329: zíz II), p. 1067. Em Koehler e Baumgartner o zíz I é qualquer pequena criatura do campo, no zíz II que compara a “seio”. KOEHLER; L.; BAUMGARTNER, W., זִיז, p. 268.

⁸⁶ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

V.16b: לְסַפֵּר

Neste segmento a Siríaca lê “e recitar” (*wlktb*). O que corresponderia a um acréscimo de um *waw* (ו) antes do verbo na leitura (וּלְסַפֵּר). A conjunção não muda o sentido do texto, portanto, segue-se o critério da *lectio brevior*.

V.18b: וַתִּרְצֵן

A LXX, Siríaca e o Targum trazem: “corres ao encontro dele” (συνέτρεχες αὐτῷ),⁸⁷ percebe-se que esses testemunhos em vez de seguir a raiz verbal de רצה, eles seguem a raiz רוצ. Assim, é possível que seja uma confusão da LXX pela semelhança entre “corres” (וַתִּרְצֵן) com “consentes” (וַתִּרְצֵן), formas semelhantes no texto consonantal.⁸⁸ A Vulgata é próxima do TM^L, ainda que utilize o imperfeito em todo o v. 18: “consentias” (*consentiebas*).⁸⁹ É plausível, pois, concordar com o TM^L, tendo em vista que a Siríaca depende da LXX e pode ter seguido a sua leitura.

V.18c: מְנַאֲפִים

A nota de crítica textual descreve que os testemunhos da LXX, Siríaca e Targum fazem um acréscimo de “colocas” (ἐτίθεις /תְּנִי). Com isso, a leitura seria: “tua parte colocas com os adúlteros” (καὶ μετὰ μοιχῶν τὴν μερίδα σου ἐτίθεις). Contudo, a Vulgata traz um texto similar ao hebraico: “e com os adúlteros é tua parte” (*et cum adulteris erat pars tua*). Assim, concorda-se com o TM^L porque não há dificuldades nele, e prefere-se a *lectio brevior*.

V.20a: תִּשָּׁב

O aparato crítico no v.20a propõe “vergonha” (תִּשָּׁב) no lugar do verbo conjugado “assenta” (תִּשָּׁב). Com essa mudança a leitura não faria sentido: “vergonha contra teu irmão falas”.⁹⁰ Por sua vez, a LXX mostra mesma leitura

⁸⁷ Bailly traduz como “correr com” (*courir avec*) ou “unir-se” (*se rassembler*). BAILLY, A., συντρέχω, p. 1870.

⁸⁸ BARTHELEMY, D., Critique textuelle de l’Ancien Testament, p. 307.

⁸⁹ O verbo *consentire* na segunda pessoa do imperfeito ativo.

⁹⁰ Kraus segue a mudança e propôs essa leitura com acréscimo de “coisas” e a palavra vergonha passa a ser lida como adjetivo plural: “vergonhas” para fazer sentido. “coisas vergonhosas falas contra teu irmão”. Mas outros testemunhos mantêm o verbo “assentar”. Tal mudança exige mais acréscimos ao texto na hora da tradução. KRAUS, H.-J., Los Salmos I, p. 743.

parecida com o TM^L: “assenta-te, contra teu irmão falas mal” (καθήμενος κατὰ τοῦ ἀδελφοῦ σου κατελάλεις). A Vulgata traz uma ligeira variação: “assentas-te contra teu irmão e falas” (*sedens adversum fratrem tuum loquebaris*).⁹¹ O TM^L não apresenta dificuldade, particularmente quando lido a partir da acentuação proposta pelos escribas. Em virtude disso, é plausível concordar com ele.

V.20b: כָּבַדְתָּ אֶת־אָחִיךָ

Há o acréscimo de *waw* (ו) em manuscritos da LXX e da Siríaca. Pelo critério da *lectio brevior* concorda-se com o TM^L.

V.21c: הָיִיתָ־אֶת־הָאֱלֹהִים

A LXX, e a Siríaca, que depende da LXX, e a versão de Teodocião trazem o termo ἄνομίαν, o que sugere que leram, talvez, o termo הָיִיתָ no lugar do termo הָיִיתָ־אֶת־הָאֱלֹהִים. Não é necessário discordar do TM^L, tendo em vista que é comum, na sintaxe hebraica, o infinitivo junto a uma forma finita do verbo com o intuito de dar ênfase.⁹²

V.21de: לְעֵינֶיךָ | וְאֶתְּרַכָּה

Nesse segmento existem dois problemas de crítica, o primeiro é uma leitura variante no v.21d: “e exponho” (וְאֶתְּרַכָּה), por causa do testemunho da Siríaca com: “e pus em fila” (*w’sdw’njn*) que corresponderia a וְאֶתְּרַכָּה. Assim, tal leitura pode ter influenciado a LXX: “colocarei em ordem diante de ti” (καὶ παραστήσω κατὰ πρόσωπόν σου). Já a Vulgata, “ponho-te diante dos teus olhos” (*proponam te ante oculos tuos*).

O segundo problema está no sintagma do v.21e: “diante dos teus olhos” (לְעֵינֶיךָ), porque existe uma leitura em dois Manuscritos da LXX com: “diante da tua face” (κατὰ πρόσωπόν σου). Desse modo, a leitura do hebraico seria לְפָנֶיךָ em vez de לְעֵינֶיךָ. Conclui-se que nos dois casos não há motivos para discordar do TM^L,

⁹¹ A Vulgata colocou o verbo “sentar” ou “assentar” (*sedēre*) no imperfeito “assentou-se” (*sedēns*) no v.20.

⁹² MURAOKA, T.; JOÜON, P., Gramática del Hebreo Bíblico, p. 442-443.

tendo em vista que esse não oferece dificuldade e as leituras discordantes não fogem do mesmo campo semântico dos termos que ele apresenta.

V.22a: זֹאת

Neste segmento o pronome demonstrativo “isto” (זֹאת) está ausente em poucos Manuscritos, contudo, é atestado na maior parte da tradição massorética, tanto no TH quanto na LXX e Vulgata (זֹאת / ταῦτα / *hoc*). Em virtude disso, mantém-se o TM^L.

V.22c: אֶפְרָיִם

Manuscritos da LXX e da Siríaca trazem o verbo na terceira pessoa do singular (אֶפְרָיִם) em vez da primeira comum singular (אֶפְרָיִם). É possível que esta mudança verbal seja uma hipótese de uma reconstituição textual que se baseou no Sl 7,3: “para que ele não despedace como leão” (אֶפְרָיִם כְּפִי־לֵוָּן). Também pode ser uma tentativa de harmonização, já que esta última forma consta em outras passagens como Gn 49,27; Jr 5,6 e Am 1,11. A forma que está no v.22c também aparece em Os 5,14: “Pois eu sou como um leão....Eu mesmo despedaço”. Percebe-se que na BH as duas formas existem e não há motivo para se discordar do TM^L.

V.23c: דֶּרֶךְ וְשֵׁם

Neste segmento o aparato crítico aponta para poucos Manuscritos que trazem a leitura de: “lá no caminho” (דֶּרֶךְ וְשֵׁם) ao invés de: “e àquele que procede retamente” (דֶּרֶךְ וְשֵׁם). A LXX traz: “e lá no caminho” (καὶ ἐκεῖ ὁδὸς), porque os tradutores da LXX compreenderam שֵׁם e não שֵׁם, no texto consonantal. Portanto, mantém-se a forma testemunhada no TM^L.

V.23d: אֶלֶּהִים בְּיִשְׁעֵי

No v.23d uma nota de crítica textual aponta para a Siríaca de Walton, que traduz como: “sua salvação” (*dpwrqnh*), o que corresponderia ao hebraico (יִשְׁעֵי). O aparato crítico assinala para outra provável leitura: “minha salvação” que se conecta com “caminho” (דֶּרֶךְ), talvez para o sentido de: “no caminho da sua salvação”, ou

“no caminho da minha salvação”. No entanto, são apenas conjecturas, porque a LXX e a Vulgata trazem a mesma leitura do texto hebraico: “a salvação de Deus” (τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ/ *salutare Dei*). Então, concorda-se com o TM^L.

2.3. Notas à tradução

Comenta-se nas notas à tradução algumas dificuldades do texto. Após breve análise, as respostas obtidas são oferecidas como forma de facilitar a compreensão da etapa da tradução.

V.1b:

A expressão “Deus dos deuses” (אֱלֹהֵי אֱלֹהִים) é um superlativo, de modo que, até a LXX e a Vulgata compreenderam dessa maneira “Deus dos deuses” (Θεὸς θεῶν/*Deus deorum*). Assim, não é uma sequência de nomes divinos como alguns comentadores pensam, como por exemplo Waltner, que traduz “Poderoso, Deus e SENHOR” (Mighty One, God and LORD) e Saleska “Deus, Deus YHWH” (God, God, Yhwh). Monti também compreende a expressão como um superlativo: “O Deus dos deuses” (Il Dio degli dèi).⁹³

V.7a:

Observa-se que a forma verbal שָׁמַעְתִּי do v.7a pode causar dúvidas, por se tratar de uma forma verbal alongada, que possui um *he* (ה) paragógico no final. O *he* (ה) final pode ser confundido com um sufixo feminino de terceira pessoa singular (ה), desse modo, a leitura ficaria: “obedecei-a”, já que a raiz verbal שָׁמַע também tem o sentido de “obedecer”.⁹⁴ Se fosse o sufixo, esse faria referência ao termo “Aliança” (בְּרִית), que é palavra feminina.

⁹³ WALTNER, J. H., Psalms, p. 252; SALESKA, T. E., Psalms 1-50, p. 735-736; MONTI, L. I Salmi, p. 555.

⁹⁴ SCHULT, H., שָׁמַע, p. 879-886; ALONSO SCHÖKEL, L., שָׁמַע, p. 682. A raiz שָׁמַע no ugarítico tem o sentido de “obedecer” e não apenas “ouvir”. RÜTERSWORDEN, U., שָׁמַע, p. 618.

Contudo, essa forma alongada em alguns verbos é uma realidade na BH no imperativo, como é atestada por Muraoka e Joüon. Também há um trabalho de Joosten que trata desse alongamento no final do verbo em segunda pessoa no imperativo. E ele exemplificou com Dn 9,19: “Senhor, ouve” (שְׁמַעַה אֶל־נִי).⁹⁵ Agora, apresentam-se dois exemplos retirados do próprio Livro dos Salmos, em que o *he* (ה) paragógico é usado, e serve para elucidar o seu uso na BH. No Sl 17,1b: “ouve, YHWH” (שְׁמַעַה יְהוָה), bem como no Sl 102,2a: “YHWH, ouve” (שְׁמַעַה יְהוָה).⁹⁶

V.7c:

Neste versículo há um uso peculiar da preposição כּ com sentido de “contra” e não do uso comum de “em” ou “no”, devido a regência da raiz verbal עוּד que assume o sentido de “testemunhar contra”.⁹⁷ O uso semelhante é atestado nas seguintes passagens de Dt 31,28; Ne 13,21 e no Sl 81,9.

V.20a:

O v. 20ac traz dificuldades. Primeiro, os dicionários e léxicos não seguem a pontuação massorética, mas associam a raiz verbal דבר com a preposição כּ para o sentido de “falar contra”. Além disso, há um *atnah* debaixo do verbo flexionado “falas” (תְּדַבֵּר) que precisa ser considerado. Uma tradução possível seria:

- v.20a: “assentas-te contra teu irmão”,
- v.20b: “falas”.
- v.20c: “o filho de tua mãe difamas”.

Observe-se que essa segmentação é problemática, com o isolamento do verbo “falar”. Ravasi propõe uma segmentação que parece elucidar melhor o sentido do texto: “assentas-te/falas contra o teu irmão/ lanças calúnias contra o filho da tua mãe” (*Ti siedi e parli contro tuo fratello, getti calunnie contro il figlio di tua*

⁹⁵ MURAOKA, T.; JOÜON, P., Gramática del Hebreo Bíblico, p. 147-148; JOOSTEN, J., The Lengthened Imperative with Accusative Suffix in Biblical Hebrew, p. 4.

⁹⁶ Nas passagens Dn 9,19; Sl 17,1b; 102,2a foi traduzido pelo autor.

⁹⁷ KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., דָּבַר, p. 788; VAN LEEUWEN, C. דָּבַר, p. 190-200.

madre).⁹⁸ Geralmente, os comentadores acrescentam uma conjunção “e” entre os dois primeiros verbos (assentas-te e falas) para traduzir esse versículo.⁹⁹ De fato, são três ações (assentar / falar mal / proferir calúnias). Por isso, três segmentos:

- v.20a: Assentas-te,
- v.20b: contra teu irmão falas,
- v.20c: contra o filho da tua mãe proferes calúnias.

Quanto à expressão “proferes calúnias” (תִּתְּנֵן לְפִי), Clines aponta para uma possível representação de falso testemunho, pois, traduz o verbo como “alegar” (*allege*), ou seja, uma “alegação de falso testemunho”, mediante a difamação. Talvez pense na esfera jurídica, porque o que calunia está “assentado” (Is 28,6). A ideia seria de atribuir “culpa ou erro”.¹⁰⁰

V.23c:

O sintagma וְיָרָךְ לְפָנָיו pode ser compreendido com o sentido de “proceder retamente” ou ainda de: “preparar um caminho correto”. Clines¹⁰¹ traduziu como “e ele prepara o caminho para” (*and he prepares the way to*). Vanoni diz que pode ser uma expressão reduzida, e que a sua forma completa poderia ser: “e põe sobre o seu coração um caminho” (וְיָרָךְ עַל-לְבָבוֹ וְיָשָׁם).¹⁰²

2.4.

Crítica da constituição do texto e sua delimitação

⁹⁸ RAVASI, G., *Il Libro dei Salmi*, p. 894. Ressalta-se que Saleska também separa no primeiro verbo: “Assenta. Contra o teu irmão fala. Contra o filho de sua mãe calunia” (*You sit. Against your brother you speak. Against the son of your mother you speak slander*). SALESKA, T. E., *Psalms 1-50*, p. 736.

⁹⁹ AC traz: “Assentas-te a falar contra teu irmão; falas mal contra o filho de tua mãe”. A BJ traz: “sentas-te para falar contra teu irmão, e desonras o filho da tua mãe”. A LS: “tu te assentas, e tu falas contra teu irmão, tu difamas o filho da tua mãe” (*Tu t'assieds, et tu parles contre ton frère, Tu diffames le fils de ta mère*).

¹⁰⁰ CLINES, D. J. A., דָּפִי, p. 459.

¹⁰¹ CLINES, D. J. A., וְיָשָׁם, p. 143.

¹⁰² VANONI, G., וְיָשָׁם, p. 730.

A delimitação do Sl 50,1-23 não oferece grandes dificuldades. O início da unidade textual do Sl 50,1-23 pode ser justificado pelo v.1a: “Salmo de Asaf”, que serve de título e delimitador em relação ao salmo anterior (Sl 49,21) que é um salmo coraíta. Já o v.23d, traz a pontuação final do verso com um *silluq* no último da frase seguido do *sof pasuq* (:). Além disso, o salmo subsequente (Sl 51,1a) também traz um título, sendo um texto atribuído a Davi, o que demonstra a delimitação do objeto material tanto por autoria bem como pela organização textual. De forma geral, há um consenso entre os exegetas quanto ao início e ao fim da unidade textual.¹⁰³

Verifica-se a coesão e a coerência pela perspectiva ou ponto de vista estilístico e sintático, semântico e pragmático.¹⁰⁴ Do ponto de vista estilístico e sintático, percebe-se o uso de antíteses nas três seções (vv.1-6, vv.7-15 e vv.16-23). Na primeira seção, “Deus” (v.3a) *versus* “seu povo” (v.4b) ou “os piedosos” (v.5a). Depois na segunda seção, agora com os termos “meu povo” e “Israel” (v.7ab) *versus* “teu Deus” (v.7d). Na terceira seção, repete-se a antítese “Deus” (v.16aß) e o “ímpio” (v.16a). Há também oposição entre o “piedoso” e o “ímpio” na segunda e na terceira seção (vv. 7-15.16-23).

Destaca-se a alternância das falas – os verbos alternam da 3ª pessoa (ele) para a 1ª pessoa (eu – YHWH) sucessivamente: 3ª pessoa (v.1b-4b), 1ª pessoa (v.5ab), 3ª pessoa (v.6ab), 1ª pessoa (vv.7a-15b), 3ª pessoa (vv.16a-21a), 1ª pessoa (vv.21b-23c), 3ª pessoa. Por fim, YHWH fala sobre si mesmo em 3ª pessoa (v.23d). Percebe-se que é um recurso estilístico do salmista, que usa essas alternâncias para dar voz a YHWH ao longo da poesia.

A fala de YHWH é normalmente introduzida com verbos no imperativo: “congregai-me” (v.5a), “ouve” (v.7a), “oferece sacrifício” (v.14a), “cumpre” (v.14b), “invoca-me” (v.15a), “entendei” (v.22a). O modo de formular as acusações, seja contra o piedoso (vv.7-13) ou contra o ímpio (vv.16-22), seguem um mesmo estilo numa subestrutura tripartida: uma declaração divina dirigida ao acusado (v.7.16); uma acusação implícita ou explícita (vv. 8-13; 17-22); a exortação ao sacrifício de louvor (vv.14-16; v. 23).

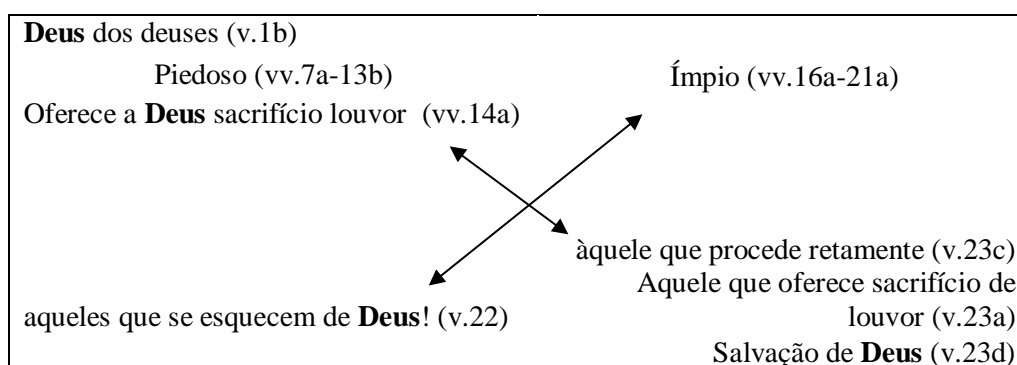
¹⁰³ GERSTENBERGER, E. S., Psalms, p. 207; WEISER, A., I Salmi, p. 411; KIDNER, D., Psalms 1-72, p. 188.

¹⁰⁴ Seguiu-se a mesma metodologia que Siqueira usou para esse tópico. SIQUEIRA, F. S., MI 2,1-9 e 2,17-3,5, p. 37-38; LIMA, M. L. C., Exegese Bíblica, p. 85-106.

Do ponto de vista semântico, há termos que unem tanto as diversas partes das seções quanto uma seção à outra, por exemplo: o termo “Deus” (אֱלֹהִים) que aparece na primeira seção nos vv.1b.2.3a.6b, na segunda nos vv.7d (2x).14a e na terceira nos vv.16a.22b.23d; a raiz זבח que consta nas três seções e confere unidade ao conjunto da obra:

- v.5b: עָלֵינוּ זָבַח: בְּרִיתִי כָרַתִּי
- v.8a: אֹכֵלֶיךָ עַל־זִבְחֶיךָ לֹא
- v.14: תִּזְכֶּה לְאֱלֹהִים זָבַח
- v.23b: תִּזְכֶּה זָבַח

Tal termo “Deus” ainda serve como um elemento emoldurador no salmo:



Esquema 2 – O termo “Deus” como elemento emoldurador, fonte: O autor

Nota-se que o termo “Deus” (אֱלֹהִים) ocorre quatro vezes na primeira seção (v.1b.2.3a.6b), três na segunda (vv.7d [2x].14a), e por fim, na terceira seção, ocorre três vezes (v.16a.22b.23d). Apenas uma vez o termo “YHWH” (יְהוָה) aparece na primeira seção. Também, outro termo para “Deus” (אֱלֹהִים), que é uma forma rara, ocorre na terceira seção. Na primeira seção se destaca no v.3a um desejo do salmista: “que venha o nosso Deus” (אֱלֹהֵינוּ יָבֹא). Alguns exegetas, como Zenger e Hossfeld consideram o versículo como uma tensão, por ser um *yiqtol* jussivo, destoa do conjunto da obra.¹⁰⁵ Contudo não é um enxerto posterior, como eles cogitam, e nem desfigura o texto e nem tampouco interfere na sua lógica.

¹⁰⁵ HOSSFELD, F.-L.; ZENGER, E., Die Psalmen I, p. 309.

Da mesma maneira, ocorre na segunda seção, no v.16a algo que foi considerado como uma tensão, porque o aparato crítico sugere que seja uma glosa. Kraus chama de “interpolação secundária”,¹⁰⁶ mas sem o v.16a, o conteúdo subsequente (vv.16b-22d) poderia ser atribuído ao piedoso, em vez do seu real destinatário. Ainda na primeira seção, aparecem termos e/ou expressões ligados ao campo semântico da natureza: “terra” (v.1c.4b); “nascer do sol até o seu ocaso” (v.1d); “resplandece” (v.2) – com a ideia de iluminação ou o clarear do dia. Também “fogo” (v.3c) e “relampeja” (v.3d), como imagens de juízo pela ação da natureza; “céus do alto” (v.4a).

Na terceira seção (vv. 16-23) predomina a linguagem jurídica, pela menção dos mandamentos, o que também traz coesão ao salmo, uma vez que este se abre com a imagem de uma espécie de tribunal divino, ao qual o povo é convocado para que se estabeleça o juízo, com termos referentes à esfera jurídica, que só se encontram nesta primeira seção: a raiz verbal דִּין (v.4b); צִדִּיק (v.6a) e טֹפֵּה (v.6b); a raiz verbal עֵד (v.7c) com qualidade forense. Na segunda seção há um termo da esfera jurídica que a une com a primeira e a terceira.

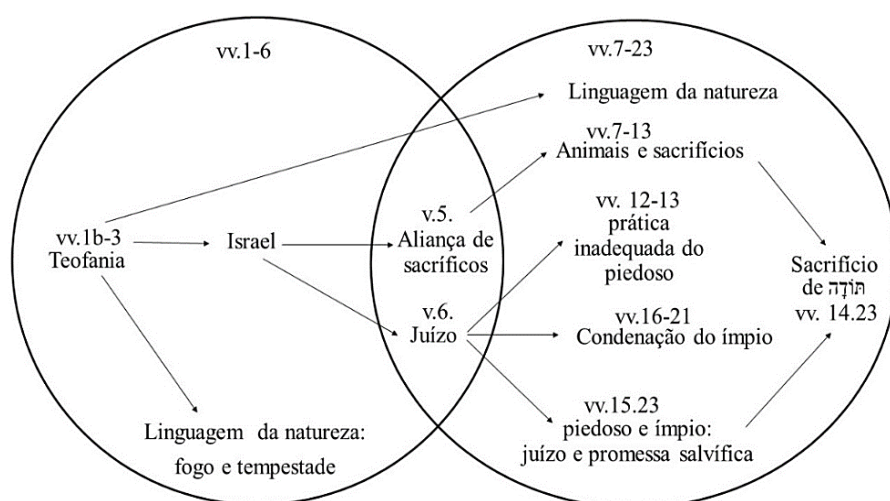
Há variedade de termos para designar o povo de Deus, que são aqueles que se congregam em Sião. Esses termos perpassam as três seções do salmo, a saber: “seu povo” (v.4b), “meus piedosos” (v.5a), “aqueles com quem estabeleci minha Aliança de sacrifício” (v.5b). Tais termos conectam-se à segunda seção pelos termos: “meu povo” (v.7a) e “Israel” (v.7b). Ocorre o mesmo na terceira seção, no v.16a, a figura do “ímpio” que está no meio do povo de Deus com a expressão da oração: “aqueles que se esquecem de Deus!” (v.22b) como uma segunda designação do ímpio, assim formas do mesmo campo semântico para designar os destinatários da mensagem se interconectam no salmo.

Destaca-se o uso da linguagem cultual com os termos: “minha Aliança de sacrifício” com a raiz זָבַח na primeira seção como substantivo (v.5b). Tal raiz reaparece na segunda e terceira seção, sendo um termo que une o Salmo. Na mesma esfera do culto, tem-se “sacrifícios e holocaustos” (v.8ab). Agora, זָבַח aparece como verbo para: “sacrificar” (v.14a). Na terceira a raiz זָבַח como verbo (v.23). Pode-se dizer que o salmo traz expressões que servem como elementos emolduradores:

¹⁰⁶ KRAUS, H.-J., Los Salmos I, p. 752.

- v. 14: תודה לאלהים זבח
- v. 23a: תודה זבח

Outros termos ainda poderiam ser destacados: “votos” (v.14b); a raiz verbal פבד. Por fim, a expressão “minha Aliança” (v.16c) que se une à primeira seção “minha Aliança de sacrifício” (v.5b). Como visto, a linguagem cültica predomina em todo salmo, pois é vista nas três seções que compõem a poesia. A partir do que foi apresentado na pesquisa, percebe-se que existe conexão entre os diversos elementos do salmo que o esquema a seguir:¹⁰⁷



Esquema 3 – Conexões dos elementos e temas, fonte: O autor.

Em relação à perspectiva pragmática, a coerência é demonstrada pela comunicação clara da mensagem que o salmo deseja passar aos ouvintes-leitores. O salmo persegue o mesmo objetivo até o final, pois em primeiro lugar toda congregação foi reunida, após a santa convocação, a mensagem vai do âmbito geral para o particular, ou seja, de “todo o povo” (vv.1-6), para o primeiro grupo, “os piedosos” (vv.7-15), e depois, ao novo grupo que aparece, aos “ímpios” (vv.16-23). Nesse caso, há um fio condutor que busca responder à seguinte pergunta: “a quem a mensagem é direcionada?” Então, no culto, YHWH “proclama” (v.1b) e “convoca” (v.1c.4a) ao povo e ordena que se reúna: “congregai-me” (v.5a). Já na

¹⁰⁷ O Esquema de conexões que é ilustrativo foi elaborado pelo autor da presente pesquisa.

segunda seção o enfoque está naquele que obedece, e Deus lhe pede: “oferece sacrifício de louvor” (vv.14a), que também está na última seção (v.23a).

Observa-se que a comunidade é chamada de “meus piedosos” (v.5a) e mais adiante de “meu povo” e “Israel” (v.7a), então, do plural para o singular, o texto se ocupa do povo de Deus, que é expresso pelo sufixo pronominal de segunda masculino singular (ָ: vv.7cd.8ab.9ab.12c14b.15b.16bc.17b.18c.19ab.20bc.21de), usado com preposições, com substantivos, com verbos. Destaca-se que o texto traz a forma pronominal de pausa (ָ). Assim, o sufixo pronominal, tanto se refere ao piedoso dentro dessa comunidade quanto ao ímpio.¹⁰⁸

Outrossim, toda uma fala de YHWH em tom de ameaças e juízo ocorre desde a introdução hínica (vv.1b-6b), também nas duas últimas seções, pois YHWH testemunha contra eles (v.7c), porquanto há uma reprovação (v.8a), YHWH deseja que eles cumpram os votos, mas antes que sacrifiquem o “louvor” (v.14a) apontando para um “sacrifício ideal”.

Na terceira seção, as ameaças ocorrem desde os vv.16b-20c com a denúncia do comportamento reprovável, pela impiedade na esfera social e familiar. O tom negativo muda para uma palavra de esperança, pois traz uma promessa de “salvação”. Essas promessas se encontram na segunda e terceira seção, porém é possível que haja uma sutil menção, mesmo que subentendida da “Aliança do Sinai” (v.5b), o que seria uma lembrança da tradição do êxodo, o que representa a “libertação de YHWH aos filhos de Israel” (Ex 6,6).

O que concordaria e seria ampliada nas seções seguintes. YHWH promete: “libertar-te-ei” que está na finalização dessa segunda seção (v.15b), também ocorre de uma forma um pouco diferente na terceira, por mais que tenha um tom mais duro que a anterior, o “ímpio” se for um penitente (v.22cd) também encontra a salvação, se mudar a sua conduta: “àquele que procede retamente” (v.23c), porquanto o YHWH diz a esse: “mostrar-lhe-ei a salvação de Deus (v.23d).

2.5.

Crítica da Forma e a Estrutura segundo a ARBS

2.5.1.

Crítica da Forma

¹⁰⁸ MURAOKA, T.; JOÜON, P., Gramática del Hebreo Bíblico, p. 79-81.

O v.1a é iniciado com uma proposição nominal, que serve de título para o conjunto da obra. Já nos v.1b-3 as proposições são verbais com *qatal* e *wayyiqtol* em verbos de elocução: “proclama” (דָּבַר) no v.1b; “convoca” (יָקָרָא) por duas vezes, nos vv.1c.4a; e, no v.3b, “e não se cale!” (וְאַל-יִחָרֵשׁ). Tem-se no v.1d uma proposição nominal complexa (עַד-מָבֹאז מִמִּזְרַח-שָׁמֶשׁ) que descreve a cena da convocação, ou pelo menos, com uma extensão do julgamento que será visto mais adiante.

No v.2 o autor retoma o *qatal*, além disso, há uma ênfase em Sião, que é descrita como “de Sião a perfeição da beleza” (מִכָּל-יָפִי מִצִּיּוֹן), porque é uma oração verbal complexa. A preposição מִן mostra a origem da manifestação de YHWH. Os segmentos 3abc trazem uma sequência de *yiqtol* (תֵּאֱכַל / יִחָרֵשׁ / יָבֹא), porém o v.3a tem aspecto de jussivo, pois é um desejo do autor que Deus venha e faça o julgamento que é devido. Neste v.3, só o v.3d é que retorna para o *qatal*, mais precisamente um *niphal qatal*, “relampeja” (וַיִּשְׁעֶרֶה), que é intensificado por um advérbio de modo “muito” (מְאֹד).

No v.4a ocorre novamente um *wayyiqtol* “convoca” (יָקָרָא). O verbo ajuda na repetição de ideias e imagens já apresentadas no v.1d, com a convocação da natureza. Essa predominância vocabular do campo da natureza: “terra, céus, fogo, tempestade” (וַיִּשְׁעֶרֶה / וַיִּשְׁמַם / וַיִּחָרֵשׁ / וַיִּשְׁ) pelo uso do advérbio de intensidade no v. 3d. O v.4b é uma proposição com um *qal* infinito absoluto “para julgar” (לְדַיֵּן) e o objeto direto deste julgamento é o povo de Deus, no salmo aparece “seu povo” (עַמּוֹ), e em seguida “Israel” (יִשְׂרָאֵל). A partir daqui, há uma mudança da linguagem do campo da natureza para o campo jurídico.

No v.5a o verbo está no imperativo. YHWH ordena: “congregai-me” (אֶקְפְּדֵי). A raiz אָסַף “congregar, reunir, colher, ceifar”, pode significar também “agrupar, acolher ou convocar”. Tal reunião pode ser por diversos motivos: bélicos, sociais ou religiosos.¹⁰⁹ O campo antropológico reaparece com “meus piedosos” (חֲסִידַי). No v.5b com verbo no *qal* particípio, ocorre uma oração subordinada explicativa, nela o motivo de YHWH nesta convocação: “aqueles com quem estabeleci minha Aliança de sacrifício” (עַל-יְזֻכָּה בְּרִיתִי כְּרִיתִי). O conceito de “Aliança” aparece pela primeira vez aqui, mas reaparecerá no v.16. Deste modo, o v.5b aponta

¹⁰⁹ CORNELIUS, I.; HILL, A. E.; ROGERS JR, C. L., אָסַף, p. 456-457; ALONSO SCHÖKEL, L., אָסַף, p. 68.

para as duas ofertas ininterruptas “teus sacrifícios” (זִבְחֶיךָ) e “teus holocaustos” (עֹלֹתֶיךָ) no v.8a.

No v.6a, o tema da natureza é recuperado e se acrescenta o juízo pelo verbo de percepção em *hiphil yiqtol*: “os céus manifestam a sua justiça” (צִדְקָוָן שָׁמַיִם וַיְגִידוּ). Esse segmento se une ao v.4b e alcança o seu clímax no v.6b com um *qal* participio (שֹׁפֵט). Tais repetições podem ser prolepses dentro do salmo, já que os segmentos 4b-6b trazem a ideia de um julgamento, e servem como ênfase no juízo divino. O uso de termos do campo jurídico está presente. Nota-se um verbo de ação no infinito absoluto “para julgar” (לְדַיֵּן) no v.4, depois com v.6b diz: “ele é juiz” (הוּא שֹׁפֵט).

No v.7a ocorre uma proposição com verbo de percepção, que é um *qal* imperativo: “ouve, meu povo!” (עֲמִי שְׁמָעָה). Há uma recuperação das ideias, pois, se antes era “seu povo” (עַמּוֹ) no v.4b, agora o próprio YHWH fala em primeira pessoa “meu povo” (עַמִּי) no v.7a. É uma recuperação do campo antropológico e sociológico de um grupo específico. A sequência em 7bc com dois verbos de elocução, um coortativo *piel yiqtol*: “declaro” (אֲדַבֵּרָה), e outro no *hiphil yiqtol*: “testemunho” (בָּרָךְ וְאֶשְׁיָדָה), mostram a denúncia de YHWH para com “Israel”, e apontam para o conteúdo dos vv. 8-15. Por fim, no v.7d, uma proposição nominal simples, “Deus, teu Deus, eu sou” (אֲנִי אֱלֹהֶיךָ אֱלֹהִים), e serve de conclusão (v.7d).

No v.8ab há duas proposições: a primeira com verbo no *hiphil yiqtol* que se inicia com uma partícula negativa (לֹא), a segunda proposição é uma oração nominal complexa explicativa, pois não seria esse o motivo da acusação de YHWH. De fato, é atestado pelo próprio Deus que a prática sacrificial era feita continuamente. “não te reprovos pelos teus sacrifícios, nem pelos teus holocaustos, (que estão) perante mim continuamente” (תִּמְיֵד לְנִגְדִי וְעֹלֹתֶיךָ אֹכִיחָךְ עַל־זִבְחֶיךָ לֹא).

O v.9ab tem a mesma estrutura do v.8ab com: partícula negativa (לֹא) + verbo flexionado em *yiqtol* e complemento: “não tomei da tua casa bezerro, nem de teus currais bodes” (עֲתוּדִים מִמִּכְלְאֶתְךָ כֶּבֶד מִבֵּיתְךָ לֹא־אֶקַּח). Nota-se que é uma oração subordinada. Niccacci chama esse tipo de orações de negativa elíptica.¹¹⁰ Ademais, elas são orações coordenadas sindéticas, porque existem para fechar a ideia anterior e são ligadas por partículas no hebraico.

O v.10a também é uma proposição nominal complexa, com verbo implícito (הָיָה). Funciona como uma oração explicativa: “pois meu (é) todo ser

¹¹⁰ NICCACCI, A., *Sintaxis del Hebreo Bíblico*, p. 225.

vivente da floresta” (כָּל־חַיֵּי־הָעֵרְ כִּי־לִי). Esta frase é iniciada com a partícula כִּי, usada para introduzir uma resposta. Nesse caso, uma explicação do motivo pelo qual YHWH não precisaria tomar os animais que já são dele. A mesma estrutura ocorre no v.12c. Assim, o v.10b mantém a sequência de proposições nominais que se iniciou no v.8b, sendo uma oração nominal complexa.

O v.11a apresenta o verbo no *qatal* (יָדַע), que é um verbo de percepção, com sentido evidencial, o verbo é reforçado pelo sufixo “todo(a)” (כָּל), que aparece nos vv.10-12, articulando os objetos diretos das orações que são os animais ou seres listados. Em v.11b ocorre uma a oração subordinada. A sequência das orações mostra que há uma harmonia das orações principais, subordinadas e correlativas, com um verbo na principal e orações nominais em seguida. A sequência traz “estão comigo” (עִמָּדִי), o que demonstra a posse, a domínio e o conhecimento. Portanto, determina que todos esses animais são de YHWH.

No v.12ab tem-se duas proposições verbais em *yiqtol* com as raízes אָרַע e אָמַר, e ambas iniciadas com uma partícula: no v.12a com uma conjunção, que serve de partícula condicional “se” (אִם)¹¹¹ com valor hipotético. No v.12b com partícula negativa “não” (לֹא). Assim, formam uma proposição completa: “Se (*estivesse*) com fome, não diria para ti” (וּמָלְאָה תִּבְּלַל כִּי־לִי לֹא־אֶמַּר אִם־אָרַע־עִב).¹¹²

O v.12c tem uma proposição nominal complexa como no v.10a. Completa, amplia e finaliza o pensamento a respeito do domínio de YHWH no mundo: “pois meu (é) o mundo e a sua plenitude” (וּמָלְאָה תִּבְּלַל כִּי־לִי). Essa oração é paralela com a do v.10a, pelo que também, elas servem como explicativas: “pois, meu (é)” (כִּי־לִי), para os vv.8a-9b.10b-12b, o que oferece fluidez à poesia.

O segmento v.13ab tem duas proposições, que possuem verbos no *yiqtol* com as raízes אָכַל e שָׁתָה que correspondem a “comer e beber”. No entanto, ambas proposições são precedidas de partículas, v.13a com o ה que antecede o verbo, transforma a proposição em uma interrogativa retórica ou indireta.¹¹² E a segunda partícula é um *waw* (ו) que serve como elemento de unidade e continuidade entre as partes. Niccacci também fala sobre as conjunções subordinantes para tal “pois” (כִּי) nos vv.10a.12b e na partícula condicional “se” (אִם).¹¹³

¹¹¹ ALONSO SCHÖKEL, L., אִם, p. 60.

¹¹² GESENIUS, W., Hebrew and Chaldee Lexicon, p. 214.

¹¹³ NICCACCI, A., Sintaxis del Hebreo Bíblico, p. 115; GENESIUS, W. Genesius' Hebrew Grammar, p. 494-497.

No v.14ab que são dois segmentos no imperativo, primeiramente um *qal* imperativo e depois um *piel* imperativo, demonstram que são ordens dadas ao ouvinte-leitor do salmo. Nota-se que as duas proposições têm uma inversão, ou seja, uma ênfase, porque os objetos dos verbos são antecedidos, e são marcados pela preposição “a/ao” (ל), e dois nomes divinos: “Deus” (אלהים) e “Altíssimo” (עליון). A oração inicial no v.14a é a principal, nela, YHWH pede antes “louvor” (תודה); e o v.14b subordinada, na qual, se pede o cumprimento dos votos (נדרים). Além disso, tanto תודה quanto נדרים são objetos dos verbos.

O v. 15a está também no *qal* imperativo: “e invoca-me” (קראני), essa oração principal tem como objeto verbal a expressão “o dia da adversidade” (ביום צרה). O termo pode ser traduzido como: “adversidade, aflição, angústia, aperto” (צרה), cuja raiz é de rival (צר), com a ideia de oposição. Já o v.15bc é marcado pelo *piel yiqtol* + *waw* + *piel yiqtol*: “libertar-te-ei e (tu) me glorificarás” (ותכבדני אם ליצרך), tal sequência implica duas proposições subordinadas que mostram ações e resultados tanto da parte de YHWH quanto do piedoso.

O v.16a é iniciado com *waw* adversativo (ו), que traz uma tensão, porque há uma mudança da personagem, e por isso, mudança de discurso, agora é o “ímpio” (רשע) que aparece, e sua conduta será descrita ao decorrer dos versículos subsequentes (vv.16b-21c). Os verbos de 16abc estão nos seguintes aspectos: no *piel* infinitivo absoluto “recita” (לספר) e um *wayyiqtol* “tomas” (ותשא), o termo aliança reaparece como “minha aliança” (בריתי), e é reforçada pelo paralelo com “meus estatutos” (חקי).

Já o v.17a é iniciado com um *waw* conversivo (ו) que foi traduzido por: “pois” dando um sentido explicativo-conclusivo à oração. Além disso, há um pronome pessoal (אתה) que tem função enfática na oração, já o ocupa a posição anterior ao verbo no *qatal* (שנאתך): “pois tu odeias a disciplina” (מוסר שנאתך ואתה). Por sua vez, o outro *waw* (ו) antecede o verbo em *yiqtol*: “e arremessas” (ותשלך), e o objeto do verbo é a expressão: “minhas palavras” (דברי), assim, retoma o segmento 16bc como um fio condutor teológico entre as partes, uma harmonia e clímax, que são sinônimos para a Torá, a Lei de YHWH.

O v.18 é composto por três proposições: v.18a tem uma partícula condicional “se” (אם), com valor circunstancial e temporal, diferente da anterior no v.12a. Já v.18b que é um *wayyiqtol* (ותרץ), o *waw* (ו) faz parte do verbo conjugado, e em v.18c há um *waw* conversivo (ו), ou seja, tem função aditiva. Observa-se que

a partícula “se” (אם) é subordinativa, o que a une à parte anterior, ou seja, aos vv.16.17. Então, a expressão não é hipotética, mas de uma atitude real, conduzido pela ação que é vista no verbo no *qal qatal* “vês” (רָאִיתָ).

Ocorre uma relação condicional (A relacionado com B): “se vês um ladrão, consentes com ele” (עָמְדוֹ וְתָרַץ גָּבַב אִם-רָאִיתָ). Assim, quando o ímpio vê um ladrão, ele concorda e até imita o seu comportamento. Portanto, o tom de censura nas atitudes negativas e reprováveis. Já o v.18c é uma subordinada relativa formada por um particípio masculino plural, “os adúlteros” (מְנַאֲפִים), usado com a raiz de חָלַק II “dividir, obter uma parte”.¹¹⁴

Os segmentos v.19ab são compostos por duas proposições. O segmento v.19a é uma oração verbal complexa em *qatal* – “tua boca desenfreias no mal” (בְּרָעָה שְׁלֹחֶת פִּיךָ). O objeto direto do verbo é רָעָה, se na oração do v.16c a recitação da Aliança está presente na boca desse ímpio, agora no v.19a é o “mal” que se encontra, ou por assim dizer, sempre esteve nela. O paralelo está no segmento v.19b com *hiphil yiqtol*, ambos com objetos verbais por meio de sintagmas: “tua boca e tua língua” (פִּיךָ וּלְשׁוֹנְךָ). Inclusive, o objeto dessa proposição nominal é a “engano” (מְרִמָּה), produzindo um paralelo semântico explicativo.

O v.20a: o uso do verbo estativo “assentar-te” (תָּשֵׁב) que vem da raiz verbal יָשַׁב, “assentar-se”, “estabelecer-se” ou ainda “habitar”. Nesse caso, em usar os verbos de elocução “falas” (תְּדַבֵּר) o enfoque é a maledicência e o desfecho no v.20b com a expressão: “proferes calúnias” (תִּתְּנֶה דְּבָרִים). Essas ações em conjunto destacam a impiedade no seio familiar.¹¹⁵

O v.21a em X-*qatal* é uma oração nominal iniciada por pronome demonstrativo: “essas coisas tens feito” (עָשִׂיתָ אֵלֶּה). Ela serve como uma oração conclusiva explicativa, porque retoma todas as ações negativas do v.20. Já o v.21b é uma oração verbal em *qatal*, que expressa uma oração interrogativa: “e (eu) ficaria mudo?” (וְהָיִיתִי חֵרֵשׁ). Por sua vez, o v.21c é uma oração verbal consecutiva final: “Pensas que eu certamente seria como tu?” (כִּמְוֶךָ הֲיִיתִי-אֶהְיֶה דְּמִיתָ).¹¹⁶ Nota-se que o verbo הָיָה duplicado, um no *qal* infinito absoluto constructo e outro no *yiqtol*. Esta construção em português “certamente seria” (הֲיִיתִי-אֶהְיֶה) evidencia ênfase do

¹¹⁴ VAN DAM, C., חלק II, p. 158-159.

¹¹⁵ Averbek diz que esse ato de proferir calúnias é atribuir defeitos morais contra o seu irmão. AVERBECK, R. E., דָּפִי, p. 954.

¹¹⁶ MURUOKA, T.; JOÜON, P., Gramática del Hebreo Bíblico, p. 398.

desconhecimento do caráter de YHWH pelo ímpio. A mesma ideia está no v.13, em que se espera uma resposta negativa.

No v.21d há uma oração verbal simples em *yiqtol*: “repreendo-te” (אֲזַכְּתֶךָ). O v.21e, também em *waw* + *yiqtol*, serve como uma oração consecutiva final: “e exponho aos teus olhos” (לְעֵינֶיךָ וְאֶפְרָכָה). Nota-se ações contínuas na alternância entre *qatal* e *yiqtol* nesse segmento, e ainda no v.21cde o sujeito é expresso pela justaposição do sufixo pronominal (ךָ) ao verbo. De fato, esse sufixo é predominante desde o v.7 em diante, isto é, a fala é em segunda pessoa, YHWH fala com alguém diretamente.

O v.22a é uma oração com verbo no imperativo afirmativo: “Entendei isto!” (זֹאת בִּינְיֹנָא). O verbo está unido por *maqfef*, a partícula enclítica אֵן, mostra a seriedade da mensagem.¹¹⁷ No v.22b com um *qal* particípio constructo: “aqueles que se esquecem de Deus” (אֲלוֹהִים שָׁכַחִי). O v.22c, então traz uma oração com *waw* consecutivo (וְ) + partícula negativa (פֶּן) + *yiqtol*: “para que eu não (os) despedace” (פֶּן־אֶפְטָרֶם) que é seguida por uma oração também negativa, mas em *waw* consecutivo (וְ) + negativa não existencial (אֵין) + *hiphil yiqtol*: “e não (*haja*) defesa” (מִצִּיל אֵין).

Percebe-se que são ações de YHWH, ora antes como exortação, agora são ameaças. Enfim, o v.23 tem quatro segmentos, o primeiro segmento é iniciado com um particípio masculino plural no v.23a: “aquele que oferece sacrifício de louvor” (תוֹדֶה זֶבַח). O segundo, no v.23b uma oração verbal com *yiqtol*: “me glorifica” (יִכְבְּדֵנִי). Esta oração serve como uma oração condicional conclusiva, em que o resultado depende da ação anterior.

Nos dois últimos segmentos o autor usa outra vez a ideia de simultaneidade no v.23cd, pelo uso do verbo com um particípio *qatal* “E àquele que procede retamente” (וְיָרֵךְ וְשָׁם). Observa-se que a forma verbal וְשָׁם no particípio é uma forma idêntica ao *qatal*, e que pode ser confundida com um *w^eqatal*. Alonso Schökel demonstra essa similaridade entre o *qatal* e o particípio.¹¹⁸ Ressalta-se que o v.23 é a finalização do tema, nele se alude novamente a expressão-chave: “sacrifício de louvor” como ocorre no v.14. Assim, o v.23d no *hiphil yiqtol* é traduzido como

¹¹⁷ A partícula אֵן às vezes é traduzida: “por favor”, em outras não é traduzido, como no caso de Deus dando uma ordem no imperativo, A partícula de interjeição אֵן geralmente é precedida por *maqfef*, e tem valor deprecativo, MURAOKA, T.; JOÛON, P., Gramática del Hebreo Bíblico, p. 363-364. Por sua vez, Holladay diz que tal partícula אֵן apresenta dificuldade na tradução. Esta é partícula enclítica de urgência. HOLLADAY, W., אֵן, p. 317.

¹¹⁸ ALONSO SCHÖKEL, L., שָׁם ou שָׁם, p. 638.

uma oração subordinada final, pois é o resultado das ações antes comentadas: “mostrar-lhe-ei da salvação de Deus” (אֶלֶּהִים בְּיִשְׁעֵךְ אֶרְצֶנּוּ). Nota-se que o *waw* (ו) liga as orações e a mudança do aspecto verbal dá o tom de simultaneidade da ação ao longo do salmo, também se observou que em um total de 73% de orações verbais e 27% de orações nominais, é marcante o uso dos verbos de elocução, ação e percepção, isso demonstra a dinâmica do texto. A seguir a localização dos verbos por seção:

1ª seção: dos vv.1b-6b

Verbos de elocução: 4 - (vv.1bc.3b4a)

Verbos de ação: 9 - (vv.1d.2.3acd.4b.5ab.6a)

Verbos de percepção: não há.

2ª seção: dos vv.7a-15c

Verbos de elocução: 3 - (vv.7bc.12b.15a)

Verbos de ação: 9 - (vv.8a.9a.11b.13ab.14ab.15bc)

Verbos de percepção: 2 - (vv.7a.11a)

3ª seção: dos vv.16a-23d

Verbos de elocução: 4 - (vv.16ab.20b.21b)

Verbos de ação: 19 - (vv.16c.17ab.18b.19ab.20ac.21ade.22abcd.23abcd)

Verbos de percepção: 3 (vv.18a.21c22a)

Nos verbos de elocução, ora o salmista fala, ora YHWH fala, nos verbos de ação, tanto se percebe as ações de YHWH quanto a ação de cada indivíduo que Deus se dirigiu (piedoso/ímpio). No que se refere aos verbos de percepção, ocorrência para cada uma das personagens (YHWH/piedoso/ímpio). Portanto, o povo “ouve”, YHWH “conhece” e o próprio YHWH quer que o ímpio “entenda”. Nesse caso, o predomínio da ação de YHWH, que exorta a mudança de comportamento das duas personagens. Assim, dos 53 verbos desse conjunto, os verbos de elocução são 20,75%, já os ação são maioria com 69,81%, enfim, os verbos de percepção correspondem a 9,44%.

Em suma, na primeira seção: o v.1a com o título, em seguida, nos vv.1b-3 com a teofania, depois, nos vv.4-6 com o anúncio de juízo. Na segunda seção, podem ser vistas ideias importantes para o conjunto da obra, nos v.7-15 a acusação

e promessa aos piedosos, na sequência dos vv.16-21 a ameaça aos ímpios, e por fim, a retomada das ideias anteriores de forma sintética nos vv.22-23 com desfecho positivo e salvífico. A partir da delimitação do texto e da crítica da forma, apresenta-se uma estrutura tripartida a seguir:

50,1a: título do Salmo (לְאֶסְפָּר מִזְמֹר)

50, 1b-6b: Introdução hínica - teofania e a convocação de juízo e YHWH fala aos “piedosos” (הַיְיִדִּים).

50,1b: Abertura do julgamento (*Qatal*)

50,1c: Convocação da 1ª testemunha – “a terra” (*Wayyiqtol*)

50,1d: Extensão da convocação: “do nascer do sol até o seu ocaso” (ONC)

50,2: Anúncio e descrição da vinda teofânica de YHWH (*Qatal*)

50,3abc: Vinda teofânica de YHWH (sequência de *Yiqtol*)

50,3d: Descrição final da teofania (W+ X + *Qatal*)

50,4a: Convocação da 2ª testemunha – “os céus do alto” (*Yiqtol*)

50,4b: Motivo da teofania: “para julgar” (*Qal* inf. abs.)

50,5a: Nova ordem para reunir “os piedosos” (Imper.)

50,5b: os destinatários do juízo: “os que estabeleceram a aliança de sacrifícios” (*Qal* Partic.)

50,6a: A manifestação da justiça (*Yiqtol*)

50,6b: descrição de YHWH (Partic.)

50,7a-15c: YHWH fala aos piedosos, exortações: os motivos da acusação e o resultado do juízo

50,7a-13b: Os motivos da denúncia, acusações contra os piedosos

50,7a: Abrangência da mensagem (לְאֶסְפָּר / עֲמִי)

50,7bc: Introdução da acusação (sequência de *Yiqtol*)

50,7d: Fórmula da autoapresentação de YHWH (ONS)

50, 8a-9b: Denúncia contra os piedosos na perspectiva presente (alternância de *Yiqtol* / ONC).

50,10ab: Argumentação de YHWH para a acusação (ONC)

Justificativa da acusação (כִּי)

50,11a: Onisciência de YHWH (*Qatal*)

50,11b: Nova argumentação de YHWH (ONC)

50,12ab: Autossuficiência de YHWH (sequência de *Yiqtol*)

50,12c: Nova argumentação (ONC)

50,13ab: Pergunta de retórica com resposta negativa (*Yiqtol*)

50,14a: Fórmula de redenção: O que YHWH deseja: “תִּזְדָּה וְיָבֵחַ”

(Imper.)

50,14b: Exortação à continuidade: “cumpre” (Imper./ *Piel*)

50,15: Resultado do juízo de YHWH

50,15a: Promessa de salvação com perspectiva **presente**

“invoca-me” (*Yiqtol*)

50,15b: Promessa de salvação com perspectiva **futura** “libertar-te-ei”

(*Yiqtol*)

50,15c: Resultado perspectiva **futura** “e (tu) me glorificarás” (*Yiqtol*)

50,16a-23d: Novo destinatário: YHWH fala ao ímpio, motivos da acusação e resultado do juízo

50,16a-22d: As acusações contra o ímpio

50,16a: O “ímpio” (עֲשֵׂי) é acusado (w+ x+ *Qatal*)

50,16b: Acusação de YHWH (*Piel* inf. abs.)

50,16c: Conduta do ímpio perante a santa congregação:

hipocrisia na recitação dos “estatutos e da aliança” (*Wayyiqtol*)

50,17a-18b: Os motivos da acusação (alternância em *Yiqtol/Qatal*)

Justificativa da acusação (וְ/ מִן)

50,18c: Nova acusação das obras malignas (w+ x+ *Partic.*)

50,19ab: Argumentação de YHWH: “maledicência” (x+ *Qatal / Yiqtol*)

50,20abc: A impiedade no seio familiar (sequência em *Yiqtol*)

50,21abc: Sequências de ameaças

(sequência de *Qatal / infinito abs.* de הִנֵּה)

50,21de: Veredito de YHWH (sequência em *Yiqtol*)

50,22a: Perspectiva **presente** da compreensão da acusação (Imper./*Qal*)

50,22b: “aqueles que se esquecem de Deus” (*Partic.*)

50,22c: Descrição: “exposição das obras malignas” (*Yiqtol*)

50,22d: Sentença final “ser despedido” (*Partic.*)

50,23a: Fórmula da redenção: O que YHWH deseja - “תִּוְדֶה זָבֵחַ” (*Partic.*)

50,23b: Resultado com **perspectiva presente** (*Yiqtol*)

50,23c: Motivo para a salvação com **perspectiva presente** (W+ *Qatal*)

50,23d: Promessa da salvação com perspectiva **futura** “וְיִצְרֶה” (*Yiqtol*)

Apresenta-se também uma estrutura simplificada:

1ª Seção: Introdução hínica e teofania (vv.1a-6b)

- O título do Salmo (v.1a).
- A apresentação de YHWH e a teofania (v.1bc)
- O juízo é proclamado de Sião (v.2)
- O salmista deseja que YHWH fale e a teofania (vv.3a-4a)
- YHWH fala aos piedosos (v.5ab)
- O salmista apresenta YHWH como juiz (vv.4b-6b)

2ª Seção: A palavra de YHWH aos piedosos (vv.7a-15c)

- Repreensão a comunidade pactual (v.7a)
- YHWH confirma que os sacrifícios estão sendo oferecidos, mas afirma que tal prática não é suficiente (vv.8a-13b)
- Exortação a oferecer o “sacrifício de louvor e invocá-lo na adversidade” (vv.14a-15c).

3ª Seção: A palavra de YHWH ao ímpio (vv.16a-23d)

- YHWH descreve as atitudes do ímpio (vv.16b-20c)
- YHWH não compactua com o ímpio (v.21ae)
- Acusação ao ímpio (v.22ad)
- Exortação a: “proceder retamente e a oferecer “sacrifício de louvor” (v.23ad).

O “sacrifício de louvor” é o parâmetro ou o elemento que serve para avaliar a verdadeira adoração, pois, o sacrifício de louvor pode salvar o piedoso, que pratica um culto externo. E ao mesmo tempo, salva o ímpio que recita os mandamentos de YHWH, entretanto, pratica o mal nas suas atitudes, porque: “rouba, adultera, tem falso testemunho e maldiz o seu irmão”. Tal modo de conceber a divisão do Salmo

não é compartilhado por todos os exegetas,¹¹⁹ por isso, em caráter comparativo, haverá um diálogo com quatro exegetas, eles são: Van der Lugt, VanGemerén, Weiser e Gerstenberger. Inicia-se pelo trabalho de Van der Lugt,¹²⁰ que organiza a estrutura do Salmo em três partes:

I – A visão profética de uma teofania: a introdução (vv.1-6)

- a) Deus aparece e fala do Monte Sião (vv.1–3)
- b) Como juiz, YHWH convoca o seu povo pela Aliança (vv.4–6)

II – A forma correta das oferendas (vv.7-15)

- a) YHWH diz a Israel que não precisa de oferendas de animais (vv. 7–9)
- b) Todos os seres vivos são propriedade de YHWH (vv.10–11)
- c) YHWH não se alimenta de animais (vv.12–13)
- d) YHWH pede sacrifícios de louvor, e promete salvar quando for invocado (vv.14–15)

III – A condenação dos ímpios (vv.16-23)

- a) YHWH fala aos que desprezam seus mandamentos (vv.16-18)
- b) Repreende-os por causa de todas as suas transgressões (vv.19–21)
- c) Os que se esquecem de YHWH, em oposição àquele que oferece sacrifícios de louvor. Este lhe honra e é salvo (vv.22-23)

Em seguida, VanGemerén simplifica no seu estudo a estrutura do Sl 50,1-23, com uma estrutura em paralelo (A/B/B'/A'). Os títulos são colocados dentro da sua quadripartida divisão, a saber:¹²¹

A | O justo julgamento de Deus (vv.1-6)

B | A advertência aos piedosos (vv.7-15)

B' | A advertência aos ímpios (vv.16-21)

A' | O justo julgamento de Deus (vv.22-23)

¹¹⁹ Derek Kidner divide em quatro seções: Vinda do Juiz (vv.1-6); palavras direcionadas aos religiosos (vv.7-15), palavras direcionadas ao hipócrita (vv.16-21) e acusações finais (vv.22-23). KIDNER, D., Psalms 1-72, p. 185-189. Para C. Hassel Bullock o Sl 50 também se divide em quatro partes: intimação do Juiz (vv.1-4), a convocação a Israel como testemunha do julgamento de Deus (vv.5-6), acusação referente ao sacrifício (vv.7-15), acusação referente ao comportamento ético (vv.16-23). BULLOCK, C H., Psalms, p. 382.

¹²⁰ VAN DER LUGT, P., Cantos and Strophes in Biblical Hebrew Poetry II, p. 83.

¹²¹ VanGEMEREN, W. A., Psalms, p. 660.

Nota-se que a estrutura oferecida por VanGemerén é bem resumida. Por sua vez, em terceiro lugar, Weiser organizará a estrutura do objeto material de maneira semelhante ao que Van der Lugt estruturou,¹²² isto é, em três partes: Parte I: vv.1-6; parte II: v.7-15; parte III: vv.16-23. Mas com uma subdivisão diferente na segunda parte, Weiser traz três seções, primeira seção (vv.7-15) com o desprezo divino. A segunda (vv.16-21), com uma vida moralmente correta. A terceira seção (vv.22-23) que é uma conclusão. Veja a estrutura a seguir:

Parte I – Introdução hínica (vv.1-6)

- A teofania

Parte II – Corpo do Salmo (vv.7-21)

- Seção 1: vv.7-15: desprezo divino
- Seção 2: vv.16-21: uma vida moralmente correta

Parte III – Conclusão (vv.22-23)

- A admoestação e promessa de salvação

Por sua vez, Gerstenberger também fez uma divisão estrutural sobre o Sl 50. Este exegeta dividiu o salmo em três partes (I, II e III).¹²³ Com a exceção do título, que é o primeiro tópico da sua divisão, ele comenta sobre o título como um aspecto descritivo em muitos salmos na BH. Somente nos dois tópicos seguintes (II e III) há subtópicos com subdivisões (a/b/c):

I – Cabeçalho ou título (v.1a)

II – Introdução (vv.1b-6)

- a) Relatório da teofania (vv.1b-4)
- b) Convocação divina (v.5)
- c) Chamado do pregador (v.6)

III – Discurso divino (vv.7-23)

- a) Instrução para o sacrifício (vv.7-15)
- b) Retirada do ímpio (vv.16-21)
- c) Exortações (vv.22-23)

¹²² WEISER, A., I Salmi, p. 411.

¹²³ GERSTENBERGER, E. S., Psalms, p. 207.

Gerstenberger enfatiza alguns pontos, como a convocação divina é resultado da teofania, e o porta-voz de YHWH, que é o salmista, também chama o povo a ouvi-lo. E três ações ocorrem em seguida, duas primeiras são instruções, só que pela estrutura organizada, o ímpio não se arrepende e é “retirado”. Outra instrução ao povo da Aliança, nesta parte que é menor, o autor chama de “exortações”. Cada exegeta apresentou a sua estrutura, e todos eles podem colaborar para uma visão mais ampla do objeto material. De maneira sintética, é possível expressar o teor de cada estrutura. Van der Lugt divide de forma tripartida, com o primeiro tópico (vv.1-6), o segundo (vv.7-15) e o terceiro (vv.16-23). Cada tópico tem dois ou três subtópicos, que seguem a argumentação do próprio conteúdo.

VanGemeren, mostra uma forma mais simplificada, é possível que seu objetivo seja a questão retórica, e por isso, dispôs em forma paralela, A: (vv.1-6) //B: (vv.7-15) // B': (vv.16-21) //A': (vv.22-23). Weiser também observou que a divisão tripartida era uma opção de apresentação do conteúdo. A parte I (vv.1-6) que serve de introdução geral ao texto. Na parte II (vv.7-21) que mostra como o corpo do salmo, e que subdividiu em duas seções (vv.7-15) quanto ao desprezo divino e admoestação (vv.16-21), que trata da vida correta. Enfim, a parte III, é a conclusão hínica com outra exortação e uma promessa salvífica (vv.22-23). A estrutura do Sl 50 foi desenvolvida na pesquisa em três grandes seções. Nesse caso, concorda-se com a estrutura apresentada por Van der Lugt, pela dinâmica da mensagem, a primeira de forma geral, ou seja o povo de Deus (vv.1-6), a segunda os piedosos (vv.7-15) e, por fim os ímpios (vv.16-23).

2.5.2. Estrutura segundo a ARBS

Agora, verifica-se a estrutura tripartida (vv.1-6, vv.7-15 e vv.16-23), a partir dos ganhos da ARBS. O intuito é detalhar a estrutura que o MHC forneceu e, com ela, compreender o fluxo temático principal e subtemas que estão no texto. Dentro da primeira seção nos vv.1-4 a estrutura é paralela:

A| v.1b: DEUS dos deuses / v.1ba: YHWH *proclama*

B | v.1cd: convoca a terra, do nascer do sol até o seu ocaso.

A' | v.3a: Que venha nosso DEUS /3b: e *não se cale!*

B' | 4ab: Convoca os céus do alto, e a terra.

No v.3cd: “um fogo diante dele consome, e ao redor dele, relampeja muito”; percebe-se que há uma estrutura paralela, é possível considerá-la da seguinte forma A/B/A'/B':

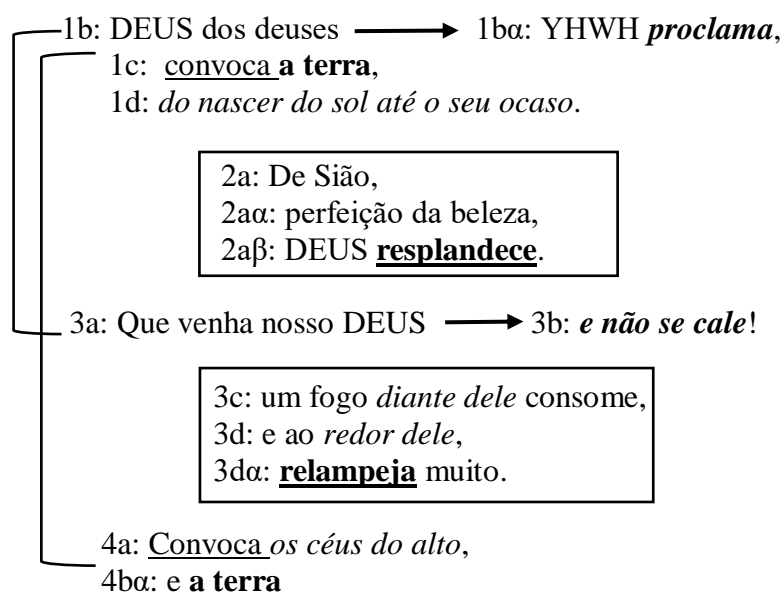
A | v.3c: um fogo diante dele, (אֵשׁ־לִפְנָיו).

B | v.3ca: consome (תֹּאכֵל).

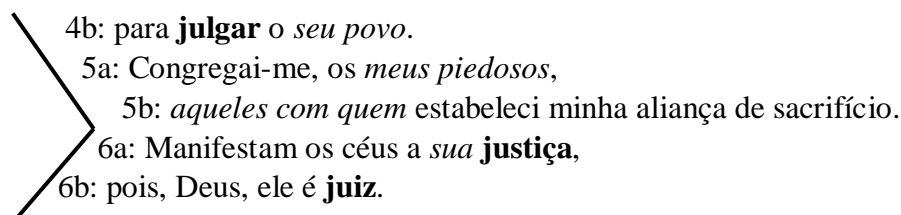
A' | v.3d: e ao redor dele (וּסְבִיבָיו),

B' | v.3da: relampeja muito (מְאֹד נִשְׁעָרָה).

Um esquema é oferecido para ampliar essa perspectiva:



Na subparte, que abrange os vv.4b-6b, a temática do juízo divino está inerente no vocabulário usado pelo salmista:



Uma hendíadis ocorre na primeira e na segunda seção. Trata-se da união de palavras por meio da conjunção aditiva “e” (ו), por exemplo em: “céus e terra” (v.4). Segundo Meynet, essa união dos termos traz uma ideia de completude. E, com isso, os termos se subordinam uns aos outros, para que exista ênfase.¹²⁴ Na segunda seção (vv.7-21) a forma e a estrutura também podem ser pormenorizadas. O v.7 traz uma estrutura paralela, ou seja, um paralelismo espelhado em A/B/B'/A'.¹²⁵

A | v.7a: Ouve, **meu povo!**

B | v.7b: E declaro a **Israel**,

B' | v.7c: e testemunho contra **ti**:

A' | v.7d: **Deus, teu Deus**, eu sou.

O v.8ab: expressam os sacrifícios e holocaustos, na sequência o sentido desses sacrifícios e holocaustos são corrigidos no v.14ab, porque os votos são aceitos desde que o sacrifício de louvor ou confissão seja efetivamente antes. Esta realidade desperta o leitor para a prática sacrificial, os dois sintagmas em pares são exibidos no v.8 acompanhados de sufixos pronominais: “teus sacrifícios” (אֲנִי־לְךָ) e “teus holocaustos” (אֲנִי־לְךָ). Esses sintagmas são paralelos em A/A' e existe uma cláusula final (*end-weight*); porquanto, um termo aponta para uma extremidade. Este recurso é comum em muitos salmos, conforme Seybold,¹²⁶ sob esta perspectiva a organização da subunidade deveria estar:

+ A | **Não** te reprovos pelos *teus sacrifícios*,

= (*que estão*) perante mim continuamente.

+ A' | **nem** pelos *teus holocaustos*,

Ademais, esta parte também está associada aos vv.9a-14a pela temática sacrificial presente, só que o arranjo poderia estar vinculado com as sentenças explicativas com “pois” (כִּי).

A | vv.8a-9b: **Natureza** – os animais domésticos para o sacrifício.

¹²⁴ MEYNET, R., *Studi di Retorica Biblica*, p. 25

¹²⁵ MEYNET, R., *Treatise on Biblical Rhetoric*, p. 131-134.

¹²⁶ SEYBOLD, K., *Introducing the Psalms*, p. 66.

- B | v.10a: **Motivo** – Pois meu (é) todo ser vivente da floresta.
 A' | vv.10b-11b: **Natureza** – os animais selvagens.
 C | v.12ab: **Pergunta de retórica** – resposta negativa.
 B' | v.12c: **Motivo** – pois meu (é) o mundo e sua plenitude.
 C' | v.13a: **Pergunta de retórica** – resposta negativa
 A'' | v.14ab: **Requerimento** – sacrificar louvor e pagar os teus votos.

O que traria um membro a mais na estrutura, demonstra uma repetição proposital no paralelismo. Este paralelo está na esfera de existência em três esferas. Primeiramente, na esfera animal, com os animais listados; em segundo lugar, na esfera antropomórfica com um Deus que é limitado ou ilimitado. Em terceiro lugar, com uma cobrança de que YHWH queria realmente. Porque na sequência os animais domésticos e selvagens, todos esses pertencem a YHWH, que declara no v.12b o fato de que Deus é Proprietário de tudo: “pois, meu (é) o mundo e sua plenitude” (וּמִלְאָהּ תִּבְּלַל כִּי־לִי).

Além disso, também pode ser visto em uma organização em que se espera respostas negativas. Esta conclusão se dá pelo estudo de Kruse, por causa da estrutura frasal: “se...não” (אִם ... לֹא), um estudo mais recente de Kim trata sobre o uso dessa estrutura no hebraico bíblico:¹²⁷

- v.12ab: **Pergunta de retórica:**
 Se (estivesse) com fome, não diria para ti,
Espera-se uma resposta negativa: YHWH não tenho fome e sede
 v.12c: pois, meu (é) o mundo e sua plenitude.
 v.13a: **Pergunta de retórica:**
 Comería carne de touros, e sangue de bodes beberia?
Espera-se uma resposta negativa: YHWH não come e bebe.

A estrutura paralela entre os vv.9-13. Enfim, esta estrutura foi elaborada para demonstrar a amplitude do domínio de YHWH, por isso os animais são citados de várias partes, das de perto, como os currais e casa; também de longe, os selvagens. Destaca-se que Sharp atesta uma métrica de extrema beleza neste salmo,

¹²⁷ KRUSE, H., Die “Dialektische Negation” Als Semitisches Idiom, p. 397; KIM, D.-H., אִם and the Biblical Hebrew Negative Response, p. 8-9.

por meio de um padrão de A/B/B'¹²⁸ na apresentação dos animais domésticos e selvagens, dos animais próprios do sacrifício e dos que não podem ser sacrificados, isto implica na totalidade da natureza. Essa métrica é um de quiasmo tricolon.¹²⁹ A tabela a seguir demonstra a sua estrutura:

v.9a não tomei de tua casa <i>bezerro</i> , v.9b <i>nem</i> de teus currais <i>bodes</i> .	A
v.10a Pois, meu <i>é</i> TODO ser vivente da floresta, v.10b animais das <u>montanhas</u> , aos milhares.	B
v.11aα Conheço TODO pássaro das <u>montanhas</u> , v.11b e o que se move no <u>campo</u> <i>está</i> comigo.	B'

Tabela 4- A totalidade dos animais (A/B/B'), fonte: C. Sharp

Observa-se que nos extremos da subunidade, os mesmos animais domésticos, que estão atrelados ao sacrifício, no v.9ab: “bezerro e bodes” //com v.13ab: “touros e bodes”, no meio, os segmentos¹³⁰ (vv.10a-11b) estão os animais selvagens que são apresentados nos seus respectivos *habitats*, ou seja, “floresta” (v.10a) // “campo” (v.11b). Além dessa organização, há uma referência concêntrica: “as montanhas” (vv.10b-11a). Nesse sentido, o v.12 serve como uma resposta à parte anterior (vv.10-11), e os v.9 e v.13 seriam elementos correspondentes deste trecho em que o subtema do sacrifício aparece:

A | v.9ab: Declarativo - “não tomei da tua casa bezerro, nem dos teus currais bodes”.

B | v.10a: Explicativo - “pois meu (*é*) todo ser vivente da floresta”.

X| vv.10b-11b: Ampliação dos argumentos e pergunta retórica -

v.10b: animais das montanhas, aos milhares. v.11: Conheço todo pássaro das montanhas, e os que se move no campo (*está*) comigo.

B' | v.12b: Explicativo - “pois meu (*é*) o mundo e sua plenitude”.

A' | V.13ab: Pergunta retórica - “comeria carne de touros, e sangue de

¹²⁸ SHARP, C. J., Words That Devour Discursive Praxes and Structural Strategies in Psalm 50, p. 16-21

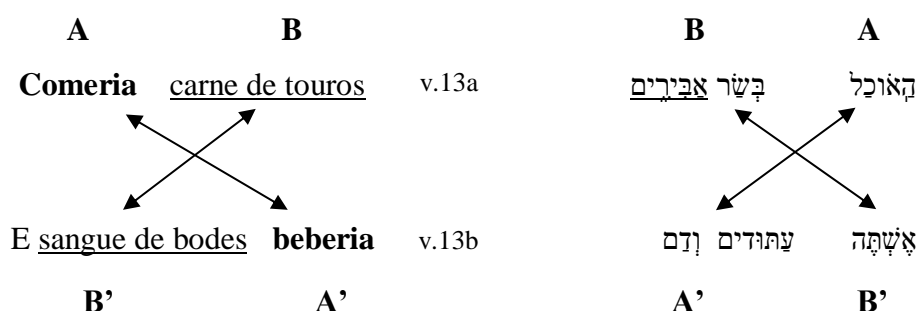
¹²⁹ WATSON, W. G. E., Classical Hebrew Poetry, p. 203-204; ALONSO SCHÖKEL, L., Hermenêutica de la Palabra II, p. 41-43; MEYNET, R., Tratato di Retorica Bíblica, p. 164-181; GONZAGA, W., O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 160.

¹³⁰ De acordo com Meynet, o segmento é uma unidade superior ao membro (formado por um, dois, ou três membros), MEYNET, R., Tratato di Retorica Bíblica, p. 146-163.

bodes beberia?”

Seybold explica que o uso de elementos e estruturas podem formar uma moldura.¹³¹ Com isso, os elementos do verso formam um paralelismo, dispondo-se de modo estilístico ao contexto estrutural. A proposição apresenta uma declaração: “se (*estivesse*) com fome” (אִם-אָרָעַב). É uma assertiva hipotética com resposta negativa, ou seja, que YHWH tivesse fome, de forma alguma teria necessidade de alguém lhe trazer alimento ou bebida. E tudo foi criado por Ele, e lhe pertence por direito. Este recurso é uma ironia,¹³² a fim de que pudesse provar a autossuficiência de YHWH como Criador. O que aponta para a ignorância acerca do conhecimento e vontade de YHWH. É claro que YHWH não tem fome ou sede, é uma linguagem antropomórfica.

Esta linguagem completa a cena, no início e teofania, em uma linguagem cosmogônica, que é seguida de uma linguagem zoogônica e que perpassa na antropomórfica. Tem-se no v.13, uma estrutura quiástica,¹³³ e nela se nota um campo semântico idêntico, dentro da binaridade. Oniszczyk diz que este conceito de binaridade é uma repetição na linguagem.¹³⁴ Quando se repete a mesma palavra ou outra que seja do mesmo campo semântico, essa estruturação aponta para uma ênfase que o salmista deseja fazer; tal ênfase estilística era comum na poesia hebraica. Neste versículo se observa um quiasmo espelhado:



Pode ser um quiasmo espelho, quando os elementos da segunda linha se invertem em relação à primeira, apesar de que a segunda linha complementa a ideia

¹³¹ SEYBOLD, K., Anmerkungen zum Parallelismus Membrorum in der Hebräischen Poesie, p. 108.

¹³² MUECKE, D. C., Irony and the Ironic, p. 14-32; KLEIN, L. R., The Triumph of Irony in the Book of Judges, p. 19.

¹³³ ALONSO SCHÖKEL, L., Hermenéutica de la Palabra II, p. 41-43.

¹³⁴ ONISZCZYK, J., L'Análisi Retórica Bíblica e Semítica, p. 483.

da primeira. Neste caso, um quiasmo completo ¹³⁵ e não espelhado, já que pode se ver ABC// A'B'C'. A beleza da construção poética pode ser vista em cada detalhe do Sl 50. No v.14 é marcado pelo imperativo, YHWH dá a ordem do que deve ser feito pelo piedoso:

<u>Oferece</u> a <i>Deus</i> <u>sacrifício de louvor</u>	v.14a	תִּזְכֶּה לֵאלֹהִים זִבְחָה
↕		↕
E <u>cumpra</u> ao <i>Altíssimo</i> teus votos .	v.14b	וְשָׁלֵם לְעֲלִיוֹן נְדָרָיָהּ:

O fato de que essa expressão sirva de moldura para o salmo, desperta o interesse de que seja um ponto importante da poesia. Por isso, essa expressão “sacrifício de louvor” é o ponto-chave:

- Os vv.1-13: YHWH se dirige ao piedoso e diz o que lhe agrada.
- O v.14.15: **Oferece a Deus sacrifício de louvor**” (תִּזְכֶּה לֵאלֹהִים זִבְחָה)
- Os vv.16-22: YHWH se dirige ao ímpio e diz o que deseja.
- Os v.23: àquele que **oferece sacrifício de louvor** (תִּזְכֶּה זִבְחָה).

Enquanto isso, o v.15 é uma promessa salvífica aos que procederem desta maneira, assim, “e invoca-me no dia da adversidade, libertar-te-ei, e (*tu*) me glorificarás” (וְתִכְבְּדֵנִי אֶחֱלֶצֶה צָרָה בְּיוֹם וְקָרָאנִי). Nessas três proposições, v.15a é a principal, v.15b é subordinada e v.15c é a subordinada da subordinada:

- **Ação humana:** invocação na adversidade.
- **Ação divina:** libertação.
- **Ação humana:** Louvar a YHWH.

Em suma, nos vv.14a-15c: está o que YHWH quer do piedoso. O verdadeiro sacrifício é antecedido pelo louvor e a fidelidade expressa em cumprir o que foi votado. E nesse ponto, uma promessa de salvação. Observa-se no v.16a uma frase introdutória do assunto e, na sequência, a estrutura quiástica espelhada:

¹³⁵ WATSON, W. G. E., *Traditional Techniques in Classical Hebrew Poetry*, p. 203-204.

E da **tua língua** trama *engano*

v.19b

וְלִשׁוֹנָךְ תַּצְמִיד מְרָמָה

Outra observação, está no jogo sonoro pela aliteração entre o advérbio: “continuamente” (תָּמִיד) no v.8b com o verbo no *hiphil yiqtol*: “faz servir” (תַּצְמִיד) no v.19b como um dos aspectos estilísticos do salmista. Meynet chama de paronomásia; porque são palavras diferentes com sons semelhantes ou iguais, e este recurso era usado na poesia hebraica, não com o sentido de rima, tal qual no Ocidente.¹³⁷ Esses aspectos da poesia hebraica servem para a memorização na sequência métrica do texto.

O'Connor diz que a aliteração e a assonância são padrões do ritmo, e é uma característica da oralidade da poesia.¹³⁸ Vance afirma que a aliteração e a assonância mostram uma força poética no hebraico.¹³⁹ Além disso, o v.19b é finalizado com o mesmo sintagma que o v.16c se inicia: “tua boca” (פִּיךָ). Essa repetição é um recurso retórico, pois quando um termo é encontrado desse modo em um texto, ele é chamado de anadiplose¹⁴⁰. Já Watson mostra duas possibilidades, a primeira é que seja um paralelismo metatético.¹⁴¹ Na segunda, ele considera como se fosse quiasmo sonoro.¹⁴² No v.20 há um paralelismo sinonímico em A/B/B', que é resultado de uma oração principal: A) v.20a e com duas subordinadas B) v.20b e B') v.20c:

A	Assentas-te,	v.20a	תֵּשֵׁב
B	<i>contra</i> teu irmão falas,	v.20b	בְּאֶחָיֶךָ תְּדַבֵּר
B'	<i>contra</i> o filho da tua mãe proferes calúnias.	v.20c	תִּתְּנוּ דִּבְרֵי: בְּבִן-אִמֶּךָ

Ademais, dos vv.17-20 e 22 como uma enumeração negativa com oito condutas reprováveis, se antes nos vv.8a-13b um elenco de animais é apresentado, em contrapartida, as ações do ímpio também são apresentadas pelo salmista, a saber:

¹³⁷ MEYNET, R., *Rhetorical Analysis: An Introduction to Biblical Rhetoric*, p. 185.

¹³⁸ O'CONNOR, M. P., *An Informing Orality: Biblical Poetic Style*, p. 284-285.

¹³⁹ VANCE, D. R., *The Question of Meter in Biblical Hebrew Poetry*, p. 19.

¹⁴⁰ MEYNET, R., *Rhetorical Analysis: An Introduction to Biblical Rhetoric*, p. 135.

¹⁴¹ WATSON, W. G. E., *Traditional Techniques in Classical Hebrew Poetry*, p. 249.

¹⁴² WATSON, W. G. E. *Traditional Techniques in Classical Hebrew Poetry*, p. 203-204; ALONSO SCHÖKEL, L., *Hermenéutica de la Palabra II*, p. 41-43.

- 1) Odeia a disciplina (v.17a);
- 2) Arremessa as palavras de YHWH, que implica em desprezo (v.17b);
- 3) Consentimento com o ladrão (v.18b);
- 4) Participação com os adúlteros (v.18c);
- 5) Usa a boca desenfreadamente na mentira (v.19a);
- 6) Tem uma linguagem fraudulenta (v.19b);
- 7) Fala contra seu irmão e profere calúnias (v.20bc) e, por fim;
- 8) Esquecer-se de Deus (v.22b).

No v.23 tem quatro proposições que formam uma estrutura paralela com o segmento v.23a com verbo no *qal* particípio, v.23b com *yiqtol*, já o v.23c retoma o *qal* particípio e finaliza no v.23d novamente com *yiqtol*, e pode ser vista como A/B/A'/B':

A	Aquele que oferece sacrifício de louvor,	v.23a	זֶבַח תּוֹדָה
B	me glorifica.	v.23b	יִכְבְּדֵנִי
A'	àquele que procede retamente,	v.23c	וְשֵׁם גָּדוֹל
B'	mostrar-lhe-ei a salvação de Deus.	v.23d	אֲרַאֲנִי בְיֵשַׁע אֱלֹהִים:

A partir dessas estruturas detalhadas, apresenta-se uma tabela do Sl 50 pela ARBS:

vv.1-6:		
= 1b DEUS	dos deuses ,	YHWH proclama
+ 2 convoca	a <u>terra</u> , do nascer do sol	até o seu ocaso
+ De <u>Sião</u> ,	perfeição	da beleza
= DEUS	<i>resplandece.</i>	
+ 3 Que venha	nosso DEUS	e não se cale!
+ um fogo	diante DELE	consome
= e ao redor DELE	<i>relampeja</i>	muito
+ 4 Convoca	<u>os céus</u>	do alto
+ e a <u>terra</u>	para julgar	o seu povo.
+ 5 Congregai- me	os meus <u>piedosos</u> ,	
= aqueles com quem estabeleci	minha Aliança	de SACRIFÍCIO .
+ 6 Manifestam	<u>os céus</u>	a sua justiça ,

= pois,	DEUS,	ele é <i>juiz</i> .
---------	--------------	---------------------

vv.7-15:		
+ 7 Ouve,	meu <i>povo!</i>	-----
+ E declaro	a <i>Israel</i>	-----
+ e testemunho	contra <i>ti</i>	-----
= DEUS,	<i>teu</i> DEUS	eu sou.
+ 8 Não te reprovos	<i>pelos teus</i> SACRIFÍCIOS	nem pelos <i>teus</i> HOLOCAUSTOS
= (que estão) perante mim	continuamente	-----
+9 Não tomei	de <i>tua casa</i> BEZERRO	nem de <i>teus</i> <i>currais</i> BODES .
= 10 Pois, meu (é)	<u>todo</u> SER VIVENTE	da <i>floresta</i> ,
+ animais	<i>das montanhas,</i>	aos milhares.
+ 11 Conheço	<u>todo</u> PÁSSARO	<i>das montanhas,</i>
= e o que se move	<i>no campo</i>	(está) comigo .
+12 Se (estivesse) com fome	não diria	para ti ,
= pois, meu (é)	o <u>mundo</u>	e sua <u>plenitude</u> .
+ 13 Comería	carne	de TOUROS ,
= e sangue	de BODES	beberia?
vv.14-15:		
+ 14 OFERECE	a DEUS	SACRIFÍCIO de louvor,
= e cumpre	ao ALTÍSSIMO	teus votos.
+ 15 E invoca- me	no dia	da adversidade
= libertar- te -ei,	e (tu) me glorificarás	-----

vv.16-23:		
+16 Porém,	ao <u>ímpio,</u>	diz DEUS:
+ “O que é para ti ,	o <i>recitar</i>	meus estatutos,
= (por que) <i>tomas</i>	minha Aliança	na TUA BOCA?
+ 17 pois,	tu odeias	a disciplina,
= e <i>arremessas</i>	minhas palavras	detrás de ti .
+18 Se <i>vês</i>	um ladrão,	<i>consentes</i> com ele,
= e com adúlteros	(está) tua parte.	
+ 19 TUA BOCA	desenfreias	<i>no mal,</i>

= e da TUA LÍNGUA	trama	<i>engano.</i>
+ 20 Assentas-te,	contra teu irmão	<i>falas,</i>
= contra o filho	da tua mãe	<i>lanças calúnias.</i>
+ 21 Essas coisas	tens feito,	e (eu) ficaria mudo?
+ Pensas que eu	certamente seria	como tu?
= Repreendo-te,	e exponho	aos TEUS OLHOS.
vv.22-23:		
+ 22 Entendei isto,	aqueles que se esquecem	de DEUS!
= Para que eu não	(os) despedace,	e não (haja) defesa.
+ 23 Aquele que	<i>OFERECE</i> <i>SACRIFÍCIO</i>	de louvor,
= me glorifica.		
+ àquele que	procede	retamente,
= mostrar-lhe-ei	a salvação	de DEUS.

Tabela 5- Análise Retórica Bíblica Semítica do Sl 50,1-23, fonte: O autor.

A estrutura foi apresentada por meio de dois métodos, MHC e ARBS, para que se possa compreender a beleza do texto. Tanto pelo MHC quanto pela ARBS chega-se a uma estrutura tripartida (vv.1-6 / vv.7-15 / vv.16-23). Na primeira seção a lógica do texto está na introdução hínica, com as imagens da teofania (vv.1-4), e o anúncio de juízo (vv.5-6). Na segunda seção a fala de YHWH é para os piedosos (vv.7-15), o desfecho da segunda seção é a expressão-chave do salmo: “sacrifica a Deus louvor” (v.14-15), e nesse caso, na terceira seção a fala de YHWH se dirige aos ímpios (vv.16-23), também com a presença da expressão-chave: “aquele que sacrifica louvor” (v.23). Pelos dois métodos o objeto formal do texto está em destaque. Usou-se a estrutura apresentada por Meynet,¹⁴³ como pode ser visto, o objeto formal tem a centralidade temática do Sl 50. Observa-se que todo o texto do Sl 50,1-23 tem regularidade entre as partes, pois, mantém o fluxo temático contínuo. As variações de fala e subtemas são elementos estilísticos que o autor usa para comunicar a mensagem. De modo que, o Sl 50,1-23 tem início, meio e fim, e forma um texto homogêneo.

2.6. Gênero Literário e datação

¹⁴³ MEYNET, R., Psautier, p. 109-113.

O gênero do Sl 50,1-23 foi discutido por inúmeros exegetas e comentadores; percebeu-se que não há consenso entre eles neste quesito. De acordo com Mowinckel, o Sl 50 é um salmo cultural, com um subgênero tipo jurídico ou de disputa judicial ריב. Outros autores como Ravasi, Monti e Meynet compartilham da mesma opinião.¹⁴⁴ Porém, Ravasi ainda acrescenta, dizendo que é um ריב por estar em um salmo profético mediante uma estrutura processual em duas etapas: a etapa do profeta, e a etapa do povo que é acusado de ritualismo na prática religiosa.¹⁴⁵ Contudo, Nielsen diz que para um texto ser desse gênero de disputa judicial a raiz ריב (ou ריב) deverá aparecer.¹⁴⁶ Entretanto, tal raiz não aparece no Sl 50.

De acordo com Roche, que apresenta uma outra visão sobre o *riḇ* (ריב), ele alega que não se trata de um processo judicial, mas de uma sentença dada pelo juiz. Nesse caso, o contexto daria o gênero e não apenas uma palavra.¹⁴⁷ Gunkel, Kraus e Ross afirmam que é “oráculo profético”, porém com uma perspectiva um pouco diferente por ser uma poesia. Goulder, Hilber e Goldingay dizem que é um tipo de profetismo.¹⁴⁸ Para Monti, que afirma ser um salmo didático e com inspiração profética, implica em uma forma e um gênero.¹⁴⁹ Contudo, não se pode esquecer que o salmo era usado no culto, dessa forma, a questão litúrgica não pode ser descartada.

Aparicio Rodríguez diz que é a primeira parte de um pleito judicial, a segunda seria o Sl 51. Outros autores também, a exemplo de Meynet, Perego, Alonso Schökel e Carniti, ao mesmo tempo reconhecem que há elementos do profetismo.¹⁵⁰ Nesse sentido, o que Mowinckel diz sobre este salmo ser cultural com elementos jurídicos, pode-se dizer então que esses elementos jurídicos ou da disputa profética são usados pelo salmista dentro de um propósito. Gunkel diz que os

¹⁴⁴ MOWINCKEL, S., *Psalm Studies*, p. 71; MONTI, L., *I Salmi*, p. 557-558; MEYNET, R., *Psautier*, p. 113.

¹⁴⁵ RAVASI, G., *Il Libro dei Salmi*, p. 897

¹⁴⁶ NIELSEN K., *Yahweh as prosecutor and judge*, p. 38-61.

¹⁴⁷ ROCHE, M. D., *Yahweh's Rib against Israel*, p. 564.

¹⁴⁸ GOULDER, M., *The Psalms of Asaph and the Pentateuch*, p. 46; ROSS, A. P., *A Commentary on the Psalms*, p. 155; HILBER, J. W., *Cultic Prophecy in the Psalms*, p. 128; GOLDINGAY, J., *Psalms*, p. 112; GUNKEL, H., *Introducción a los Salmos*, p. 375; ROSS, A. P., *A Commentary on the Psalms*, p. 159.

¹⁴⁹ MONTI, L., *I Salmi*, p. 557-558.

¹⁵⁰ MEYNET, R., *Studi di Retorica Biblica*, p. 28-30; APARICIO RODRÍGUEZ, A., *Comentario Filológico a los Salmos y de Cantar de los Cantares*, p. 209; ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., *Salmos I*, p. 688; PEREGO, G., *I Salmi Pregarli, Cantarli Comperderli*, p. 117; MOWINCKEL, S., *Psalm Studies*, p. 71.

gêneros menores fazem dos salmos mistos. Rodd percebeu essa dificuldade e por isso que ele diz que é um “uma profecia litúrgica” pelos elementos que estão presentes dentro do culto regular.¹⁵¹ Mays afirma que o estilo do salmista é similar aos profetas.¹⁵²

Para Frolov, a crítica da forma poderia se beneficiar na busca do *Sitz im der Literatur*, já que para ele esse caminho pode ajudar nas soluções do Saltério, pelo fato de que os salmos são adotados na liturgia pública do culto. O que resulta em adaptações para o culto de diversos salmos.¹⁵³ Lima, por sua vez, diz que os gêneros literários nascidos em determinada situação também podem ser readaptados em outras, sobretudo se eles já são conhecidos amplamente. Considerando por essa perspectiva, uma liturgia penitencial pelo uso, mas com os elementos de uma “requisitória profética” na sua estrutura.¹⁵⁴ É possível que essa perspectiva ajudasse na compreensão do Sl 50, e no seu rearranjado dentro do Saltério, desligando-o da “situação típica original” em favor da liturgia.

Ademais, outros autores seguem essa mesma perspectiva, como Meynet, Alonso Schökel, Carniti e outros. Assim, consideram o Sl 50 com elementos do profetismo e ainda como uma liturgia penitencial em dois atos, também deveria ser lido junto do Sl 51.¹⁵⁵ Jonker e Leithart comentam que na obra do cronista houve uma associação dos levitas cúlticos com os profetas que usavam a música para profetizar (2Cr 20,14-15; 2Cr 25,3).¹⁵⁶ Portanto, a perspectiva deles ajudaria em parte a explicar o uso litúrgico dos elementos da requisitória profética no culto. Segue-se um esquema comparativo entre o Sl 50 e textos proféticos na verificação da “requisitória profética” que será apresentado a seguir:

- 1) YHWH convoca para o juízo o seu povo e as testemunhas são os céus e a terra (Sl 50, 1b-6 // Is 1,2-3; Jr 2,12; Mq 6, 1-3).
- 2) A imagem do fogo como símbolo de juízo e da presença de YHWH em Sião (Sl 50,3 // Is 31,9; Ez 1,27).
- 3) Sião como cidade escolhida (Sl 50, 3 // Am 1, 2; Mq 4,2; Jl 3,16).

¹⁵¹ GUNKEL, H., *Introducción a los Salmos*, p. 307-341; RODD, C. S., *Psalms* 50, p. 381.

¹⁵² MAYS, J. L., *Salmi*, p. 222.

¹⁵³ FROLOV, S., *Psalms*, p. 63-67.

¹⁵⁴ LIMA, M. L. C., *Exegese Bíblica*, p. 126-127.

¹⁵⁵ ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., *Salmos I*, p. 688; MEYNET, R., *Studi di Retorica Biblica*, p. 28-30; PEREGO, G., *I Salmi Pregarli, Cantarli Comanderli*, p. 117;

¹⁵⁶ JONKER, L. C., *1 & 2 Chronicles*, p. 178; LEITHART, P. J. *1 & 2 Chronicles*, p. 106.

- 4) YHWH acusa o seu povo (Sl 50, 5-13 // Is 1,1-31; 3,12; Jr 7,1-31).
- 5) O uso do imperativo de exigência (Sl 50, 7a.14a-15a// Is 1,16.17; Jr 7,21).
- 6) O justo é chamado de piedoso (Sl 50,5// Mq 7,2), e o injusto de ímpio (Sl 50,16a//Jr 5,26; Hab 1,4).
- 7) O chamado para ouvir o que YHWH tem a dizer (Sl 50,7 // Is 44,1; Jr 6,19; Ez 12,2).
- 8) A argumentação e acusação de YHWH (Sl 50,8-13.16-22 // Is 41,24).
- 9) Sacrifícios vazios de sentido (Sl 50,14.23 //Am 5,21-24; Os 6,6; Is 1,10-17).
- 10) A mudança pela obediência tem como fruto a salvação (Sl 50, 15.23d // Jr 2,22-23).
- 11) A expressão “diz Deus” (אֱלֹהִים אָמַר) também aparece no profeta Isaías (Sl 50, 16a // Is 28,12a); mas existem variações nessa fórmula “diz YHWH” (יְהוָה אָמַר) como em Amós (Am 1,5c) por exemplo.
- 12) Deixar o mal caminho e proceder retamente (Sl 50,23b // Is 55,7; Jr 7,23; Ez 18,21-22)

Por meio dessas doze semelhanças, é possível dizer que o gênero dominante é uma “requisitória profética”, conforme afirma Ravasi.¹⁵⁷ E ainda diz que é possível ver essa requisitória nos Sl 75 e 82.¹⁵⁸ O salmista molda a sua poesia com um estilo e linguagem a fim de convencer o seu público-alvo (piedosos e ímpios). Portanto, o gênero dominante do Sl 50 é similar a uma “requisitória profética”. Quanto aos subgêneros que compõem a estrutura de três seções (vv.1b-6 e vv.7-15 e vv.16-23), compreende-se da seguinte forma:¹⁵⁹

a) Subgêneros da 1ª seção: “elementos jurídicos”/“descrição teofânica”

- **Sl 50,1.4-6:** figuras de julgamento
- **Sl 50, 2-3:** teofania de YHWH

¹⁵⁷ RAVASI, G., *Il Libro dei Salmi*, p. 901.

¹⁵⁸ RAVASI, G., *Il Libro dei Salmi*, p. 61.

¹⁵⁹ LIMA, M. L. C., *Exegese Bíblica*, p. 171-192.

b) Gênero dominante da 2ª e 3ª seções: “requisitória profética”

- **SI 50,7-13:** acusação contra o piedoso
- **SI 50,16-22:** acusação contra o ímpio, ameaças

c) Subgênero da 2ª e 3ª seções: “oráculo de salvação condicionada”

- **SI 50,15:** promessa de salvífica de YHWH
- **SI 50,23:** promessa de salvífica de YHWH

O gênero dominante é a “requisitória profética” (vv.7-13.16-22) que corresponde à 65,21% do objeto material. Dentro dos três subgêneros, constata-se que o “gênero jurídico” (vv.1.4-6) possui 17,39% do total, em seguida, a “descrição teofânica” (vv.2-3) com 8,7%. Schmidt, Nel e Kingsbury também dizem que a teofania é um gênero literário.¹⁶⁰ Já o “oráculo de salvação condicionada” (vv.14.23) consta com 8,69% do texto. Esse último subgênero no salmo aparece com variações nos profetas como oráculos salvíficos (Is 1,19-20; Sf 2,3). Nesse caso, dentro do objeto material, a salvação está condicionada a uma atitude ou resposta do ouvinte-leitor.

Quanto ao *Sitz im Leben* do SI 50 também não há consenso entre os autores, muitos tentaram enquadrar o salmo dentro das celebrações litúrgicas e festividades do Antigo Israel.¹⁶¹ Clifford e Monti pensam em um salmo dedicado à renovação da Aliança. Já para Rodd, tal festa era feita no Ano Novo.¹⁶² Por outro lado, Gillingham aponta para o uso no segundo dia da Festa das Cabanas, citando o Talmud.¹⁶³ Entretanto, não é possível determinar em quais celebrações o Salmo era usado, mas que era usado na liturgia.

Quanto à datação, Gunkel diz que pode estar relacionado com a profecia pós-exílica, mas deixou em aberto essa questão, pois destaca a possibilidade de ser pré-exílica. Gerstenberger não conclui uma datação possível, apenas diz que seria de algum momento entre o exílio e o pós-exílio.¹⁶⁴ Porém, há também aqueles que

¹⁶⁰ SCHMIDT, N. F.; NEL, P. J., Theophany as type-scene in the Hebrew Bible, p. 261; KINGSBURY, E. C., The Theophany Topos and the Mountain of God, p. 205-206.

¹⁶¹ GOULDER, M., The Psalms of Asaph and the Pentateuch, p. 42-43; GERSTENBERGER, E. S., Psalms, p. 210-215; HOSSFELD, F.-L.; ZENGER, E., Die Psalmen I, p. 310.

¹⁶² CLIFFORD, R. J., Psalms 1-72, p. 236-240; RODD, C. S., Psalms, p. 381; MONTI, L., I Salmi, p. 558.

¹⁶³ GILLINGHAM, S., Psalms Through the Centuries, p. 300.

¹⁶⁴ GERSTENBERGER, E. S., Non-Temple Psalms, p. 345.

consideram o Sl 50 como sendo um salmo pós-exílico, por exemplo, Firth, Bach e Hossfeld, para eles e outros, este salmo seria do período de Esdras e Neemias, localizado em algum tempo depois do retorno do cativo de Judá.¹⁶⁵

Nota-se que Mowinckel e Tournay concordam em parte com essa opinião, pelo fato de que afirmam que sejam um salmo “pós-profético”, ou seja, pertencente a um profetismo pós-exílico.¹⁶⁶ O argumento de Tournay se baseia tanto na expressão “proferes calúnias” (תַּתְּנֶה-דְּבָרִי) quanto no termo “Deus” (אֱלֹהִים), que seriam aramaicos.¹⁶⁷ Briggs afirma que era uma forma rara para se referir a Deus.¹⁶⁸ Os léxicos trazem cautela quanto aos termos anteriormente citados, se são arcaicos ou aramaicos. Pelo que nada impede que o termo “Deus” (אֱלֹהִים), tenha sido escrito já na consolidação da poesia cultica do Segundo Templo.¹⁶⁹

Percebe-se que a maior ocorrência do termo “Deus” (אֱלֹהִים) está em livros do exílio e do pós-exílio, como Jó, Deutero-Isaías, Neemias e até em Daniel.¹⁷⁰ Tal forma é atestada como arcaica, e caiu em desuso, contudo a forma retornou com a influência do aramaico. Não obstante, a própria expressão “perfeição da beleza” (מְקַלְלֵי-יָפִי) também só reaparece nos livros de Lamentações e de Ezequiel (Lm 2,15; Ez 27,3b). Com relação à datação concorda-se com Ross, Hilber, Firth e outros¹⁷¹ que colocam o texto entre os séculos VI-V, e de autoria desconhecida de um levita descendente de Asaf, que atribuiu o salmo ao seu ancestral. Recorda-se que o nome “Asaf” só aparece em textos tardios (1Cr 6,39; Esd 2,41; 3,10; Ne 7,44).

¹⁶⁵ FIRTH, D. G., *Asaph and Sons of Korah*, p. 118; BACH, D., *Rite Et Parole Dans L'Ancien Testament*, p. 15; RODD, E. C., *Psalms*, p. 381; HOSSFELD, F.-L., *Alianza*, p. 49.

¹⁶⁶ MOWINCKEL, S., *Psalm Studies*, p. 71.

¹⁶⁷ TOURNAY, R. J. *Seeing and Hearing God with the Psalms*, p. 170.

¹⁶⁸ BRIGGS, C. A.; BRIGGS, E. G., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms*, p. 415.

¹⁶⁹ GENESIUS, W., אֱלֹהִים, p. 49; BROWN, F.; BRIGGS, C.; DRIVER, S.R., אֱלֹהִים, p. 43; KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., אֱלֹהִים, p. 52.

¹⁷⁰ O substantivo “Deus” (אֱלֹהִים) aparece nos livros de Dt 32,15.17; Jó 3,4.23; 4,9.17; 5,17; 6,4; 9,13; 10,2; 11,5.6.7; 12,4.6; 15,8; 16,20; 19,2.4.6.21.26; 22,12.26; 24,12; 27,3.8.10; 29,4; 31,2.6; 33,26; 35,10; 36,2; 37,15.22; 39,17; 40, 2; Pr 30,5; Is 44,8; Hab 3,3; Dn 11,37.38.39; Sl 18,32; 50,22; 114,7; 139,19; 2Cr 32,15; Ne 9,17. E sobre a datação dos livros, CLINES, D. J. A., *Job 1-20*, p. 36; LÉVÊQUE, J., *Job*, p. 6; MYERS, J., *Ezra, Nehemiah*, p. lxx.

¹⁷¹ FIRTH, D. G., *Asaph and Sons of Korah*, p. 118; BACH, D., *Rite Et Parole Dans L'Ancien Testament*, p. 15; RODD, E. C., *Psalms*, p. 381; HOSSFELD, F.-L., *Alianza*, p. 49.

3

Comentário Exegético

O comentário exegético seguirá a estrutura tripartida estabelecida; porém, os vv.14-15.23 serão comentados no próximo capítulo, após análise lexical e bíblico-teológica do sentido do termo *הַלֵּל* no AT e no Saltério.

3.1.

Primeira seção: Introdução hínica (vv.1a-6b)

3.1.1.

O título do Salmo (v.1a)

O v.1a: apresenta o título do Sl 50: “Salmo de Asaf”. Nota-se que foi atribuído a Asaf como seu autor. Diversos autores ainda reconhecem no uso do *lamed* que acompanham os títulos de muitos salmos, como sendo um *lamed auctoris* (ל de autoria), e nesse salmo ocorre o mesmo que em outros, em que textos redigidos posteriormente são conectados ou atribuídos às figuras importantes da tradição israelita.¹⁷² Por sua vez, a LXX leu como um *lamed relationis* (ל de relação).¹⁷³ Com efeito, implica considerar que a relação é por atribuição e não por elaboração. Portanto a atribuição do salmo a Asaf seria simbólica, o sentido teológico dessa atribuição aponta para a autoridade de Asaf na tradição bíblica.

No antigo Israel, quando o culto é organizado pelo rei Davi ¹⁷⁴ segundo a tradição bíblica, é nesse contexto que o nome Asaf aparece pela primeira vez. Sendo filho de Baraquias, descendente de Levi (1Cr 6,39; 15,17), ele era um levita ligado à música (1Cr 15.19; 16.4-7), também chamado de vidente ou profeta (1Cr 25,1-2; 2Cr 29,30).¹⁷⁵ Além disso, Asaf é citado com outros levitas perante a Arca da Aliança no ritual cotidiano (1Cr 16,37). A partir disso na tradição bíblica existe uma

¹⁷² HUMAN, D.; VOS, C. J. A., *Psalms and Liturgy*, p. 27; LAWSON, S., *Psalms*, p. 260.

¹⁷³ GONZAGA, W.; GONÇALVES, E. F., *O Salmo 13*, p. 20. Ressalta-se que a LXX atribuiu valor de dativo: “salmo para Asaf (ψαλμὸς τῷ ασαφ).”

¹⁷⁴ O estudo do culto do AT precisa ser aprofundado. SIQUEIRA, F. S., *MI* 2,1-9 e 2,17 – 3,5, p. 34-50; VAUX, R., *Instituições do Antigo Israel*, p. 141-143.

¹⁷⁵ Somente na obra do cronista que os músicos são chamados dessa forma. WILLIAMSON, H. G. M., *Israel in the Books of Chronicles*, p. 255-263; ZÖCKLER, O. J., *The Books of the Chronicles*, p. 99.

associação dos levitas e da família de Asaf com o culto. Outrossim, segundo Ray, a obra do cronista está sugerindo que havia uma relação entre a música e a profecia no culto (1Cr 25,1).¹⁷⁶

Percebe-se que, em textos posteriores, esses descendentes de Asaf são mencionados como músicos do Templo, como no período de Ezequias (2Cr 29,30), bem como no tempo de Josias (2Cr 35,15). E ainda são mencionados nos Livros de Esdras e Neemias, que são do período do Segundo Templo (Esd 2,41; 3,10; Ne 7,44; 11,22-24).¹⁷⁷ Assim, existe uma importância nesse grupo na ministração da música para o culto, e que também está evidente na preservação da coleção que leva o nome de Asaf (50;73-83).¹⁷⁸

3.1.2.

A teofania e a convocação de juízo (vv.1b-6b)

O salmista apresenta YHWH como: “Deus dos deuses” (אֱלֹהִים אֱלֹהִים), ou seja, o Deus Supremo (v.1b).¹⁷⁹ Esse superlativo é uma forma de expressar a sua devoção a YHWH. Em seguida, encontra-se um verbo do campo da elocução “falar” (דָּבַר), usado numa forma intensiva, isto é, está no *piel*, o que indica que YHWH tem algo a “proclamar” para a solene convocação do povo.

Schimdt e Gerlemen afirmam que essa forma verbal é utilizada em discursos de YHWH, e que indica a solenidade na fala.¹⁸⁰ O salmista parece indicar que os convocados sejam a “terra” e “do nascer do sol até o seu ocaso” (v.1cd). Isso é demonstrado pelo alcance da convocação que será de um extremo ao outro, portanto, essa convocação seria do Oriente ao Ocidente.¹⁸¹ Kraus viu nisso um alerta aos judeus dispersos que precisavam ouvir a voz de YHWH.¹⁸² Tal

¹⁷⁶ RAY, D. C., Conflict and Enmity in the Asaph Psalms, p. 3-5.

¹⁷⁷ A obra do cronista é uma releitura do material histórico. TONIOLO, R. C., A Relevância Canônica de Crônicas por uma Perspectiva Literária, p. 58-59.

¹⁷⁸ BUSTER, A., Remembering the Story of Israel, p. 96; BUSS, M. J. “The Psalms of Asafe and Korah”, p. 382-392.

¹⁷⁹ A mesma forma aparece em Js 22,22. Mas Hans Joachim Kraus não concorda com o superlativo, para ele deveria estar אֱלֹהִים אֱלֹהִים para ser uma superlativo, ele traduz separado “Deus, Deus YHWH”, mas é uma poesia que não segue todas as regras gramática. KRAUS, H.-J., Los Salmos I, p. 700.

¹⁸⁰ SCHMIDT, W. H., דָּבַר, p. 116-136; GERLEMEN, G., דָּבַר, p. 383.

¹⁸¹ APARICIO RODRÍGUEZ, A., Comentario filológico a los Salmos y al Cantar de los cantares, p. 292.

¹⁸² KRAUS, H.-J., Los Salmos I, p. 698-700.

convocação não implica em um juízo universal, mas no estilo poético utilizado pelo salmista para essa convocação de Deus.

O salmo mostra a localidade em que o juízo deve acontecer (v.2), YHWH julga “de Sião” (מִצִּיּוֹן), pois é o lugar em que o seu povo congrega. É claro que a cidade de Sião é um lugar idealizado¹⁸³ pelo salmista, descrita em outras passagens como o local do governo de YHWH sobre a terra (Sl 2,6; 9,11; 20,2). Sião, então, torna-se um tipo de centro teológico do mundo. Os motivos seriam a manifestação de YHWH e sua morada divina (Sl 48,3; 50,2; 132,14; Is 52,7; Eclo 24,10). Wilcock também percebeu essa centralização em Sião, que ganha o *status* de cidade escolhida por YHWH.¹⁸⁴ Isso mostra uma legitimação da cidade por meio de uma manifestação divina no culto,¹⁸⁵ em que os preceitos divinos são ensinados pelo próprio Deus ao seu povo, após ele mesmo tê-lo convocado.

Alonso Schökel e Carniti afirmam que a expressão “perfeição da beleza” aplicado à cidade de Sião pode ser uma referência ao Templo, que se encontra nela.¹⁸⁶ Eles mostram a partir das passagens de Lm 2,15; Ez 24,21, 1Mc 2,12 que tratam da cidade ou do Templo como uma preciosidade, e indicaria o motivo pelo qual o salmista usa essa expressão. Assim, a presença do santuário destacaria a função da teofania nesse salmo.

Schreiner considera que a atribuição dada ao local sagrado Sião revela um profundo valor teológico e religioso.¹⁸⁷ Por outro lado, Ollenburger pondera que Sião é a morada régia de Deus. Laato, por sua vez, afirma que a cidade serve como lugar de repouso ou escabelo de Deus, por isso, é um lugar de segurança.¹⁸⁸ O salmista enfatiza agora a teofania de YHWH, para tal, ele diz que “Deus resplandece” (הוֹפִיעַ אֱלֹהִים): o brilho ou fulgor da presença de Deus parece iluminar a cidade na cena. Para Monti, Bullock e outros comentadores que consideram

¹⁸³ Ravasi diz que a cena se prende ao cenário tempestuoso com uma visão idílica de uma Jerusalém ideal, com um aspecto cósmico e decisivo da manifestação de YHWH. RAVASI, G., *Il Libro dei Salmi*, p. 904.

¹⁸⁴ WILCOCK, M., *The Message of Psalms 1–72*, p. 151-152; WALTON, J., *O Pensamento do Antigo Oriente próximo e o Antigo Testamento*, p. 114-115.

¹⁸⁵ KNOPPERS, G. N., *Mt. Gerizim and Mt. Zion*, p. 320-324.

¹⁸⁶ ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., *Salmos I*, p. 696.

¹⁸⁷ SCHREINER, J., *Sião*, p. 1505.

¹⁸⁸ OLLENBURGER, B. C., *Zion, the city of the Great King*, p. 72-73; LAATO, A., *The Origin of Israelite Zion Theology*, p. 277.

presente o uso da teofania (v.2),¹⁸⁹ essa linguagem é uma forma de trazer o efeito desejado sobre os ouvintes-leitores, confirmando ao mesmo tempo um conjunto de percepções que são desde a presença de YHWH, a santidade do local, até a palavra de juízo. Portanto, esse conjunto reforça a cena da teofania. Parece que o salmista faz um comparativo entre Sião e o Sinai.

De fato, Weiser e outros comentadores perceberam uma alusão à teofania do Sinai, porque viram essa possibilidade quando comparam o Sl 50,3 com outros textos que trazem uma teofania (Dt 33,2; Is 1,1-9; Hab 3,3-4).¹⁹⁰ A teofania atua na poesia em que o salmista gradativamente mostra nos movimentos das cenas, desenrolam as atividades sequenciais, com uma possível prolepse,¹⁹¹ porquanto, YHWH já proclamou para que todos se reúnam e agora, a sequência é uma cena, YHWH se torna visível. Também é possível que o salmista veja “Sião” como a reprodução da mesma realidade espiritual devido a “função do Sinai”¹⁹² que “ardia em fogo” (בָּאֵשׁ בִּצֵּר הָהָר) como aparece em Dt 4,11; 5,23; 9,15. Assim, faz-se uma breve análise em um quadro entre Ex 19,1-25 e Sl 50,1b-3d:

Ex 19,1-25	Sl 50,1b-3d
A vinda de YHWH no Sinai (Ex 19,1-2)	A vinda de YHWH em Sião (Sl 50,2a-3a)
O fogo e a tempestade (Ex 19,16)	O fogo e o relampejar muito (Sl 50,3b)
A teofania do Sinai (Ex 19,16-25)	A teofania de Sião (Sl 50, 3bd)

Tabela 6 – Alusão da teofania de Sinai-Sião, fonte: O autor.

A sequência do v.3 corrobora com a cena anterior, apesar das teofanias do AT usarem muitas raízes verbais diferentes para descrever a vinda de YHWH, quando o salmista expressa o desejo dessa teofania, ele usa: “que venha o nosso

¹⁸⁹ MONTI, L., I Salmi, p. 558; BULLOCK, C. H., Psalms, p. 380; KITTEL, R., Die Psalmen, p. 182-186; WEISER, A., I Salmi, p. 409-418; KIDNER, D., Psalms 1-72, p. 185-186; CRAIGIE, P. C.; TATE, M., Psalms 1-50, p. 229; KRAUS, H.-J., Los Salmos I, p. 700.

¹⁹⁰ Ravasi fala de uma teofania militar, associando ao Sl 97,1-12; Jz 5,1-5. Mas Ross chama de epifania devido o fenômeno cósmico. No demais, os outros usam o termo teofania. RAVASI, G., Il Libro dei Salmi, p. 904; ROSS, A. P., A Commentary on the Psalms, p. 161; WEISER, A. I Salmi, p. 412-413; GOULDER, M., The Psalms of Asaph and the Pentateuch, p. 39.

¹⁹¹ Prolepse é um recurso literário que traz adiantamentos de temas ou assuntos que serão posteriormente desenvolvidos por um autor. Nota-se que o salmista usou para apresentar um tema e desenvolvê-lo em outros versículos, servindo como elo entra as partes do Sl 50. NUNES, B., Tempo na Narrativa, p. 31; LANHAM, R. A., A Handlist of Rhetorical Terms, p. 20.

¹⁹² ORTLUND, E. N., Theophany and Chaotkampf, p. 65.

Deus” (אֵלֵינוּ יָבֵא). A raiz verbal usada foi “vir” (בוא), já em Ex 19,18 é “descer” (ירד), na narrativa de Elias no Horeb é “cruzar” ou “passar” (עבר). Porém, isso não quer dizer que a raiz verbal “vir” (בוא) não possa ser usada para esse propósito. Preuss afirma que o uso da raiz בוא está ligada com a vinda para o juízo; por sua vez, ele não citou exemplos nos salmos, mas nos profetas (Am 8,2; Ml 3,19).

Jenni faz um paralelo com os profetas (Is 40,10; 66,15; Zc 14,5) quando cita o Sl 50,3 no que se refere à vinda de YHWH tanto para julgar quanto para salvar o seu povo.¹⁹³ A voz divina ressoa na proclamação da mensagem. É claro que se YHWH vem, ele proclama a mensagem e não estará em silêncio. Inclusive existe o uso da raiz “vir” (בוא) associado à execução da justiça (Sl 50,3a; 97,13a), e o mesmo ocorre nos profetas (Is 13,9; Jr 11,20).¹⁹⁴

Segundo Oswalt a raiz verbal חרש pode ser “fazer silêncio”, “calar-se” ou “não fazer nada”,¹⁹⁵ como se Deus se mostrasse indiferente à situação, ou ainda que houvesse nele inatividade perante a sua assembleia reunida. Clines concorda com Oswalt e acrescenta o sentido no subjuntivo de “ser surdo”.¹⁹⁶ O uso da mesma expressão hebraica “e não se cale” (וְאֵלֵינוּ יִחַרֵּשׁ) aparece em outros salmos expressando o desejo da intervenção divina (Sl 35,22b; 39,13; 83,1b). Assim, o uso do negativo enfático (אַל) junto do verbo no *yiqtol* expressa que de forma alguma YHWH estará calado.¹⁹⁷

Observa-se que o uso da linguagem da natureza, como por exemplo nas expressão, “fogo” e “relampeja muito” completam a cena teofânica. Esses elementos em conjunto colaboram com o julgamento. E são usados como uma experiência sobrenatural que é comum nas narrativas da Aliança de YHWH com algum indivíduo ou com o seu povo de forma geral.¹⁹⁸ Quanto ao uso do “fogo” (אֵשׁ) dentro das tradições religiosas, Stolz diz que o fogo exerce uma função especial no culto, pois muitas ofertas levíticas eram queimadas sobre o altar (Lv 1,7.12.17).¹⁹⁹ Ademais, ele afirma que o “fogo” pode ter propriedades destrutivas,

¹⁹³ PREUSS, H. D., בוא, p. 1114-1121; JENNI, E., בוא, p. 234.

¹⁹⁴ SCHULTZ, R., חָרַשׁ, p. 212-219.

¹⁹⁵ OSWALT, J. N., חָרַשׁ, p. 310-311.

¹⁹⁶ CLINES, D. J. A., חָרַשׁ II, p. 323-324.

¹⁹⁷ ROSS, A. P., A Commentary on the Psalms, p. 162; GENESIUS, W., Genesius' Hebrew Grammar, p. 322-323.

¹⁹⁸ SCHMITT, A. Teofanía, p. 1551-1553; SAVRAN, G. W., Encountering the Divine, p. 207-208.

¹⁹⁹ STOLZ, F., אֵשׁ, p. 214; SIQUEIRA, F. S., Ml 2,1-9 e 2,17 – 3,5, p. 165-166.

como punição para delitos sexuais (Lv 20,14), ou na regra da guerra em que o anátema era queimado (Js 6, 24; 7,15).

De fato, o uso do “fogo” está na BH desde a sarça ardente (Ex 3,1-5), até o Sinai que fuma (Ex 19,18), além da teofania de Elias (1Rs 19,12).²⁰⁰ Para Danielou e Boyer, o “fogo” é um dos emblemas de juízo ou da presença divina, ou seja, uma das formas possíveis na manifestação teofânica.²⁰¹ Já Ross viu uma tempestade no “relampeja muito”. Ravasi diz que essa irrupção cósmica da tempestade pelos relâmpagos que despontam, é sem dúvida manifestação de YHWH. Kraus, por sua vez, diz que esses elementos (fogo e tempestade) marcam o caráter inacessível e santo de Deus.²⁰²

Nesse caso, esses dois elementos, no conjunto do Sl 50, por sua vez, mostram uma imagem que condiz com o símbolo de juízo divino dentro da primeira seção (vv.1-6). Tal cena serve para convencer os ouvintes-leitores (Dt 9,7; Is 29,30; 30,27.30). Parece que o salmista quer despertar o temor do povo perante YHWH (Ex 19,16). Se antes era apenas a “terra” e “do nascer do sol até o seu ocaso” (v.1cd) agora a ideia se amplia, “convoca os céus do alto” e a “terra” (v.4abα) que aponta para um paralelismo entre as cenas.

A raiz verbal קרא pode significar “clamar”, “chamar” ou “convocar”.²⁰³ Schauerte, Hossfeld e Lamberty-Zielinski dizem que o significado mais comum é “falar em voz alta”; nota-se que o salmista mostra que YHWH convoca os elementos: os céus, a terra e o seu povo. Em Amós, YHWH convoca o fogo (Am 7,4), já em Isaías convoca as estrelas uma a uma pelo nome que elas têm (Is 40,29). Em Ezequiel, YHWH “chama o trigo” para multiplicá-lo (Ez 36,29). Mas essa raiz verbal também é usada com o sentido jurídico, denotando a abertura de um processo (Dt 25,8; Is 59,4). Além disso, serve como uma ordem na esfera cultural (Jr 36,9).²⁰⁴

Esse binômio: “os céus” (v.4a - שָׁמַיִם) e a “terra” (v.1c - אֶרֶץ) pode ter uma aplicação jurídica, eles são personificados como testemunhas da acusação do povo de Deus em Deuteronômio (Dt 4,26; 30,19ab; 31,28c),²⁰⁵ por ocasião dos discursos

²⁰⁰ ASENSIO, V. M., El Fuego en el Antiguo Testamento, p. 353.

²⁰¹ DANIELOU, J., Tipologia Bíblica, p. 115; BOYER, M. G., Divine Presence, p. 64-65.

²⁰² ROSS, A. P., A Commentary on the Psalms, p. 162; RAVASI, G., Il Libro dei Salmi, p. 904; KRAUS, H.-J., Los Salmos I, p. 700.

²⁰³ Verbo convocar, mas pode ser “invocar” no aspecto religioso como aparece no Sl 50,15. Desse modo, YHWH convoca, mas o ser humano invoca.

²⁰⁴ SCHAUERTE, G., קרא, p. 1079; HOSSFELD, F.-L.; LAMBERTY-ZIELINSKI, H., קרא, p. 1091-1092.

²⁰⁵ BOS, J. W. H., Oh, When the Saints, p. 65-66.

introdutórios bem como conclusivos de Moisés. Tal uso também se verifica nos textos de Is 1,1-3; Mq 6,1-8; 1Mc 2,37. Por detrás da convocação, tem-se o domínio de YHWH, pelo fato de que é Criador (Gn 1,1; 2,4; Sl 50,10-11).

A convocação tem uma finalidade que é o julgamento do povo de YHWH (v.4b). O povo de Deus é chamado de “meus piedosos” (יְדֹנִים), o plural pode se referir a congregação como um todo (v.5a). Esses que estão na santa assembleia de YHWH são contraentes da Aliança. Alonso Schökel e Weiser dizem que o termo “piedoso” (יְדֹנִים) não necessariamente designa aqueles que cumprem a Aliança, mas se refere aos que estão ligados pelo dever de lealdade. Por essa razão, os convocados são ao mesmo tempo “piedosos” (v.5a) e “meu povo” (v.7a),²⁰⁶ ou seja, não se trata no salmo de uma cerimônia para selar a Aliança, mas do compromisso formal do povo para com YHWH já dantes estabelecido e lembrado (v.5b).

Segundo Zobel, os “piedosos” são aqueles que praticam “o amor, a misericórdia, e a benevolência” (יְדֹנִים). Ringgren concorda com Zobel, porém diz que essa comunidade cultural está embasada nesses princípios que o termo יְדֹנִים pode trazer. Clines aponta para, no mínimo, quatro possibilidades para essa raiz: “lealdade, misericórdia, fidelidade e bondade”. Por dedução, o “piedoso” é aquele que pratica יְדֹנִים, ou seja, é aquele que pratica “o amor, a misericórdia, a benevolência, e a bondade”.²⁰⁷

Hensley observou o uso da raiz יָדָן nos salmos,²⁰⁸ e acrescentou que o tema da Aliança nos salmos se encontra em gritos de fidelidade por parte do orante que guarda os preceitos da Aliança (Sl 25,10). Esses fiéis, às vezes, fazem um pedido de socorro e declaram que não se esqueceram da Aliança de YHWH (Sl 44,18). Em decorrência disso, o “piedoso” também é fiel em tudo o que faz. O fiel ou piedoso expressa a lealdade para com YHWH e para com o seu próximo. Childs afirma que o imperativo da Lei se baseia na vontade de YHWH, como em Mq 6,8, por meio da “justiça” ou “direito” (צֶדֶק) e do “amor” (יְדֹנִים).²⁰⁹ Por sua vez, Glueck ressalta que o substantivo יְדֹנִים teria inúmeras conotações sociais que são pautadas em:²¹⁰

²⁰⁶ ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos I, p. 696.

²⁰⁷ ALONSO SCHÖKEL, L., יְדֹנִים, p. 236; ZOBEL, H.-J., יְדֹנִים, p. 58; RINGGREN, H., יְדֹנִים, p. 98-100; STOEBE, H. J., יְדֹנִים, p. 535-538.

²⁰⁸ HENSLEY, A. D., Covenant Relationships and The Editing of the Hebrew Psalter, p. 84.

²⁰⁹ CHILDS, B., Biblical Theology of the Old and New Testaments, p. 574.

²¹⁰ GLUECK, N., Das Wort Hesed, p. 1-28.

- a) **Relação parental:** parentes consanguíneos, aparentados pela tribo, com a obrigatoriedade familiar e conservação tribal (Gn 47,29; Rt 3,10).
- b) **Relação de amizade:** anfitrião e os convidados: a obrigação e a prova de cumpri-la, neste ponto, faz parte da lei da hospitalidade (Gn 19,1-8).
- c) **Relação política:** aliados políticos e seus dependentes, governantes e subordinados. Relacionamento de um pacto fixado por juramento de fidelidade (1Sm 20,8; 1Rs 20,31; Am 1,9).
- d) **Relação meritória:** quanto os que estão comprometidos com alguém mediante alguma assistência recebem ou obtiveram mérito (Js 1,9).
- e) **Relação religiosa:** todas essas ações comportamentais acima são consideradas com valor intrínseco e extrínseco, pois valem para o âmbito religioso, e nele, todo real sentido da vida recebe da religião o sentido mais profundo pelo valor da relação de חֶסֶד (Dt 7,9; Os 4,1; 6,6).

Clark e outros dizem que o חֶסֶד é estabelecido pela “Aliança” (בְּרִית), quer seja divina ou humana.²¹¹ Assim, o povo de Israel está no círculo da Aliança estabelecida, e com quem YHWH tem um relacionamento. Deste modo, a prática da חֶסֶד é um dos pontos de obrigação da Aliança. Segundo Weeks o conceito de Aliança se identifica com os antigos tratados hititas e assírios de vassalagem, neles os contraentes têm obrigações a cumprir.²¹² Para Monti os piedosos deveriam ser os que têm vínculo de amizade e fidelidade; porém Bullock diz que eles são o “povo consagrado” de YHWH.²¹³ Para Eichrodt,²¹⁴ quando o pacto era concluído todos os aspectos legais da vida eram reorganizados sob a autoridade de Deus. E que todo Israel se submete ao conhecimento judicial e legislativo da revelação.

²¹¹ CLARK, G. R., *The Word Hesed in the Hebrew Bible*, p. 127; GOICOECHEA, D. L., *Agape and Hesed-Ahava*, p. 74-100.

²¹² WEEKS, N., *Admonition and Curse*, p. 4-8; HARMAN, A., *Salmos*, p. 156-158.

²¹³ MONTI, L. *I Salmi*, p. 558; BULLOCK, C. H. *Psalms*, p. 379.

²¹⁴ EICHRODT, W., *Los Estatutos de la Alianza*, p. 63.

A raiz verbal כרת “cortar ou “estabelecer”, implica que houve a confirmação do ato pactual.²¹⁵ Craigie e Tate veem esse ato pactual como as obrigações mútuas da comunidade, entre YHWH e o povo, também entre o próprio povo em si em uma solidariedade social.²¹⁶ Ryken diz que as passagens de Ex 20-23, contêm os termos da Aliança, por fim, em Ex 24,7-8 se descreve a sua ratificação.²¹⁷ O sangue da Aliança que realizava a união entre YHWH e Israel, e que doravante era baseada nas obrigações estipuladas por Deus.²¹⁸

Nessa perspectiva o salmista faz a declaração de que a justiça será executada por YHWH, o salmista usa duas raízes verbais diferentes (שפט e דין),²¹⁹ e ainda um substantivo (צדק) para expressar a ideia de justiça. Portanto, a disposição do sentido de דין é “julgar, sentenciar, condenar” ou até mesmo “fazer a justiça”, conforme afirma Klein, inclusive porque o direito na terra é restabelecido pela sua execução.

Para Liedke, o sentido é de “pleitear uma causa” ou “executar uma sentença”.²²⁰ Hamp que considera as raízes verbais דין (ou דון) e שפט mais o substantivo צדק que o salmista usa poderiam ser sinônimos. E ainda liga a raiz verbal דין à ação judicial. Já a outra raiz שפט está atrelada à sentença que será dada pelo juiz.²²¹ Verkindère diz que דין é o verbo que trata do estabelecimento da legalidade no ato judicial.²²² Observa-se que Schultz traz o sentido forense da raiz verbal דין em “administrar”, “governar” ou ainda de “contender”.²²³ Então, na sua perspectiva tal administração envolve a justiça ou de um julgamento nas relações sociais.

²¹⁵ Aliança é um acordo entre os contraentes com direitos e deveres, a aliança sempre é lembrada pela fórmula. A imagem do êxodo como figura do ato salvífico de YHWH, no qual, sendo Salvador e Senhor, ele estabelece a “Aliança” (ברית) aos moldes da perspectiva deuteronomista, na reprodução dos antigos tratados de suserania-vassalagem. PARPOLA, S.; WANATABE, K., Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths, p. 27-28; ALONSO SCHÖKEL, ברית, p. 326; KUTSCH, E., ברית, p. 740-742; SMICK, E. B., ברית, p. 214-218.

²¹⁶ CRAIGIE, P. C.; TATE, M., Psalms 1-50, p. 364-365

²¹⁷ RYKEN, P. G., Exodus, p. 777.

²¹⁸ ALLISON, C. S., The Significance of Blood Sacrifice in the Old Testament, p. 52; DEIANA, G., Dai Sacrifici dell’antico Testamento al Sacrificio di Cristo, p. 24.

²¹⁹ O termo “Juiz” é *qal* participio de שפט, por essa razão duas raízes verbais, sabe-se que no hebraico os participios equivaliam aos substantivos.

²²⁰ LIEDKE, G., דין p. 387-388

²²¹ HAMP, V., דין, p. 214-216.

²²² VERKINDÈRE, G., La Justicia en el Antiguo Testamento, p. 16.

²²³ SCHULTZ, R., דין p. 913-917.

Esse sentido forense determina que YHWH restabeleceria a ordem sociorreligiosa, na qual a manutenção do governo divino conduz às tarefas exclusivas para restaurar a ordem que foi corrompida. Algumas vezes no AT, YHWH é apresentado com esta prerrogativa de Juiz, inclusive quando julga o seu próprio povo (Dt 32,36; Sl 50,4; 135,14; Is 3,13). A intervenção divina busca restabelecer a ordem que foi rompida pelo erro. Para tal, YHWH sentencia segundo as obras: o culpado condena, e o inocente ele absolve.

Lima diz que a ação de YHWH pelo procedimento do julgamento é um divisor ético na sociedade, porque YHWH faz a distinção entre o justo e o ímpio, entre a conduta moral e a imoral e corrupta. Com isso, YHWH rejeita o pecado e o erro e, da mesma forma, pune o indivíduo ou a coletividade, a fim de restaurar a ordem em todas as instâncias.²²⁴ O salmista lança mão de um recurso de personificação dos elementos,²²⁵ dando-lhes capacidades humanas, pois “manifestam os céus a sua justiça” (v.6a). Em virtude da linguagem jurídica que é usada no Sl 50, YHWH exerce esse papel. Assim, ele abre a audiência, convoca as testemunhas de acusação que estão presentes: “céus e terra” e os acusados que fazem parte do “seu povo” (Dt 4,6; 30,19). Logo, todos estão diante de YHWH, e recebem a sua exortação.

A primeira seção se encerra com a declaração de YHWH como o Juiz (v.6b). Na administração divina do cosmos, os atos jurídicos e a aplicação da penalidade, por meio da justiça, representam a tarefa suprema de Deus. Nota-se que no Saltério, essa figura de “juiz” é usada para YHWH, segundo Tasker envolvendo três aspectos: 1) Deus preside nos céus; 2) Deus observa diligentemente a injustiça na terra; 3) Deus vem para fazer justiça (Sl 82,1; 89,5.7).²²⁶ Portanto, YHWH é juiz entre as relações sociais, julga a injustiça na terra, porque preside como soberano nos céus (Sl 50,7-23). De fato, os que precisam de um julgamento justo recorrem a YHWH (Sl 9,5; 54,3; 68,6; 76,9; 140,13). O sentido de Deus como juiz não pode ser mal compreendido ou ignorado pelo seu povo, YHWH não é um Deus violento

²²⁴ LIMA, M. L. C., O juízo para Israel/Judá nos livros proféticos, p. 320.

²²⁵ Este recurso na literatura é chamado de prosopopeia, que é a personificação dos elementos ou seres com atributos humanos. LANHAM., R. A., A Handlist of Rhetorical Terms, p. 123.

²²⁶ TASKER, D., Creator, Judge and King, p. 66.

em si, contudo é Deus que, na sua ira e na execução da justiça, pode envolver o uso da violência ou da punição severa para esse fim.²²⁷

Deste modo, nos salmos, a justiça de YHWH é evidenciada e confirmada por sua própria ação divina (Sl 7,9-12; 50, 4-6; 95,13). Em muitas ocasiões, YHWH julga, desde a defesa dos pobres, dos justos e das viúvas indefesas diante dos perversos (Sl 37,32-33), até contra aquele que pratica qualquer ato injusto (Sl 9,7-8; 50,6; 67,4; 75,7; 94,1-6). Isso ocorre também nos profetas (Is 66,16; Jr 11,20; Mq 4,3). Há um sentido teológico na repetição de certas ideias apresentadas anteriormente. Nos vv.4b e v.6b, por meio de um paralelismo, ou seja, os versículos em conjunto têm uma ideia predominante pelo conceito de justiça: A: “para julgar” (v.4b)// B: “piedosos” (v.5a)//B’: “aqueles com quem estabeleci a minha Aliança de sacrifício” (v.5b)//A’: “sua justiça” e “juiz”(v.6ab). Assim, o sentido teológico desse paralelismo é uma intensificação da temática que orbita no juízo divino de YHWH, concluindo o que foi apresentado pelo salmista.²²⁸

E aqui está a declaração temática da primeira seção na introdução do salmo: “Deus, ele é juiz” (הוּא שֹׁפֵט אֱלֹהִים). Dessa forma, YHWH “proclama”, “convoca” e “julga” (vv.1b-6b). Esse ato revela a soberania divina e a impossibilidade de se esquivar da convocação feita por ele. Ambas as partes estão presentes e YHWH declara sua vontade. O juízo de YHWH está na mensagem que será proclamada na segunda e terceira seções.

3.2.

Segunda seção: YHWH fala aos piedosos – a descrição do juízo e a fórmula de redenção (vv.7a-13.14a-15c)

Recorda-se que os vv.14-15.23 serão comentados no próximo capítulo. Agora, YHWH fala diretamente ao seu povo e para essa fala divina é usado um verbo no imperativo: “ouve, meu povo!” (שְׁמַע יְהוָה).²²⁹ Há a exigência em prestar atenção no conteúdo da mensagem. O uso dessa raiz verbal שָׁמַע serve como um apelo aos ouvintes. Ela também ocorre em outras partes da BH com o mesmo

²²⁷ BARRIOCANAL GÓMEZ, J. L., *Violencia Divina e Imagen de Dios como Rey y Juez*, p. 11-14.

²²⁸ Sobre o paralelismo sintético. MEYNET, R., *Treatise on Biblical Rhetoric*, p. 135-136; SIMIANYOFRE, H., *Diacronia*, p. 102; WATSON, W. G. E., *Classical Hebrew Poetry*, p. 114.

²²⁹ HULST, A. R., שָׁמַע/יָגֵד, p. 273; LIPINSKI, E., שָׁמַע, p. 820-822.

sentido teológico de “considerar o conteúdo” ou “o teor da mensagem” (Dt 5,1; 6,1; 9,1; Jr 2,4; Sl 81,9; 95,7). Isso indica que Deus exorta “Israel”. Nota-se que essa forma “Israel” era a maneira de denominar tanto o reino do norte quanto o povo de Deus de maneira geral. Essa identidade pode ser entendida como uma “identidade substancial” ²³⁰ devido o valor teológico que este nome carrega na fundação da nação (Is 43,1.15; Esd 4,1).²³¹

Ressalta-se que o termo “povo” tem valor coletivo, “o povo como um todo” que representa a totalidade da comunidade que é a propriedade de YHWH.²³² Tal como “Sião” o nome “Israel” também é um nome idealizado pelo salmista, de acordo com Atlan, por causa da eleição de Israel e da cidade de Sião na tradição bíblica. Esse Israel não é o histórico, mas o Israel que serve de modelo e ideal definido pela submissão dos mandamentos de YHWH estabelecidos na Aliança.²³³

Há uma menção da Aliança, mas nada indica que estaria sendo ratificada no culto, apenas que é lembrada pelo salmista. Portanto, de um lado está o povo que aceitou o ato pactual e de outro, YHWH que se torna Senhor dele. O próprio YHWH diz para o seu povo em Sião, que ele lhe pertence: “...para dizer a Sião: Tu és meu povo” (Is 51,16).²³⁴ Depois do verbo de percepção “ouvir” (v.7a), dois verbos de elocução são categóricos: “declaro e testemunho” (v.7bc). De fato, esses verbos de elocução estão relacionados com o teor da mensagem, que é uma exortação ao povo como um todo (vv.5a.7ab).

Embora Deus proteste contra o seu povo, esse ato de protestar tem sentido de exortação, pois não há uma ameaça de destruição nessa seção. Além disso, não existe menção de pecados cometidos pelo povo, mas o salmo parece sugerir que a exortação está concentrada na ausência de um compromisso interior que é requerido por Deus. Percebe-se que a raiz ער tem o mesmo sentido de “testemunhar” ou “protestar”. Segundo Simian-Yofre essa raiz verbal citada anteriormente é usada em uma fórmula jurídica (ער no *hiphil* + כּ), ele ainda exemplifica com o v.7c: “testemunho contra ti”. Porém essa fórmula também é usada no sentido religioso, mesmo sendo similar à jurídica. Assim, o ato de protestar de YHWH é devido às

²³⁰ LIMA, M. L. C., Salvação entre Juízo, Conversão e Graça, p. 170-172.

²³¹ ZOBEL, H.-J., יִשְׂרָאֵל, p. 64.

²³² ASSMANN, J., The Invention of Religion, p. 182.

²³³ ATLAN, H., Chosen People/עם סגולה, p. 55-56.

²³⁴ Texto bíblico da BJ.

obrigações que o povo assumiu quando o aceitaram como Deus.²³⁵ E na sua infidelidade, o testemunho divino serve para condená-lo pela quebra da Aliança.

Para Van Leeuwen, no Antigo Israel, a acusação poderia ser feita pela própria parte ofendida (Dt 22,14; Jl 3,17-21), pois não havia uma investigação oficial de alguma falta ou crime (1Rs 21,10.13). Portanto, a parte ofendida é YHWH que acusa o seu povo, mas essa acusação assume um sentido geral de “exortação ou admoestação”.²³⁶ Entende-se que esse testemunho é uma forma de protesto que resulta em uma tentativa divina de conscientizar o povo (Jr 11,7). Tal raiz verbal é geralmente usada em sentenças em que se busca o convencimento da outra parte acusada, a fim de que haja reconciliação. Ou ainda, é uma forma de fazê-la refletir na maneira em que conduz a sua vida (Dt 31,28).

Ademais, essa raiz verbal aparece em passagens em que alguém está protestando contra um comportamento inadequado, da quebra da Lei ou desprezo dos preceitos de Deus, a exemplo, Neemias que protesta contra o povo que no sábado comprariam os produtos dos comerciantes que pernoitavam diante do muro da cidade de Jerusalém, aguardando a abertura dos seus portões. Então, Neemias condena tal comportamento do povo (Ne 13,21).²³⁷ Também como está no profeta Jeremias: “a quem falarei e testemunharei para que eles ouçam? Eis que os seus ouvidos são incircuncisos e não podem atender” (Jr 6,10).

O salmista mostra uma maneira própria de apresentar a Aliança, pela autoapresentação de YHWH: “Deus, teu Deus, eu sou” (v.7d). Ravasi e outros perceberam que essa fórmula é muito recorrente na BH.²³⁸ E tal fórmula de autoapresentação serve como um procedimento da Aliança estabelecida entre as partes: “meu povo” (v.7a) e “teu Deus” (v.7d), ainda que não estejam no mesmo segmento. Rendtorff diz que esta fórmula pode ter sido adaptada, entretanto mantém uma ou outra parte básica na sua estrutura.²³⁹ Deste modo, o v.7d tem uma

²³⁵ SIMIAN-YOFRE, H., עור, p. 488-506.

²³⁶ VAN LEEUWEN, C., ער, p. 190-199.

²³⁷ Alonso Schökel diz que Ne 13,15 é uma “reprovação por atitude anterior ou passada”, que seria uma exceção ao uso da raiz עור tardiamente. ALONSO SCHÖKEL, L., עור, p. 481.

²³⁸ Existem várias fórmulas de autoapresentação com pequenas variações. Gunkel, Ravasi e outros comentam sobre as mudanças dessa fórmula dentro da poesia (Sl 50,7). KRAUS, H.-J., Los Salmos I, p. 703; ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos I, p. 696; GUNKEL, H., Introduccion a los Salmos, p. 60; HILBER, J. W., Cultic Prophecy in the Psalms, p. 94; RAVASI, G., Il Libro dei Salmi, p. 906.

²³⁹ RENDTORFF, R., “A Fórmula da Aliança”, p. 31-38.

fórmula similar às outras de autoapresentação que aparecem no AT, recorda-se que existem muitas e com pequenas variações na sua estrutura (Ex 20,2a; Lv 18,21; 19,12b.14c.32d; Sl 81,11). No Sl 50 há uma variedade de termos para se referir a YHWH, e Jacobson também percebeu isso. Parece ter sido feito intencionalmente pelo salmista.²⁴⁰ Assim, o salmista usa muitos nomes divinos (Sl 50,1b.2;6b.7d.14b.15a.22b).

Observa-se que o tom é de denúncia (vv.8a-13b). Está claro que não é a ausência de sacrifícios que é criticada. Porém os sacrifícios não seriam tudo que YHWH deseja, porquanto, milhares de holocaustos e torrentes de azeite não são suficientes (Jr 7,22-23; Mq 6,7-8). Para esse grupo a crítica de YHWH consiste na recusa do seu formalismo ritual. Não há acusação da quebra dos mandamentos, nem de uma conduta injusta, tampouco são acusados de impiedade. Tal qual nos profetas que criticavam o formalismo sacrificial (Am 5,21-22; Os 6,6; 8,12-13).²⁴¹

Weiser afirma que é o erro no comportamento do povo, da mesma maneira, Ravasi comenta sobre os sacrifícios que “embora ritualmente corretos, não são suficientes quando uma atitude interior e existencial está ausente”.²⁴² Os sacrifícios eram parte do culto, porém um culto sem a fé, ficaria reduzido à mero formalismo. Monti diz que o formalismo é inútil, YHWH trata desse problema na essência da religião. Para Ray a acusação não seria tanto um julgamento, mas uma correção de um desentendimento a respeito do culto.²⁴³

Os rituais eram feitos com a devida frequência, segundo a exigência da Lei. Apesar disso a acusação está no esvaziamento do sentido dos sacrifícios, transformando as suas práticas ritualistas, por esse motivo, as práticas devem ser precedidas de uma atitude interior. Para Monti os sacrifícios deveriam vir acompanhados das obras da justiça, senão a piedade seria apenas algo exterior e legalista. Massonnet aponta para o advérbio “continuamente” (תָּמִיד), também era uma forma como os sacrifícios matinais e contínuos eram chamados, porque eram os holocaustos diários.²⁴⁴ No v.8b trata da prática contínua dos sacrifícios. Então, não é apenas sacrificar, pois se segue uma prática, mas compreender o real motivo

²⁴⁰ JACOBSON, K. N., *Memories of Asaph*, p. 181-184.

²⁴¹ COLERAN, J. E., *The Prophets and Sacrifice*, p. 411-413.

²⁴² WEISER, A., *I Salmi*, p. 413; RAVASI, G., *Il Libro dei Salmi*, p. 905.

²⁴³ MONTI, L., *I Salmi*, p. 558; RAY, D. C., *Conflict and Enmity in the Asaph Psalms*, p. 232.

²⁴⁴ MONTI, L., *I Salmi*, p. 557; MASSONNET, J., *El Sacrificio en el Judaísmo*, p. 6.

da realização da ação. Cada um deveria refletir na sua vida, se era uma vida que agradava a YHWH.

Swedenborg diz que o “Senhor não deseja sacrifícios e uma adoração externa”.²⁴⁵ Por outro lado, Rashi²⁴⁶ se posiciona de outra maneira; pois, ele diz que o sangue do sacrifício ocorre depois da entrega da Lei (Ex 24,8), ou seja, como confirmação da Aliança e, sabe-se que os sacrifícios faziam parte do culto veterotestamentário. Por isso, seria precipitado dizer que o salmista exclui os sacrifícios, senão, o salmista também rejeitaria os votos (vv.14.15). Assim, ainda faltava o povo oferecer o “sacrifício de louvor” (v.14a), mas a explicação e significado dessa expressão serão dados no próximo capítulo por ser a expressão-chave desse salmo.

Rowley, Soggin e outros dizem que a crítica ao culto se baseia em uma conduta que não seguia os preceitos para a justiça, o que os profetas também faziam (Am 5,21-24; Jr 7,22). Essa crítica não fazia do profeta um indivíduo anticultico, da mesma forma, não se pode dizer que a crítica de YHWH signifique a rejeição dos sacrifícios (vv.7-13).²⁴⁷ Outrossim, Süssenhach afirma que essa a disparidade entre o culto e o comportamento social dos adoradores era a preocupação e a crítica dos profetas. Parece que o salmista segue esse critério (Mq 6,6-8; Is 1,10-17).²⁴⁸

Gerstenberger diz que תְּוָדָה זָבַח é um voto que era acompanhado de sacrifício animal (Lv 7,14).²⁴⁹ Além disso, Ravasi diz que o culto exterior tem valor em uma religião autêntica, desde que haja uma conexão existencial, porque sem essa conexão o culto não resulta em louvor a Deus.²⁵⁰ De acordo com Wellhausen, o zelo profético era tão intenso que, na visão de alguns profetas, o culto era visto como uma tentativa de subornar a YHWH por meio do valor dos sacrifícios e oferendas.²⁵¹

²⁴⁵ SWEDENBORG, E., Commentary on the Psalms, p. 184.

²⁴⁶ TROYES, R., Rashi's Commentary on Psalms, p. 380-381.

²⁴⁷ ROWLEY, H. H., Worship in Ancient Israel, p. 3-6; SOGGIN, J. A., Israele in Epoca Biblica, p. 84; EIDEVALL, G., A Farewell to the Anticultic Prophet, p. 99-100; McKENZIE, J. L., Cult, p. 151.

²⁴⁸ Para Süssenhach, Deus não precisa de sacrifícios porque tudo é dele (v.10), ademais, o v.14b resolve a questão, não é o sacrifício, mas a forma que se sacrifica. SÜSSENBACH, C., Der elohistische Psalter, p. 81-82.

²⁴⁹ GERSTENBERGER, E. S. Psalms, p. 208.

²⁵⁰ RAVASI, G., Il Libro dei Salmi, p. 906.

²⁵¹ WELLHAUSEN, J., Prolegomena to the History of Israel, p. 471-472.

Observa-se que os vv.9a-10b trazem uma verdade, YHWH declara que não “tomou” nada da casa dos ofertantes, porque todas as ofertas já são naturalmente suas. A raiz verbal “conhecer” (יָדַע) no v.11a está no *qal* e pode significar uma compreensão que envolve habilidades específicas, o que permite um conhecimento emocional, volitivo e prático.²⁵² Isso demonstra que o conhecimento de YHWH transcende tudo que o ser humano entende sobre a natureza e os seres criados. A compreensão de YHWH é superior em relação à humana, o salmista confirma essa realidade no sintagma “(estão) comigo” (יָחַדְתִּי) no v.11b. A criação pertence a YHWH, que sabe tudo sobre os animais, quer sejam os domesticados, puros e impuros, quer sejam os selvagens e inapropriados para o sacrifício. A natureza é propriedade de Deus por direito já que Deus é o Criador (Gn 1,1-2,4a).

Os animais mencionados pelo salmista são seres criados (Gn 1,24). Eles existem por vontade e graça divinas. YHWH diz que tem ciência acerca de todos os animais (vv.10b-11b). Um engano a respeito da natureza de YHWH é exposto pelo salmista no v.12ab: “se (*estivesse*) com fome, não diria para ti”. Ross chama essas perguntas retóricas de erotese,²⁵³ que é uma pergunta retórica que não precisa necessariamente de uma resposta, porém, a resposta fluiria de forma natural. YHWH não tem necessidade alguma, parece que é isso que o salmista ensina à sua comunidade. É possível que haja uma gradação nessa parte, pois há um aumento na listagem que o salmista apresenta, nesse caso, nos vv.9a-12c. Encontra-se a resposta no v.12c: “pois, meu (*é*) o mundo e sua plenitude”.

O desfecho da lista de animais demonstra que a natureza é uma obra criada e ordenada por YHWH. Verifica-se que os animais são do ambiente doméstico (casa e currais): “bezerro e bodes” (v.9ab), e que YHWH não tomou esses animais porque “todo ser vivente” era dele (v.10a). Há uma mudança de ambiente, agora é selvagem: “animais das montanhas” (v.10b), bem como “todo pássaro da montanha” (v.11a), o clímax está na expressão: “o que se move no campo” (v.11b).

Além disso, o uso de “todo” (כָּל - vv.10a.11a), “milhares” (רִבְבוֹתָיו - v.10b) e “comigo” (יָחַדְתִּי) expressam ao mesmo tempo a posse da totalidade. O auge se

²⁵² Essa raiz יָדַע tem inúmeros significados, exemplifica-se com: “observar”, “imaginar”, “ter relações sexuais com” e outros. FRETHERM, T. E., יָדַע, p. 409; BERGMAN, J.; BOTTERWECK, G. J., יָדַע, p. 576.

²⁵³ Erotese vem do verbo “perguntar” (ἐρωτάω). Essa figura de linguagem espera na pergunta uma resposta negativa. ROSS, A. P., A Commentary on the Psalms, p. 165. Quanto a este termo erotese, LANHAM, R. A., A Handlist of Rhetorical Terms, p. 71.

encontra após as perguntas feitas por YHWH sobre a necessidade de comer ou beber (v.12ab), pela ampliação para “o mundo e sua plenitude” (v.12c). Portanto, a forma como o salmista expõe os seres vivos não tem a intenção de ser exaustiva, mas pontual e expressiva.

Segundo Kramer, pelo menos esses três animais são correlacionados com o sistema sacrificial “bezerro, bodes e pássaro” (vv.9ab.11a).²⁵⁴ Na opinião desse autor, eles poderiam fazer uma alusão a Levítico (4,13– 5,10). Os sacrifícios pelo pecado do povo com bezerros e bodes, bem como de alguém desprovido de recursos quando oferecia duas rolas e duas pombinhas.²⁵⁵ Na verdade nem todos os animais citados no Salmo poderiam ser usados no sacrifício, a distinção estaria prescrita na “lei dos animais” (Lv 11,1-47).

Esses animais estão relacionados com os diversos sacrifícios, desde pelo pecado até as oferendas de paz, só não são mencionadas no Salmo as ofertas do fruto da terra; provavelmente, esse é o motivo para que a LXX reinterpretasse o substantivo masculino singular com sentido de plural (ῥῆ) por “maturação dos frutos do campo” (ὥραιότης ἄγροῦ). Em outras palavras, os frutos do campo que estão maduros e prontos para consumo. Desta maneira, no pensamento dos tradutores da LXX, todas as ofertas de Levítico (Lv 1,1-7,38) estariam representadas desde o holocausto até as ofertas relativas à colheita (Lv 2,12-14; 23,10.17 e 20).²⁵⁶ O que importa é que toda a criação é de YHWH, e nada que o ser humano lhe trouxer pode persuadi-lo como uma barganha ou que precise se alimentar.

É claro que se YHWH tivesse necessidade dos animais, quer para comer ou beber, mesmo assim, não seria necessário que Ele comunicasse aos seres humanos que tinha essa necessidade. Deus sequer se incomodaria de avisá-los. Isso destaca de forma enfática o seu domínio e controle sobre toda a criação. E o ensino do salmista é que YHWH não possui as necessidades humanas (vv.12-13). Enfim, não se pode afirmar que a questão sacrificial fosse um problema por ocasião inicial deste salmo. Porém, pode-se considerar que esses sacrifícios repetitivos foram incompreendidos e oferecidos com abusos.²⁵⁷

²⁵⁴ Lei dos animais: puros e impuros. DOUGLAS, M., *Leviticus as Literature*, p. 134-151.

²⁵⁵ KRAMER, L., *The Sacrifice of Praise in Psalm 49 LXX*, p. 40.

²⁵⁶ LIDDELL, H. G.; SCOTT, R., *ὥραιότης*, p. 2036.

²⁵⁷ CHARRY, E. T., *Psalms 1-50*, p. 331.

A sequência no v.13ab: “comeria carne de touros, e sangue de bodes beberia?” De fato, é uma sequência dialética, em que a resposta deve ser negativa por parte do ouvinte-leitor. A descrição de YHWH como aquele que conhece e tem consigo próprio a posse dos animais. O cerne desses versículos demonstra o seu poder sobre eles, e ao mesmo tempo, uma ironia verbal.²⁵⁸ O salmista usa uma linguagem antropomórfica para YHWH. Essa linguagem é usada para expressar ou descrever ações humanas atribuídas a Deus. Atenta-se para essa linguagem no salmo. Walton, Lawson e Saleska recordam que as divindades no AOP eram sempre retratadas como seres que tinham as mesmas necessidades humanas.²⁵⁹ De acordo com Mauss e Hubert, toda ação sacrificial pode ser compreendida como um objeto que deixa o domínio do comum e adentra no domínio do religioso pela consagração.

Inclusive, o sacrificante (aquele que sacrifica) oferece um animal (objeto oferecido) à divindade na busca dos seus efeitos (barganha, proteção, bênçãos).²⁶⁰ Anderson e Wilson.²⁶¹ respondem a esta questão: o culto israelita deveria ser diferente, já que YHWH era diferente das outras divindades, essas comiam e bebiam, além de vestirem-se e terem relações sexuais.²⁶² Essas necessidades tipicamente humanas que demonstram certas limitações nesses deuses. O profeta Isaías mostra que YHWH não tinha necessidade de “descansar” ou outra fraqueza qualquer (Is 40,28), a mesma ironia é usada por Elias, que alega a possibilidade de que Baal estivesse “dormindo” no tempo estipulado para que a divindade respondesse ao clamor dos profetas (1Rs 18,25).

Creach, por sua vez, diz que o salmista com essa argumentação deixa claro que YHWH não teria essas necessidades humanas.²⁶³ Harman ainda diz que mesmo que houvesse conceitos errados acerca de Deus, no meio do povo de Israel, o Sl 50

²⁵⁸ RYKEN, L., *Formas literárias da Bíblia*, p. 261.

²⁵⁹ WALTON, J., *O pensamento do Antigo Oriente próximo e o Antigo Testamento*, p. 111-125; LAWSON, S. J., *Psalm 1-75*, p. 344; SALESKA, T. E., *Psalms 1-5*, p. 74.

²⁶⁰ MAUSS, M.; HUBERT, H., *Sobre o sacrifício*, p. 15-18. Kraus considerou que YHWH não acusava o seu povo porque oferecia sacrifícios, e esses estavam em conformidade com a Lei, mas rejeitou possivelmente os efeitos pretendidos pelo povo em oferecê-los. Assim, reprova a esperança da comunidade por uma concepção pagã e mágica que regia a vida cültica que Israel poderia estar adotando. KRAUS, H.-J., *Los Salmos I*, p. 703.

²⁶¹ ANDERSON, A. G., *Sacrifices and Offerings in Ancient Israel*, p. 15; WILSON, G. H., *Psalms*, p. 763.

²⁶² No sacrifício YHWH não come ou bebe, mas o ser humano come e bebe, mostra que ele se beneficia dos sacrifícios em várias instâncias, desde o espiritual até o material. Então, quem se beneficia do sacrifício? O próprio ser humano, em Levíticos a expressão que mostra a aceitação da oferta queimada é “agradável odor” para YHWH (Lv 1,9.13.17; 2,9.12; 3,5.16).

²⁶³ CREACH, J. F. D., *The Psalms and the Cult*, p. 131.

deixa claro quanto à superioridade de YHWH, dissuade essas ideias equivocadas. Deus não precisa de nada que venha da mão humana, não tem necessidade alguma, sequer sente fome e sede. O valor espiritual e teológico por detrás dos sacrifícios é a questão. Harman diz que, YHWH não precisa dos sacrifícios; porém oferecê-los da forma equivocada é pior que não oferecer,²⁶⁴ de Vaux diz que os animais do sacrifício se caracterizam como um dom de Deus, YHWH é Senhor Soberano, e isto implica dizer que tudo lhe pertence, todos os bens que o ser humano usufrui vem de YHWH. Por isso, os versículos explicam a denúncia do salmista (Sl 50,9-12). E de Vaux ainda acrescenta que os sacrifícios eram um tipo de tributo ao Rei, e o que sobrava poderia ser usado pelo ser humano para outros fins, o que este exegeta chama de “desconsagração”, porque transcende o tributo, ao ponto de ser uma dádiva com teor ético.²⁶⁵

Uma reflexão é apresentada, pois o que é oferecido a YHWH em sacrifícios, antes já lhe pertence. Nesse caso, o salmista aborda diretamente a questão sacrificial, e ilumina os requerentes do texto por meio desta meditação. É necessário cumprir as ordenanças divinas, e, ao cumpri-las, não se deve fazê-las de forma automática. Por esta razão, o que o sacrificante traz deve ter um sentido espiritual, que é o sentido interior que move a ação. De outra forma, torna-se um ato desprovido de significado e, é tão ruim quanto ao que não sacrifica.

A legitimidade do ato sacrificial está na vontade do ofertante em sacrificar desde que no seu interior ele tenha se arrependido, sinta um quebrantamento (Sl 51,19), pelo qual, o ofertante contrito diante de YHWH, se coloca na sua dependência em humildade.²⁶⁶ Weiser diz que “a penitência se tornou aqui um comportamento penitencial diário”.²⁶⁷ O perdão é antecedido pela vontade de mudança do adorador. Nesse caso, pelo louvor, pela gratidão, pela confissão que estão envolvidas no sacrifício.

3.3.

Terceira seção: YHWH fala ao ímpio - a descrição do juízo e a fórmula de redenção (vv.16a-22.23)

²⁶⁴ HARMAN, A., Salmos, p. 213.

²⁶⁵ VAUX, R., Instituições de Israel no Antigo Testamento, p. 480.

²⁶⁶ MAYS, J. L., Salmi, p. 229; GONZAGA, W. ; ORNELLA, E. D., Salmo 51, p. 191.

²⁶⁷ WEISER, A., I Salmi, p. 430.

O v.16a serve como um marcador de transição, sendo aberto por um *waw* adversativo, tal mudança é atestada: “porém para o ímpio” (וְלִרְשָׁעִים). A raiz verbal usada pelo salmista é “dizer” (אמר) que, segundo Wagner tem um amplo uso no AT. Destaca-se o uso teológico na BH, que desde a “fala criativa de YHWH” (Gn 1,3) até à proclamação da sua vontade, nas exortações e preceitos, que indicam na revelação da Lei” (Ex 20,1).²⁶⁸ Gunkel diz que exortações ou reprimendas podem ser introduzidas por אמר (Is 5,19-20; Am 6,13; 8,5).²⁶⁹ Ademais, Gunkel compara o Sl 50,16 com o Sl 52,3 na acusação divina. E ainda o v.16 pode ser comparado ao Sl 81,8-12.

YHWH fala a outro grupo específico, embora o termo esteja no singular, o sentido é coletivo. Assim, representa uma “classe de pessoas ímpias”.²⁷⁰ Talvez, o salmista não o tenha colocado no plural, pois deveria ser a minoria dentro da comunidade de Israel, enquanto os piedosos são a maioria (v.5). Grenzer afirma que é possível em uma congregação uma minoria viver de aparência.²⁷¹ E com a mudança de destinatários, também ocorre uma mudança na mensagem.²⁷²

O ímpio apresenta-se como um piedoso, comparece na congregação, recita a Lei, mas ele é hipócrita (Sl 50,17-20). Assim o tom é de críticas e condenação, a culpa cometida será exposta, tal qual, da mesma forma que os profetas expunham as faltas do povo (Jr 7,25-28; Am 2,4-5; Mq 6,3). Diante disso, a figura do ímpio é acusada e exortada por YHWH, todavia, quem é este “ímpio” (רשע)? Este termo

²⁶⁸ WAGNER, S., אמר, p. 728-730.

²⁶⁹ Outros exemplos: Is 5,20 10,9-13; 28,15 29,15; Jr 2,20.25.35 8,8; Os 2,7 10,3 12,9. GUNKEL, H., Introduccion a los Salmos, p. 378.

²⁷⁰ É possível que por se tratar de uma poesia, o termo “ímpio” seja usado por sinédoque nessa seção, para se referir a todos os ímpios. O v.22b: “aqueles que se esquecem de Deus” mostra uma construção plural como desfecho da sentença de YHWH contra o ímpio.

²⁷¹ Matthias Grenzer diz isso pela análise do Sl 1, em que os ímpios estão no plural “ímpios”, “pecadores” e “zombadores” (vv.1.4), e outra vez os “ímpios” (v.4), mas o oposto ao ímpio é “o homem” (v.1) e no final a “congregação dos justos” (v.6b) em oposição à congregação ou “conselho dos justos” (v.5b). Um reflexo de mudança social, ou seja, o surgimento de uma sociedade de justos. GRENZER, M., Caminhos de justos e perversos, p. 345-346.

²⁷² Bernard Duhm considera como uma glosa ou um acréscimo posterior, mas a retirada desse v.16a, traria uma atribuição equivocada aos piedosos. Nota-se que há no salmo uma tensão resultante da mudança de personagens. Talvez seja por isso, que os tradutores da LXX tenham acrescentado uma pausa no final do v.15. Veja o tópico 2.2. Crítica textual. DUHM, B., Die Psalmen, p. 143. Kraus chamou de “interpolação secundária que ajuda a entender a segunda fase das palavras de YHWH. KRAUS, H.-J., Los Salmos I, p. 698-700. Já Gunkel se ateve a forma afrontosa da fórmula em 3ª pessoa do v.16. Essa maneira é um fala direta contra o repreendido. GUNKEL, H., Introduccion a los Salmos, p. 374.

tem os possíveis significados de: “culpado”, “perverso” e “malfeitor”. Também pode ser descrito como “aquele que age errado”.

Ademais, pode ser “aquele que está envolvido com crimes e assassinatos”, ou seja, um indivíduo que é “injusto” e “falso”.²⁷³ O profeta Isaías diz que para ímpio não haveria paz (Is 48,22; 57,21), por isso, silêncio de Deus é rompido pelas acusações de uma vida imoral praticada por essa personagem (vv.16-21), bem como Deus não se calou diante dos piedosos anteriormente (vv.7-15). Se o piedoso foi acusado, quanto mais o ímpio!

Ravasi denomina o ímpio como símbolo da “negação de Deus”, ou seja, de uma oposição a tudo que Deus representa, tendo um culto ímpio mesmo quando realiza os rituais.²⁷⁴ Por mais que o culto do ímpio pareça perfeito, na verdade este culto é abominável (Pr 3,21; 15,8). Quanto ao culto ímpio, Weiser diz que a memorização dos mandamentos e a recitação de cada um deles, deveria ser para conhecê-los e praticá-los, entretanto para esse grupo, isso tudo se tornou uma esterilidade religiosa (Is 29,13).²⁷⁵

O v.16bc traz duas perguntas, tal qual o v.13ab, se na pergunta anterior, de maneira natural, espera-se uma resposta negativa, porque Deus não come e nem bebe, igualmente nesse v.16bc. Então, não há valor em recitar ou memorizar os preceitos se eles não são vividos. YHWH explica o motivo dessa desvalorização, porquanto o mal é realizado pelo ímpio (vv.17a-20c).

Observa-se que a sua conduta é falsa, pois este ímpio entra na congregação, sacrifica possivelmente junto com os demais, recita os preceitos da Torá. Porém, sua conduta não condiz com tais práticas, sendo hipócrita. Haja vista que o salmista apresenta as obras do ímpio, concorda-se com a perspectiva de Monti e Ravasi, eles compararam essas obras dos ímpios com os sacrifícios que os piedosos ofereciam, o que traz um paralelo entre as obras e os animais da segunda seção:²⁷⁶

- 1) Bezerro (v.9a) // ladrão (v.18a)
- 2) Bodes (v.9b) // adúlteros (v.18c)
- 3) todo ser vivente (v.10a) // boca para o mal (v.19a)

²⁷³ Sobre a figura do ímpio e suas características no AT. RINGGREN, H., עֲשֵׂר, p. 617; VAN LEEUWEN, C., עֲשֵׂר, p. 733-734; KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., עֲשֵׂר, p. 1296.

²⁷⁴ RAVASI, G., Il Libro dei Salmi, p. 909.

²⁷⁵ WEISER, A., I Salmi, p. 416.

²⁷⁶ MONTI, L., I Salmi, p. 558-559.

- 4) Animais (v.10b) // língua serve a fraude (v.19b)
- 5) Pássaro (v.11a) // assentar-se (v.20a)
- 6) que se move no campo (v.11b) // falar contra (v.20b)
- 7) touros (v.13a) // lançar calúnias (v.20c)

Ravasi também mostra que essa terceira seção segue basicamente a mesma estrutura da segunda, a saber:²⁷⁷

- a) YHWH convoca os céus, a terra e o seu povo (vv.1b-6)
- b) YHWH fala ao piedoso (vv.7-13) c) YHWH fala ao ímpio (vv.16-21)
- Oferece sacrifício de louvor (v.14a) → Oferece sacrifício de louvor (v.23a)
- Proteção na angústia (v.15ab) → Verá a salvação de Deus (v.23d)

A figura do ímpio se tornou proverbial: “dos ímpios procede impiedade” (1Sm 24,13). Baris diz que o ímpio é um aquele indivíduo que não é confiável, e cujas palavras são falsas. As suas afirmações são equivocadas e ambíguas, o que conduz ao engano (Sl 10,7).²⁷⁸ Assim, o “ímpio” é descrito neste salmo, pelas ações malignas que comete voluntariamente.

Weiser comenta sobre a inobservância, que é comparada a construção enfática: “pois tu odeias a disciplina” (v.17a).²⁷⁹ Mesmo que recite a Torá, porque a raiz “recitar” (קָפַר) demonstra um comportamento contínuo. Kraus compreende essa raiz como “enumerar”, pois ele explica que o ímpio enumera os preceitos um a um. Como se o ímpio soubesse de cor um a um dos mandamentos de YHWH, e ainda, como se pudesse citá-los em qualquer lugar (Dt 6,7).²⁸⁰ É claro que o sentido dessa raiz é de “recitar”, porquanto, lembra-se de todo o conteúdo. Assim, o salmista mostra que o ímpio retira dos seus lábios os preceitos e os despreza, a figura que usa é de alguém que joga para trás um fardo por cima do ombro (v.17b).

Para Bullock, tal imagem de uma pessoa que arremessa as “palavras de YHWH” para trás se compara a de um indivíduo que anda e carrega nos ombros

²⁷⁷ RAVASI, G., *Il Libro dei Salmi*, p. 901.

²⁷⁸ BARIS, M., *Iniquities Ensnare the Wicked*, p. 138.

²⁷⁹ WEISER, A., *I Salmi*, p. 417.

²⁸⁰ KRAUS, H.-J., *Los Salmos I*, p. 706.

um tipo de fardo, e com o intuito de se livrar dele, joga-o para trás de si.²⁸¹ Weiser viu nesse ato de “lançar as palavras de YHWH pelas costas, uma alusão ao ato de lançar a própria Torá fora. A ideia é de um desprezo consciente na ação. O texto parece indicar que este indivíduo está no ambiente cútico, porque recita os estatutos de YHWH, ele tem a fórmula da Aliança nos lábios.

De fato, Duhm afirma que nesse v.17b sobre a vanglória do ímpio, pois conhece os preceitos e não os pratica.²⁸² Ele memoriza os mandamentos de YHWH e não os vive. Recita-os no meio do povo, mas é hipócrita; porque fala de algo que não deseja cumprir. Esse comportamento indica aos olhos dos observadores que tal indivíduo é temente a Deus. Portanto, conhecer as palavras de YHWH e apenas recitá-las, e de maneira alguma vivê-las é ilegítimo. Percebe-se que é pior do que aquele que comete o erro por ignorância.

A presença do ímpio no culto não é sinal de sua devoção, porém de fingimento, já que não se importa com os “estatutos” (תקנים), nem com a “Aliança” (ברית) e a “disciplina” (מוסר), e tampouco com as “palavras” (דברים) de YHWH. Esse conjunto só se encontra nos seus lábios, mas nunca no seu coração (Dt 26,16;32,46; Jr 4,4; 17,1). Segundo Branson no Sl 50,17 o substantivo “disciplina” insinua que os ímpios serão penalizados. As acepções deste termo podem ser: “disciplina”, “correção”, “instrução” e castigo”. Tem a sua derivação da raiz verbal יסר, logo, a ideia de uma punição não está excluída do salmo. Branson ainda diz que o termo “disciplina” (מוסר) é raro na literatura mais antiga, bem com limitações em passagens pós-exílicas.²⁸³ Ravasi afirma que o termo “disciplina” é abundante na literatura sapiencial ou poética.²⁸⁴ Porque aquele que a recebe pode se considerar um bem-aventurado (Dt 11,2; Jó 5,17; 36,10; Pr 3,11). Quanto ao uso de “disciplina” (מוסר) na literatura profética, o seu uso é recorrente (Jr 2,30; 5,3; 7,28; 10,8; 17,23; 32,33; 35,13; Ez 5,13; Sf 3,2.7).

Nota-se que o profeta se identifica com YHWH pela mensagem profética, e a rejeição da mensagem é ao mesmo tempo a rejeição da disciplina e de YHWH. A disciplina regula as relações sociais, entre os seres humanos, tanto quanto no relacionamento com YHWH. É sim sinal de obediência e conversão, como o sábio

²⁸¹ BULLOCK, C. H., Psalms, p. 384.

²⁸² DUHM, B., Die Psalmen, p. 143.

²⁸³ BRANSON, R. D., מוסר/יָסַר, p. 808-812

²⁸⁴ RAVASI, G., Il Libro dei Salmi, p. 909.

disse: “Gemerás quando chegar o deslanche e consumir a carne do teu corpo. Por que odiei a disciplina e meu coração recusou a exortação?” (Pr 6,11-12). Deste modo, se a “disciplina” (מוֹסֵר) é rejeitada, o motivo está na rejeição da penitência por parte dos ouvintes-leitores, eles não mudaram o seu comportamento, sequer se voltaram para YHWH por meio da sua mensagem. E sabe-se que se não existe disciplina ou correção dos seus caminhos, o único resultado será o caos. Então, o desprezo das palavras de Deus está em uma vida sem disciplina, resulta em uma vida previamente direcionada à destruição (Sl 50,22c).

Por mais que o comportamento dos piedosos seja digno de censura (vv.7-13), a censura se concentra no formalismo. Por sua vez, o ímpio é censurado pela quebra dos mandamentos de YHWH. Essa estratégia retórica usada pelo salmista pode ser compreendida como um reflexo de dinâmicas sociorreligiosas e muitas vezes se refere ao ímpio como “agente de contraste”.²⁸⁵ Ray percebeu isso, alegando que os ímpios têm uma função distintiva.²⁸⁶ Por meio desses agentes, é possível examinar e deduzir as características do outro. Portanto, se estabelecem contrastes entre fidelidade *versus* infidelidade, também a força moral *versus* fraqueza moral, entre outros aspectos.

As ações e características negativas revelam o ímpio, sendo a forma como é retratado o que determina o seu verdadeiro caráter. A sua conduta maligna o denuncia imediatamente, uma vez que, estando entre o povo, sua presença maligna será exposta pelas suas ações, porque quem finge, não consegue fingir o tempo todo. Decerto, a Lei está nos lábios do ímpio e não no seu coração, pois, vive uma conduta hipócrita, cheia de falsidade. YHWH faz uma acusação terrível contra o ímpio.

Goulder diz que “os imorais vivem a religião pela hipocrisia”.²⁸⁷ E Eidevall aponta para um desempenho externo no culto, sem uma correspondência interna pela devoção.²⁸⁸ Weiser afirma que a superficialidade é herdeira da falsidade, pois, recita os mandamentos, e ao mesmo tempo, o ímpio os despreza. Há uma vanglória em conhecê-los, mas não há esforço em obedecê-los. Da mesma forma como a superficialidade e hipocrisia eram condenados²⁸⁹ pelos profetas,

²⁸⁵ NEPI, A., Dal Fondale alla Ribalta, p. 81.

²⁸⁶ RAY, D. C., Conflict and Enmity in the Asaph Psalms, p. 3-5.

²⁸⁷ GOULDER, M., The Psalms of Asaph and the Pentateuch, p. 41.

²⁸⁸ EIDEVALL, G., Sacrificial Rhetoric in the Prophetic Literature of the Hebrew Bible, p. 16.

²⁸⁹ WEISER, A., I Salmi, p. 416.

como Jeremias, o povo dizia que eles eram sábios e a Lei de YHWH estava com eles (Jr 8,8).

Recorda-se que o ímpio menciona os estatutos e expressa o conteúdo da Aliança nos seus lábios pela recitação (v.16bc). Hossfeld e Zenger afirmam sobre a “tradição da Aliança” formada pela tríade do Decálogo: “matar, roubar e dar falso testemunho” (vv.18a-20c).²⁹⁰ O salmista traz uma enumeração das práticas contrárias à Lei de YHWH. Observa-se que as obras dos ímpios são malignas e são denunciadas por YHWH. Inclusive Weiser, Alonso Schökel, Goulder e outros, eles consideram que se trate do Decálogo nessa seção, ou pelo menos que os delitos cometidos são retirados dele por alusão. Ravasi diz que há conotações de um código moral e social semelhante ao Decálogo. Por sua vez, Monti diz que o ímpio quebra as exigências da Torá.²⁹¹

De fato, os vv.18a-20c podem ser correlacionados com os preceitos da Lei, por essa perspectiva, o lexema “minhas palavras” (דְּבָרַי) reflete o Decálogo (Dt 4,10). Do mesmo modo que, desprezar as palavras de YHWH equivale a desprezá-lo, ou ainda desprezar a salvação de Deus.²⁹² Para Beetham e Carsten, o texto se mostra mais flexível, porque a alusão pode ser fragmentada ou a ideia pode ser reinterpretada no outro texto.²⁹³

Faz-se uma certa correlação dos mandamentos de Ex 20. Esta correlação foi observada por Alonso Schökel e outros, mas eles se limitaram a três mandamentos,²⁹⁴ neste caso, aumenta-se a perspectiva em quatro preceitos. Compara-se o Sl 50,16bc com o segundo mandamento de Ex 20,7a. Para fins didáticos, colocam-se os textos em uma sequência correspondente:

²⁹⁰ HOSSFELD; L.-F.; ZENGER, E., *Die Psalmen I*, p. 315-316.

²⁹¹ WEISER, A., *I Salmi*, p. 417; ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., *Salmos I*, p. 699; HOSSFELD; L.-F.; ZENGER, E., *Die Psalmen I*, p. 316; WEISER, A., *I Salmi*, p. 909; MONTI, L., *I Salmi*, p. 558. Só que Goulder diz que se piedosos e ímpios estão sendo julgados, a alusão seria ainda das “bênçãos e maldições” que nos Montes Gerizim e Ebal foram pronunciadas. GOULDER, M. D., *The Psalms of Asaph and The Pentateuch*, p. 42-49. Clifford e Saleska veem ao longo de todo Sl 50 uma correlação entre a ideia da Aliança com o Decálogo, a partir das figuras e imagens da teofania, Lei e sangue da Aliança em Ex 19-24, bem como na conduta do ímpio na quebra da Lei. CLIFFORD, R. J., *Psalms 1–72*, p. 239; SALESKA, T. E., *Psalms 1-50*, p. 749.

²⁹² Orígenes, na sua homilia 9, sobre o Sl 77, ele diz que lançar para trás as palavras de Deus, equivale a lançar Cristo para trás, isto é, a desprezar a Cristo. Então, desprezar as palavras de YHWH é como desprezar o próprio YHWH. ORIGEN. *Homilies on the Psalms*, p. 401-402.

²⁹³ BEETHAM, C. A., *Echoes of Scripture in the Letter of Paul to the Colossians*, p. 17; CARSTEN, V. *Inner-biblical Quotations in Old Testament Narratives*, p. 515-537.

²⁹⁴ BULLOCK, C. H., *Psalms*, p. 384-385; ROSS, A. P., *A Commentary on the Psalms*, p. 169; ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., *Salmos I*, p. 699.

- 1) Sl 50,16bc: “O que é para ti, o recitar meus estatutos, e tomar minha Aliança sobre tua boca?” que faz correlação o segundo mandamento de Ex 20,7a: “não pronunciarás em falso o nome de Iahweh teu Deus”.
- 2) Sl 50,18ab: “Se vês um ladrão, consentes com ele”, relaciona-se com o sétimo mandamento Ex 20,15: “Não roubarás”.
- 3) Sl 50,18c: “E com adúlteros (*está*) tua parte”, relaciona-se com o sexto mandamento de Ex 20,14: “não cometerás adultério”.
- 4) Sl 50,19a-20c: “Tua boca desenfreias no mal, e tua língua trama engano. Assentas-te, contra teu irmão falas, contra o filho da tua mãe proferes calúnias”, faz correlação com o oitavo mandamento Ex 20,16: “Não apresentarás um testemunho mentiroso contra o teu próximo”.

Uma cena vívida é representada nessa parte (vv.16-20): o ímpio olha ao redor em busca da companhia de ladrões, ele consente com o roubo e com a fraude, além disso tem parte com os adúlteros (v.18). Ademais a maledicência, mentira estão nos seus lábios (v.20), práticas que são condenadas em várias partes da BH (Lv 6,1-2; Is 1,21-23; Jr 7,9; Os 4,2; Jó 24, 13-16; Pr 6,30-32). A construção usada pelo salmista para expressar a maledicência é a raiz verbal mais a preposição (נָ + כָּבַר), que traz o sentido de “falar contra”, “difamar ou caluniar” (v.20b). O segundo segmento completa “proferes calúnias” (v.20c). Essas são as duas ações negativas resultantes da ação de “assentas-te” (v.20a), nesse caso, esse ímpio com o uso da fala traz um falso testemunho contra o seu irmão.

Ravasi diz que outras ocorrências tanto dessa atitude de assentar-se com os perversos quanto da atitude de darem um falso testemunho se encontram nos Salmos (Sl 1,1; 119,23).²⁹⁵ Alonso Schökel observou uma insistência no que chamou de “delitos da língua” que serve como instrumento comunicativo das relações sociais justas na tradição do AT; mas também com uso ímpio dela (Sl 31,14; 41,6-8; Eclo 28,13-18).²⁹⁶ A sua conduta é contraditória, pois sequer reconhece a sua família natural: “que me tornei estrangeiro aos meus irmãos, estranho para os filhos da minha mãe” (Sl 69,9). E em outro salmo essa construção também é vista em parte: “E falaram contra Deus” (Sl 78,19a).

²⁹⁵ RAVASI, G., *Il Libro dei Salmi*, p. 910.

²⁹⁶ ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., *Salmos I*, p. 699; BULLOCK, C. H., *Psalms*, p. 380-381.

Além disso, a calúnia é uma atitude atribuída aos ímpios: “O ímpio arruína o próximo com sua boca” (Pr 11,9a). Por fim, muitas passagens da BH condenam tal prática (Ex 23,1; Dt 5,20; Pr 10,13; 25,18; Zc 8,17). O paralelo entre “boca” e “língua” no v.19ab é uma recuperação do v.16bc, e é possível que seja uma metonímia relacionada com os órgãos da fala,²⁹⁷ portanto sendo o instrumento para a prática da iniquidade. O uso dessa figura de linguagem é comum nos salmos no que se refere à “boca” (Sl 5,9; 10,7; 105,5), bem como à “língua” (Sl 17,1; 40,9; 45,2; 140,3). E o clímax da perversidade é quando o ímpio deseja destruir até mesmo seu próprio irmão consanguíneo. Então, o ímpio se torna o inimigo dos seus familiares.

Certa ambivalência se encontra no substantivo “irmão” (אָח). Na expressão usada por Abrão em relação a Ló: “porque somos irmãos” (Gn 13,8b). Também no episódio em que YHWH adverte ao povo para que não houvesse guerra entre Israel e Judá, no tempo de Roboão e Jeroboão I: “não subais para guerrear contra os vossos irmãos, os israelitas” (1Rs 12,24). O termo אָח nessa passagem implica ser do mesmo povo, ou ainda um parente, quer seja próximo ou distante, irmãos de sangue, parentes próximos (meio-irmão), membros da mesma tribo. Por conseguinte, o termo “irmão” (אָח) tanto se refere ao irmão pelos laços de sangue quanto pelos sociorreligiosos.²⁹⁸

Nessa perspectiva, trata-se de alguém com quem existe uma relação de convivência ou de reciprocidade.²⁹⁹ Tal indivíduo está em nível de maldade que é incapaz de aprender com a família nem com os piedosos; porém vive desregradamente e ainda faz mal a todos ao seu redor. Olyan afirma que os laços familiares eram idealizados, entre os membros da família (pais, filhos, filhas, irmãos e irmãs) que é o círculo familiar imediato, alcançava um grupo de parentesco maior, que pode ser a tribo do indivíduo. Por exemplo, esses laços eram assinalados pela intimidade por diversos fatores, harmonia ou conformidade nas relações, enfim, lealdade e ajuda em casos de perigo ou de necessidade.³⁰⁰ É notório que no

²⁹⁷ De acordo com Mikre-Sellassie a metonímia é uma figura de linguagem em que um termo (ou termos) é substituído por outro. Essa mudança não se baseia por semelhança por uma associação. No Saltério, a metonímia ocorre com as partes do corpo, como a “boca” (Sl 33,6; 55,21; 59,12; 62,4; 73,9; 78,36; 119,13), e ainda a “língua” (Sl 12,4; 64,8; 109,2). MIKRE-SELLASSIE, G. A., *Metonymy in the Book of Psalms*, p. 419-420.

²⁹⁸ HAMILTON, V. P., אָח, p. 336.

²⁹⁹ JENNI, E., אָח, p. 86-87.

³⁰⁰ OLYAN, S. M., *Friendship in the Hebrew Bible*, p. 11-12.

Sl 50, o ímpio desrespeita todas as relações de lealdade, pois é contra o seu próprio irmão.

Os ímpios servem para provar a justiça de YHWH, porque eles não permanecerão por muito tempo. Deus sempre se opõe aos seus planos malignos.³⁰¹ Por esse motivo, os ímpios são comparados à “palha” (Sl 1,4; 37,20; Sb 5,12). Recorda-se que na literatura bíblica de sabedoria, os ímpios são sempre os opositores dos justos.³⁰² Uma comparação negativa dos ímpios é que eles são comparados à “cera” porque derretem, desaparecendo diante de Deus (Sl 71,4; 104,35; 112,10).

O Saltério mostra que esses ímpios sempre são sentenciados: “destruíste o ímpio, para todo o sempre apagaste o seu nome” (Sl 9,6b). Ele é enredado nas suas próprias ações (Sl 9,15). E os ímpios provam da sua própria maldade e são confundidos por YHWH (Sl 34,21; 70,2.3; Jr 12,1). Por mais que eles vivam desprezando os preceitos da Lei de Deus, eles estejam estão envoltos em crimes e fraudes, até podem prosperar, contudo, YHWH os retribuirá com justiça (Sl 17,4; 73,3.12; 91,8; 109,13). Por fim, os ímpios dentro da comunidade podem alcançar o *status* e riquezas na sociedade, mas YHWH os julgará.³⁰³ Grenzer diz que as relações interpessoais do ímpio são negativas e mediante toda tradição veterotestamentária, a presença do ímpio desfavorece o ambiente comunitário em que participa de alguma forma.³⁰⁴ Então, o ímpio destrói o ambiente em que vive, começando pela família até a comunidade que está inserido.

O pecado afeta as relações familiares e interpessoais, ao ponto que os próprios irmãos se tornem como desconhecidos. É um comportamento-padrão para o mal, em vez de cuidar, ajudar e proteger os irmãos, os ímpios são os primeiros a destruí-los ou, no mínimo, tentam fazê-lo.³⁰⁵ Além disso, os ímpios recebem o mal que eles próprios executaram (Is 3,11). Brueggemann afirma que os ímpios se beneficiam do sistema social, o que seria uma exaltação do ímpio e um rebaixamento do “justo”. Quem é o justo? É aquele que cumpre as suas obrigações,

³⁰¹ LEHMANN, M. H.; LEVINE, N., An alliterative-typographical device in Psalm 37, p. 418.

³⁰² FUTATO, M. D., Interpreting the Psalms, p. 234.

³⁰³ MELVIN, D. P., Why does the way of the wicked prosper?, p. 104.

³⁰⁴ GRENZER, M., Caminhos de justos e perversos, p. 336-337. Sobre o Sl 1, aconselha-se a leitura de: GONZAGA, W.; SANTOS, M. A., Salmo 1, p. 4

³⁰⁵ O irmão é obrigado a defender e proteger a sua família. Isso implica solidariedade na família. VAUX, R., As Instituições de Israel no Antigo Testamento, p. 43; SCHEIN, A., Of Biblical Interest, Brotherhood and Charity, p. 792.

em detrimento de qualquer coisa que lhe suceda, o piedoso é sincero, pratica a justiça, não é caluniador, puro e limpo de coração e mãos, pois os aspectos internos e externos da vida estão unidos (Sl 15,1-5; 24,3-5).³⁰⁶ Assim, os ímpios são aqueles que continuamente se opõem aos “piedosos” (Sl 45,8).

Por mais que ambos os grupos sejam repreendidos, há uma oposição entre eles. Um é fiel aos mandamentos de YHWH, dessa forma cumpre à justiça pelos preceitos do Decálogo. Por outro lado, o ímpio promove uma “tribulação religiosa” e “existencial”.³⁰⁷ Deus nunca destrói o justo junto com o ímpio, como exemplificado em Gn 18, 23-25, e os piedosos são protegidos por YHWH para que não tropecem, enquanto os ímpios estão mergulhados na escuridão (1Sm 2,9). E ainda, força dos ímpios será destruída, indicado pelo seu braço que será partido (Sl 37,17). Portanto, a ênfase do salmista está na correção do erro a partir do Decálogo que é o padrão da justiça para Israel, o que implica um alto teor moral na poesia e, também na Lei (Dt 6,5 e Lv 19,18).

Ademais, YHWH sabe exatamente o que o ímpio faz: “Essas coisas tens feito” (v.21a), porque nada escapa do seu saber. Weiser diz que essa insinceridade foi revestida da aparência da piedade, mas a retribuição seria decretada, apesar de que o aparente silêncio de Deus fosse compreendido como uma aceitação divina desse comportamento ímpio.³⁰⁸

Deus está denunciando as ações humanas, e não está indiferente a elas, ao ponto que o ímpio do salmo pensasse que YHWH não está preocupado com a moralidade e com a sua Lei (Sl 36,2-5; 52,3-6; 82).³⁰⁹ Os equívocos a respeito de Deus podem ser vistos, como se ele fosse igual a eles, ou seja, igual aos ímpios pelas intenções humanas.³¹⁰ Por essa razão YHWH “não ficaria mudo” (v.21b), o ímpio projeta sua maldade, seu caráter e suas ações em Deus, comparando-o a si mesmo.

YHWH não é injusto, nem mal, tampouco suas ações são antiéticas. YHWH não é como o ímpio! Ele o repreende pela condenação da sua conduta

³⁰⁶ A respeito do justo no Sl 24, na ação e na intenção do ser humano. GONZAGA, W.; BELEM, D. F. Salmo 24, p. 399.

³⁰⁷ BRUEGGEMANN, W., *Theodicy in a Social Dimension*, p. 11; LINDSTRÖM, F., *Theodicy in the Psalms*, p. 256.

³⁰⁸ WEISER, A., *I Salmi*, p. 417.

³⁰⁹ RAVASI, G., *Il Libro dei Salmi*, p. 911.

³¹⁰ BULLOCK, C. H., *Psalms*, p. 385.

(v.21c). Outrossim, YHWH busca a justiça e oferece uma oportunidade de arrependimento antes de decretar o juízo sobre o ímpio. Nessa intervenção, Deus decide entre condenação e salvação, restaurando a ordem que foi rompida pelo pecado. Os atos condenatórios e punitivos, bem como os atos de absolvição pela salvação, a justiça de Deus estabelece a distinção entre o “piedoso” e o “ímpio”, destarte, reconstruindo a história de acordo com o seu desejo inicial.³¹¹ No entanto, todo juízo é comprovado, nesse caso, o sinal da justiça começa na acusação e termina na exposição da conduta (v.21e). Por isso, que tudo que o ímpio fez em oculto, logo, estará às claras.

Para Hamilton a raiz verbal “expor” (עָרַךְ) significa tanto “preparar”, “estar pronto”, quanto tem o sentido de “confrontar”. Para Alonso Schökel, essa raiz verbal em uma forma absoluta é “expor a causa”.³¹² E Hossfeld e Zenger dizem que os vv.21a-22e servem como um resumo e confirmação das acusações, e ao mesmo tempo, na quebra do silêncio de YHWH, que agora sentencia o ímpio.³¹³ A forma como o ímpio conduz a sua vida é a prova final para a sua condenação.

Firmage e Milgrom afirmam que essa raiz verbal é termo técnico com amplo uso, desde o uso jurídico, militar até no culto.³¹⁴ Por isso, o objeto do verbo “expor” é a comprovação da conduta condenável, como o salmista expressa: “aos teus olhos” (לְעֵינֶיךָ) como uma abordagem jurídica pelo salmista (v.21e). A mesma raiz é usada com esse sentido em Jó: “exporia diante dele a minha causa, com minha boca cheia de argumentos” (Jó 23,4). Assim sendo, a intenção é apresentar as provas que incriminam o ímpio por violar a Lei de YHWH.

O objetivo de Deus é dispor todas as obras malignas cometidas em uma fileira, uma a uma, para que seja amplamente conhecido de todos o que o ímpio tem feito. Por conseguinte, Deus fala com autoridade, proclamando a sentença após a exposição de todas as provas. É a exposição das provas e indícios para que a

³¹¹ LIMA, M. L. C., O juízo para Israel/Judá nos livros proféticos, p. 320.

³¹² HAMILTON, V. P., עָרַךְ, p. 533-535; ALONSO SCHÖKEL, L., עָרַךְ, p. 517.

³¹³ HOSSFELD; L.-F.; ZENGER, E., Die Psalmen I, p. 316.

³¹⁴ Ou ainda: “dispor em estratos”, “dispor em fila” ou “pôr em ordem”, “fazer uma apresentação” ou ainda “apresentar na ordem”. Em Ex 39,37 é sobre a ordem das lâmpadas do Tabernáculo, em Ex 40,23 da colocação em ordem ou fila dos pães. Em 1Sm 17,8 é da ordem dos exércitos enfileirados e defronte ao outro. FIRMAGE, E.; MILGROM, J., עָרַךְ, p. 1040-1045.

sentença seja dada (Sl 36,1-4; 52,2-6; 82,1-8).³¹⁵ Em seguida YHWH também expõe o cerne do que requer dos seus ouvintes-leitores (v.22a).

Fretheim diz que a raiz verbal “entender” (בין) pode significar no hebraico “perceber” ou “considerar”. Inclusive, esse verbo está no imperativo, indicando uma ordem direta. Holladay mostra que no *qal* tem o sentido de “prestar atenção”, “refletir” ou “ser capaz de compreender”.³¹⁶ Em outras palavras, é requerido dessa personagem que preste atenção, e que reflita sobre suas ações, que pondere e se converta.

O seu uso religioso está no entendimento oriundo do saber. Por isso é responsabilidade de Israel em conhecer a Deus, talvez o uso de בין pudesse ser quase um sinônimo de: “conhecer” (ידע).³¹⁷ YHWH “sabe” e “entende” acerca de tudo, é um contraste, porquanto, o ímpio não sabe ou ignora completamente o mal das suas práticas. Antes da punição vem a exortação, antes da destruição à oportunidade, uma autorreflexão da parte do ímpio poderia conduzir à percepção de que a sua conduta está errada; porque a falta de conhecimento de Deus, da sua vontade e dos preceitos geram a destruição (Os 6,6).³¹⁸

O salmista também faz uma conexão entre “entendei” (v.22a) e os que se “esquecem de Deus” (v.22b). Por muitas vezes Israel se esqueceu de YHWH (Os 2,13; 8,14; Jr 2,32; 13,25). Diante disso, se alguém não conhece a Deus ou se esquece dele, esse se torna negligente (Sl 28,5), assim sendo o ímpio não se importa com YHWH, sua conduta é reprovável e por fim será destruído, caso não se arrependa (Ez 3,19; 18,23). O uso da raiz verbal “esquecer” (שכח) também tem o seu aspecto teológico, é a omissão ou negligência dos compromissos que foram assumidos pelos contraentes da Aliança.³¹⁹

De fato, a raiz שכח trata de uma conduta prática de distanciamento do pacto pela transgressão (vv.5b.16c). Repetir por memorização não trouxe a mudança, pois não há meditação na Lei de Deus (Js 1,8; Sl 1,2). O próprio ato de desprezo do ímpio das palavras de YHWH é um reflexo de que a Torá está sendo esquecida, não

³¹⁵ ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos I, p. 700; RAVASI, G., Il Libro dei Salmi, p. 911.

³¹⁶ FRETHEIM, T. E., בין, p.630-631; HOLLADAY, W. L., בין, p. 51; ALONSO SCHÖKEL, L., בין, p. 100-101.

³¹⁷ BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A., בין, p. 148.

³¹⁸ TROTTE, J. M., Reading Hosea in Achaemenid Yehud, p. 161.

³¹⁹ ALLEN, L. C., שכח, p. 104-105; SCHOLLROFF, W., שכח, p. 816.

há meditação (Sl 1,2). O resultado de tal esquecimento devido à negligência é a quebra da Aliança pela violação do Decálogo. E tal conduta requer a punição, que será decretada por YHWH na sequência (v.22). Observa-se que para essa punição o salmista usou a raiz “despedaçar” (פָּרַץ), ela também pode significar: “dilacerar”, “esquartejar” ou “destróçar”.³²⁰ A imagem é de um leão (v.22c), que toma e dilacera a sua vítima, sem lhe dar a oportunidade de escape.

Nota-se que Ravasi, Hossfeld e Zenger também consideraram essa imagem; porém porque eles compararam a ira divina a um ataque implacável de um leão feroz, esta imagem é usada na tradição do simbolismo de Amós e Oseias (Am 1,2; 3,4.12; Os 5,14; 13,7-9).³²¹ Entretanto, poderia se referir a qualquer animal selvagem que, à espreita da sua presa, ataca sorrateiramente. Percebe-se o uso dessa linguagem se referindo a Benjamim que é chamado de “lobo voraz, de manhã devora uma presa” (Gn 49,27) após capturá-la. Outra vez, essa linguagem é encontrada no profeta Jeremias: “a pantera está à espreita em suas cidades: todo aquele que sair delas será despedaçado” (Jr 5,6). No entanto, o profeta Jeremias acrescenta um diferencial ao incluir os três animais selvagens: leão, lobo e pantera.

Nesse contexto, essas criaturas representam a força destrutiva de YHWH, que pune o povo devido às suas transgressões e rebeldias (Jr 5,7-17). A mesma figura do leão também aparece nos salmos; mas são os seus inimigos que são comparados: “Que não me apanhem como leão, e me dilacerem, e ninguém liberte!” (Sl 7,3). O salmista diz acerca dos ímpios: “Parecem leão, ávido por devorar” (Sl 17,12a), então é um figura bem expressiva tanto para o juízo quanto para a perseguição implacável (Jó 10,16; Sl 22,14.22). Ross percebeu que essa sentença seria como uma “destruição avassaladora”, ele destaca maior intensidade na ação divina.³²² Essa é uma linguagem forte que busca despertar os leitores-ouvintes dos seus erros e direcioná-los à oportunidade de salvação que YHWH propicia. A destruição é resultado da rejeição do conhecimento e do caminho de YHWH.³²³

Quando o salmista diz não terá “defesa” (v.22d) para o ímpio, implica dizer que não haverá esperança alguma (1Sm 2,25). Tal declaração é ter YHWH como o

³²⁰ ALONSO SCHÖKEL, L., פָּרַץ, p. 261.

³²¹ RAVASI, G., *Il Libro dei Salmi*, p. 911; HOSSFELD, L.-F.; ZENGER, E., *Die Psalmen I*, p. 316; ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., *Salmos I*, p. 700.

³²² ROSS, A. P., *A Commentary on the Psalms*, p. 170-171.

³²³ FRETHERM, T. E., *Jeremiah*, p. 107-108; CRAIGIE, P. C.; KELLEY, P. H.; DRINKARD JR., J. F., *Jeremiah*, p. 124-128.

seu adversário (Dt 32, 35; Sl 37,8; 73,19; 94,23). Porém, o salmista mostra que se a ira de YHWH cair sobre o ímpio, não há como escapar dela (v.22d). Kraus e Ravasi comentam que tal indivíduo se encontra perdido (Sl 81,13; 89,39-46).³²⁴

Por sua vez, Monti diz que o juízo final se manifesta na vida de cada um.³²⁵ Isso sugere que YHWH age com ímpeto e força, sem permitir a fuga do ímpio devido à sua obstinação. Após mostrar paciência para com o ímpio, porém a sua permanência no erro traz o juízo divino, que visa restaurar a ordem por meio da justiça. Brandscheidt mostra que a ira de Deus é uma aversão a toda forma de mal, e ainda diz que Deus se ira contra os que quebram a Aliança. Além disso, ainda expressa que a ira divina é como uma reação a todo comportamento que não condiz com a sua vontade.

As ameaças seguem a realização do juízo divino; YHWH, pelo juízo, pode purificar os piedosos e exortar os ímpios. Portanto, Deus busca com suas ameaças que se arrependa pela penitência e se converta. YHWH traz o castigo pela culpa humana (Sl 75,3-8; Jr 23,23-27).³²⁶ Enfim, Deus conduz o piedoso à verdadeira religião com uma promessa salvífica. E se YHWH ainda não destruiu até aquele momento o ímpio, é porque oferece uma oportunidade de mudança. Tais afirmações de esperança estão nos vv.14-15.23 que serão estudados no próximo capítulo. Assim, YHWH é um Deus que: “é lento para cólera, abundante de amor, tolera a falta e a transgressão, mas não deixa ninguém impune” (Nm 14,18).

³²⁴ KRAUS, H.-J., Los Salmos I, p. 707; RAVASI, G. Il Libro dei Salmi, p. 911.

³²⁵ MONTI, L., I Salmi, p. 563.

³²⁶ BRANDSCHEIDT, R., Ira de Dios, p. 822-823.

4

O sentido da expressão תודה זבח no Sl 50,14-23

4.1.

O sentido do termo תודה no AT- *Status Quaestionis*

Na investigação do sentido da expressão do Sl 50,14.23, buscou-se a sua compreensão a partir de léxicos e dicionários bíblicos, bem como de exegetas, como Ravasi, Meynet, Joüon, Lemardelé, Swetnam, Herrmann e outros, a fim de se verificar como eles entenderam o termo. Antes da apresentação do termo propriamente dito, faz-se uma breve análise da raiz verbal תדה. Para a maioria dos exegetas, essa raiz tem três sentidos básicos, a saber: 1) louvar; 2) dar graças ou ações de graças; e, 3) confessar.³²⁷ Essas diferenças estão no aspecto verbal, se a raiz estiver no *hiphil* pode ser tanto “louvar” quanto “dar graças”, porém no *hitpael*, será “confessar”.

Para Alexander, essa “confissão” poderia ser relacionada com dois tipos de declaração: o primeiro tipo seria a confissão de exaltação, esta era resultado da libertação recebida. Esse indivíduo liberto de algum perigo realizava o ritual (Lv 7,11-13) que era um voto (Sl 56,12; 116,17). O segundo seria a confissão de pecados (Lv 16,21). Ademais, ele ainda afirma que a LXX geralmente traduziu a raiz תדה por “confessar” (ἐξομολογέω).³²⁸ Entretanto, Clines aponta apenas para “louvar” (Sl 7,18; 9,2).³²⁹ E, às vezes, com o sentido de “agradecer” (Is 38,19; Sl 49,19).

Holladay diz acerca do termo como “reconhecer”, ainda que não exclua a possibilidade de traduzi-lo como “confessar” ou “cântico de louvor” (Js 7,19),³³⁰ bem como o sentido de “ação de graças pela oração” (Is 51,3; Ne 11,17). Esse reconhecimento ou confissão se relaciona tanto às obras divinas quanto às humanas. Por sua vez, Mayer diz que poderia ter o sentido de “declarar”, “celebrar” ou “reconhecer”,³³¹ neste caso, a celebração do louvor.

³²⁷ GENESIUS, W., תדה, p. 332-333; KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., תדה, p. 389; MAYER, G., תדה, p. 530; HOLLADAY, W. L., תדה, p. 182.

³²⁸ ALEXANDER, R. H., תדה, p. 594-597.

³²⁹ Também como aclamar em Sl 6,6; 30,5. CLINES, D. J. A., תדה, p. 97.

³³⁰ HOLLADAY, W. L., תדה, p. 182.

³³¹ MAYER, G., תדה, p. 530.

Segundo Alonso Schökel, a raiz verbal הָלַל é usada para enfatizar o louvor mediante: 1) o reconhecimento das qualidades de alguém pela proclamação com celebração ou louvor (Sl 49,19); 2) reconhecer os benefícios recebidos, o que envolve a gratidão do beneficiado (Is 25,1); e 3) uma autoacusação pela confissão das próprias culpas (Gn 49,8; Sl 67,4.6), o que seria uma forma de louvar a Deus.³³²

Westermann considerou o sentido de “exaltar ou confessar”. Para ele, esse significado é devido à correspondência com o aramaico bíblico (Dn 2,23; 6,11). Observa-se que o sentido de “louvar” no Saltério sempre é encontrado quando YHWH é o objeto dessa raiz verbal, e que tem a construção do nome divino depois da preposição ל . Como no exemplo: “louvai a YHWH” (Sl 33,2; 105,1; 106,1; 118,1.29; 136,1).³³³

Quando essa raiz verbal for usada junto de termos do campo semântico que retratam o reconhecimento das faltas, por exemplo, “pecado” (Lv 5,5; 16,21- חַטָּאת), ou a “culpa” (Lv 26,40 - עֲוֹן), essa raiz sempre será “confessar”, mesmo que esteja no *hiphil*: “Confessei a ti o meu pecado” (Sl 32,5). Destarte, para Westermann, quando se tratar do ato de confessar, sempre será a confissão do próprio pecado.³³⁴

Ademais, Alexander, Bach e Coppes dizem que יָדָה poderia ser um sinônimo da raiz הָלַל , porém Joubert discorda que as raízes הָלַל e יָדָה sejam sinônimas. Para ele, essas raízes teriam, pelo menos, dois pontos que deveriam ser considerados, desde as diferenças conceituais dos lexemas que são usados na adoração.³³⁵ Geralmente, הָלַל , é usada no imperativo, a raiz pode ser usada por agentes não humanos, tal qual a “alma” (Sl 146,1), os astros e os animais que podem “louvar” a YHWH (Sl 148,4-7).

No que se refere aos agentes humanos, eles podem ser os servos de YHWH (Sl 22,23; 113,1; 135,1) ou os não judeus (Sl 117,1). Essa raiz também está associada aos instrumentos e danças em geral (Sl 150,4). Inclusive os instrumentos mencionados são os mais variados desde “trombetas”, “harpa”, “tambor”, “cordas”

³³² ALONSO SCHÖKEL, L., הָלַל , p. 267-268.

³³³ Essa raiz verbal também é usada com אָסַף para tal finalidade como em Gn 29,35: “louvarei a YHWH” ($\text{אָסַף יְהוָה אֱלֹהֵי אֲדָמָה}$). ALONSO SCHÖKEL, L., הָלַל , p. 267-268; WESTERMANN, C., הָלַל , p. 584-585.

³³⁴ WESTERMANN, C., הָלַל , p. 584-585.

³³⁵ ALEXANDER, R. H., הָלַל , p. 594-595; COPPES, L. J., הָלַל , p. 500; JOUBERT, M., Towards the Concept of Praise in the Hebrew Bible, p. 146-150.

“flauta” e “címbalos sonoros e retumbantes” (vv.3-5). Além disso, a raiz verbal הלל aparece por 12 vezes no *piel* imperativo e uma no *piel yiqtol* com sentido de imperativo.³³⁶ Por fim, הלל nunca é usada fora do campo semântico do culto (Sl 146,1.10; 147,1.20b; 150,1-6).

Por outro lado, ידה, tem a forma mais comum no coortativo, que é usada somente por agentes humanos (Sl 33,2a; 105,1a), e geralmente, com sentido de louvar, a exemplo: “louvarei” (אִידָה - Sl 109,30). Nota-se que a raiz ידה também se associa com instrumentos musicais (Sl 33,2b), e é usada no âmbito jurídico “confessei a ti” (אִידָהְיָ - Sl 32,5).

Quanto ao termo תודה, na maioria dos léxicos, é possível atestar quatro significados básicos. Nesse ponto, há um consenso entre os exegetas, a saber: 1) louvor; 2) ação de graças; 3) confissão; e 4) coral de louvor.³³⁷ Para entender o sentido do termo תודה é necessário avaliar o contexto no qual ele está inserido. Em relação aos estudos recentes em artigos, as opiniões também divergem sobre a expressão תודה וְכִבָּח, porque, às vezes, ela aparece com verbo no infinitivo e outras com particípio. Nesse breve estado da questão, as interpretações podem ser vistas a seguir.

Joüon, Swetnam e outros traduziram o termo תודה por “louvor”,³³⁸ e essa interpretação está relacionada à realidade do rito sacrificial existente; portanto, o louvor precedia ou acompanhava o ritual. Esse louvor era um reconhecimento das qualidades de YHWH, por meio dele se expressava a gratidão pelo favor recebido.³³⁹ Tornava-se um louvor público e comunitário no ato sacrificial.³⁴⁰ Outros autores, como Lemardelé e Herrmann, dizem que o contexto do Sl 50,14.23 é de sacrifício e não apenas de louvor, porque se trata da imolação festiva.³⁴¹

³³⁶ Para um estudo sobre o Sl 150. GONZAGA, W. O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. ReBiblica, Porto Alegre, v. 1, n. 2, p. 155-170, 2019.

³³⁷ GENESIUS, W., תודה, p. 858; WESTERMANN, C., תדה, p. 584-591; KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., תודה, p. 1695; BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A., תודה, p. 392; MAYER, G., תודה, p. 531; CLINES, D. J. A., תודה, p. 597; ALLEN, L.C., תדה, p. 405-407; VON SODEN, W., תודה, p. 459.

³³⁸ JOÜON, P., Reconnaissance et remerciement en hébreu biblique, p. 383; SWETNAM, J., «ZEBACH TÔDÂ [hdwt xbz] in Tradition. A study of 'sacrifice of praise' in hebrew, greek and latin», p. 65-86; HERRMANN, W., «Tôdâh, p. 90.

³³⁹ LEMARDELÉ, C., «De L'aveu Aux Voeux: Le Rite Tôdâh D'exaltation», p. 5-16.

³⁴⁰ HERRMANN, W., Tôdâh, p. 91-95.

³⁴¹ LEMARDELÉ, C., «De L'aveu Aux Voeux: Le Rite Tôdâh D'exaltation», p. 7-9.

É claro que o louvor fazia parte do culto no AT, e estava dentro das etapas da adoração. Para Herrmann, o orante fazia um louvor individual (Sl 50,14.23), mesmo que este exegeta não rejeitasse a imolação festiva; mas ele põe a primazia no louvor. Swetnam afirma que o Sl 50,14.23 descreve o sacrifício de louvor, sem que o ato sacrificial seja excluído.³⁴²

Outrossim, Herrmann e Lemardelé também avaliaram a interpretação da LXX sobre o termo. Observa-se que em muitos casos os tradutores da LXX optaram por “louvor” (αἰνεσις – Lv 7,13.12.15; Sl 48,14.23; 105,22; 114,8 [LXX]). Em outros, em vez de louvor, eles optaram por “confissão” (ἐξομολόγησις - Sl 41,5; 94,2 99,1[LXX]).³⁴³ Contudo, para eles essa tradução não seria consistente, já que na LXX tem muitas variedades na tradução, por exemplo “sacrifício votivo de alegria” (θυσίαν εὐχὴν χαρμοσύνης - Lv 22,19 [LXX]). Além do mais, Lemardelé diz que em Am 4,5, em vez de ler “louvor” (הַלְלָה) foi lido “Lei” (הַלְלָה/νόμος),³⁴⁴ mas, essa modificação pode ter sido pela leitura de ה no lugar do ל, pela semelhança entre as letras e termos.

Na opinião de Kilchör, Weber e Schöning, a melhor tradução seria “ação de graças”. Para eles, Deus estaria desinteressado pelos sacrifícios, e a crítica feita pelo salmista seria a justificativa para tal. Então, os sacrifícios de ação de graças seriam melhores do que as imolações festivas daqueles que nunca mudam a sua conduta imoral.³⁴⁵ Há um ponto de discordância entre eles. Para Schöning, o salmista não elimina e nem substituiu os sacrifícios, e nem tampouco os considera como figurados. Na sua opinião Deus requer as ofertas, pois nos vv.14-15.22.23, existem instruções para evitar o juízo.³⁴⁶

Na perspectiva de Bach, o termo הַלְלָה deveria ser interpretado por “confissão”. Para ele houve uma evolução do termo, que deixa de ser um ritual para ser espiritualizado ao decorrer do tempo. Antes era a confissão que acompanhava o rito, e depois se tornou o rito-oral. E, ainda, a expressão זָבַח הַלְלָה estaria mais ligada ao textos pós-exílicos do AT e do Judaísmo. O termo foi associado a um sacrifício

³⁴² SWETNAM, J., «ZEBACH TÔDÂ [hdwt xbz] in Tradition. A study of 'sacrifice of praise' in hebrew, greek and latin», p. 73-75.

³⁴³ HERRMANN, W., Tôdâh, p. 96-98.

³⁴⁴ LEMARDELÉ, C., “De L'aveu Aux Voeux: Le Rite Tôdâh D'exaltation.”, p. 6-7.

³⁴⁵ KILCHOR, B.; WEBER, B., “Unser Gott kommt ...!” (Ps 50,3), p. 1100-1106; HERRMANN, W., Tôdâh, p. 90.

³⁴⁶ SCHÖNING, B., “Gott ruft zur Umkehr: Kontext und Kohärenz von Ps 50”, p. 217.

expiatório em Levítico pela fusão entre o “louvor-sacrifício” resultando então no “rito-palavra” com o sentido de confissão penitencial.³⁴⁷ Amzallag concorda em parte com Bach, no que se refere ao rito-palavra. Portanto, para eles, o termo se torna um sacrifício espiritualizado.³⁴⁸

Em um estudo, Boda diz que o termo תודה foi muitas vezes traduzido por “cântico de ação de graças”, porém, o enfoque do seu estudo está no plural do termo תודות a partir de Ne 12,42-43. Ele, como muitos exegetas, dá a esse termo um sentido único que é “corais”. Mas Boda ainda diz que poderia ser traduzido como “corais em procissão de louvor em ação de graças”. Para essa conclusão, ele afirma que os levitas formavam dois corais que posteriormente, após circundar os muros, encontraram-se de frente ao Templo (Ne 12,31).

Ademais, Boda afirma que a LXX criou certa dificuldade, uma vez que transliterou por *θοδαθα*. Assim, na opinião dele, duas justificativas são aceitas para essa transliteração, a saber: 1) os tradutores não conheceriam o termo ou 2) os ouvintes-leitores conheciam e usavam o termo como apareceu no texto.³⁴⁹ Por sua vez, nesse ponto Amzallag concorda com Boda. Em seu breve artigo sobre o Sl 100, ele diz que não há indícios de práticas sacrificiais e nem de confissão. Mas que o povo reunido formando um coral cantava em antífona.³⁵⁰

Segundo Mayer, o termo תודה aparece aproximadamente 30 vezes no AT,³⁵¹ porém, de acordo com Westermann, Wigram e Even-Shoshan, são 32 ocorrências na BH; de fato, eles são mais específicos.³⁵² No Saltério, para Westermann, são 12 ocorrências, calculando com a forma plural תודות.³⁵³ Não obstante, considera-se a forma singular que aparece 11 vezes nos salmos. Dada a polissemia que o termo תודה tem, os textos do AT serão apresentados pelo critério

³⁴⁷ BACH, D., *Rite Et Parole Dans L'Ancien Testament*, p. 11-15.

³⁴⁸ AMZALLAG, N. The meaning of todah in the title of Psalm 100, p. 535-536; BACH, D., *Rite Et Parole Dans L'Ancien Testament*, p. 11-12.

³⁴⁹ BODA, M. J., The use of tōdôt in Nehemiah XII, p. 387-389.

³⁵⁰ AMZALLAG, N., The meaning of todah in the title of Psalm 100, p. 535-536.

³⁵¹ MAYER, G., תודה, p. 530.

³⁵² WIGRAM, G. V., תודה, p. 1337-1338; EVEN-SHOSHAN, A., *A New Concordance of the Old Testament: Using the Hebrew and Aramaic text*, p. 1220; WESTERMANN, C., תודה, p. 584.

³⁵³ Observa-se que o termo תודה também aparece no plural no Sl 56,13 e não tem o sentido de corais, mas pode ser de louvores ou ações de graças. Boda menciona como “ações de graças”. Mas o termo “votos” também aparece no salmo. Assim, pode ser que o termo plural seja as ações de graças que seguem os votos que serão cumpridos. BODA, M. J., *Words and Meanings*, p. 278; ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., *Salmos I*, p. 744.

do sentido e não da ordem de aparição. Ademais, o Sl 50,14.23 será estudo em um tópico à parte e, em seguida, apresenta-se o seu comentário exegético-teológico.

4.1.1.

תודה como “louvor” ou “sacrifício de louvor”

No Livro de Levítico, a expressão תודה זבח aparece quatro vezes (Lv 7,12.13.15; 22,29), mas uma vez com uma ligeira diferença, que é o acréscimo de um artigo התודה זבח (Lv 7,12b). Hartley e Kiuchi interpretaram como “louvor” e, concorda-se com a perspectiva deles.³⁵⁴ Além disso, Milgrom e Marx dizem que a expressão “sobre o louvor” (על-תודה) seria o resultado da oferta e não o seu nome, pois no v.12b estaria o nome da oferta pela expressão completa תודה זבח. Também Milgrom diz que o sacrifício de louvor era uma oferta independente; que posteriormente foi adicionada às imolações festivas (Lv 22,29).

Essa oferta mostra a maior gratidão do adorador em resposta ao favor divino. Ela deveria ser consumida no mesmo dia que fosse oferecida, e era acompanhada de louvores (Lv 7,15).³⁵⁵ Wenham segue a mesma opinião de Milgrom e Marx. Ele só acrescenta que essa oferta era a mais solene de todas. Mas Hartley diz que as ofertas votivas também poderiam ser consumidas no dia seguinte ao sacrifício (Lv 7,16).³⁵⁶ Há em Lv 22,29, uma orientação sobre o sacrifício de louvor que deveria ser voluntário. Ademais, Jenson diz que essa imolação festiva poderia ser única oportunidade do ofertante de participar do sacrifício, destacando o aspecto social e comunitário da oferta (Lv 7,13-14; 22,29).³⁵⁷

No livro de Jeremias, o termo aparece três vezes (Jr 17,26; 30,19; 33,11), mas só duas vezes com o sentido de louvor (Jr 17,26; 33,11). Em Jr 17,26, há um contexto de adoração pela menção da multidão de várias partes subindo a Jerusalém com ofertas diversas, desde “holocaustos”, “sacrifícios” e, dentre elas, a תודה.

³⁵⁴ WENHAM, G. J., Levítico, p. 116; MILGROM, J., Leviticus 1-7, p. 413; HARTLEY, J. E., Leviticus, p. 176-177; KIUCHI, N., Leviticus, p. 138-139.

³⁵⁵ MILGROM, J., Leviticus 1-7, p. 413-414; MARX, A., The Theology of the Sacrifice according to Leviticus 1-7, p. 114.

³⁵⁶ HARTLEY, J. E., Leviticus, p. 360; WENHAM, G. J., Levítico, p. 116-118.

³⁵⁷ JENSON, P. P., Leviticus, p. 33-34.

Percebe-se que a expressão não está completa, mas existe um contexto sacrificial. Parece que é o resultado da imolação festiva, ou seja, o louvor.

Para Hays e Bright, a obediência ao mandamento da guarda do sábado é o enfoque (vv.19-27), pois havia a sua violação (vv.21-27). E como sinal da bênção de YHWH, eles continuariam existindo como nação, com reis, com príncipes e ainda com os sacrifícios prescritos (Ex 20,8-9; 31,13.17; Am 8,4-6).³⁵⁸

Em Jr 33,11, a expressão תִּזְבֹּחַ תִּהְיֶה aparece com o sentido de “sacrifício de louvor”. Para Fretheim, o contexto anterior do capítulo trata do Templo, então esta restauração proporcionará novamente o culto. Além disso, ele associa a profecia a Esd 3,11, que versa sobre a restauração do Templo, o que trouxe os gritos de alegria do povo.³⁵⁹ Observa-se que o termo תִּזְבֹּחַ faz parte das imolações festivas, das quais os sacrifícios de louvor faziam parte. Implica reconhecimento do favor de YHWH na libertação do povo. Porém, não se excluíram as práticas sacrificais em Esd 3,11.

Na sequência, na narrativa de Crônicas, por três vezes o termo aparece (2Cr 29,31[2x]; 33,16). Na sua primeira aparição, em 2Cr 29,31 o termo ocorre duas vezes. Observa-se que o contexto é a dedicação do Templo realizada por Ezequias. O texto trata da celebração feita pelo rei, e que envolvia os sacrifícios. A opinião de Japhet e Myers parece ser verossímil quando dizem haver uma correlação com os sacrifícios de abate. Eles são ofertas de reparação, bem como os sacrifícios de louvor e ofertas voluntárias.³⁶⁰

Nota-se que em 2Cr 29,6 o rei Ezequias convoca os levitas, depois os líderes da cidade (2Cr 29,20), e confessa que os antepassados tinham transgredido a Lei de YHWH e o seu Templo precisa ser purificado, e o culto regularizado (2Cr 29,7-19). Então, as atitudes do rei culminam nos sacrifícios de תִּזְבֹּחַ, enquanto os levitas entoavam os louvores (2 Cr 29,29-31). Isso também foi observado por Myers e Williamson. Eles destacam que os sacrifícios foram realizados conforme a prescrição (Lv 17, 6; Nm 18, 17).³⁶¹ Essa restauração envolve תִּזְבֹּחַ תִּהְיֶה, que são sacrifícios de louvor acompanhados da adoração pública (2Cr 29,31).

³⁵⁸ HAYS, D. J., *Jeremiah and Lamentations*, p. 117-122; BRIGHT, J., *Jeremiah*, p. 116-120.

³⁵⁹ FRETHEIM, T. E., *Jeremiah*, p. 472-477.

³⁶⁰ JAPHET, S., *The Ideology of the Book of Chronicles and Its Place in Biblical Thought*, p. 183-184; MYERS, J. M., *II Chronicles*, p. 167.

³⁶¹ MYERS, J. M., *II Chronicles*, p. 172; WILLIAMSON, H. G. M., *Israel in the Book of Chronicles*, p. 122.

Em 2Cr 33,16, o contexto versa sobre a reparação do altar de YHWH em Jerusalém pelo rei Manassés quando ele retornou do seu cativeiro, restabelecendo o culto a YHWH. Trata-se das ofertas que são oferecidas pelos sacrifícios de reparação e de louvor. Abadie diz que a base vocabular está em 2Cr 7,14 para o arrependimento.³⁶² Myers, no entanto, afirma que a restauração do altar seguiu os preceitos dos sacrifícios de abate³⁶³ e ofertas voluntárias de louvor, conforme 2Cr 29,31. A expressão *חֲבֵטָה וְזִבְחָה* não é espiritualizada, e nem exclui os sacrifícios estipulados pela Lei. Portanto, em 2Cr 29,31 e 33,16, o ritual de *חֲבֵטָה וְזִבְחָה* acontece, na oferta de abate, nos louvores. Esses registros da narrativa mostram que os sacrifícios eram realizados.

Em Am 4,5 de novo o termo *חֲבֵטָה* se refere aos sacrifícios prescritos, ou seja, apesar do termo *חֲבֵטָה* estar sozinho no texto de Amós, parece que houve uma redução da expressão-chave, apenas em “louvor” (v.5). É possível que essa construção seja um estilo do autor, até porque o contexto e a linguagem cúltica ajudam na interpretação. Observa-se que o termo “louvor” é antecedido por “vossos sacrifícios” (v.4) e em seguida aparece “pão fermentado” (v.5). Desse modo, o termo é traduzido como louvor e se aplica ao ritual de Lv 7,13.

Lucci, Moller e outros afirmam que a prática de sacrifícios de comunhão e o convite dos sacerdotes para cultuar em Amós seria uma ironia. Para eles o aumento do número dos sacrifícios equivale ao número dos malfeitores. Talvez, por meio de tais ofertas e sacrifícios, se pensasse que a comunhão com YHWH também aumentaria. Mas o fim não era esse em Amós (Lv 18,5a; Ez 33,13-16; Am 5,4), pelo contrário, é a razão da condenação e anúncio de morte (Am 3,14; 4,12; 5,5).³⁶⁴

De fato, parece verossímil o que dizem os autores supracitados sobre a crítica de Amós, pois ela está no comportamento ímpio do povo e que os israelitas pensavam que os sacrifícios seriam suficientes para YHWH. Portanto, era um engano, já que não basta sacrificar sem ter uma vida condigna com os preceitos de YHWH.

³⁶² ABADIE, P., *El libro de las Crónicas*, p. 56-57.

³⁶³ MYERS, J. M., *II Chronicles*, p. 196.

³⁶⁴ LUCI, L., *Amos*, p. 79; MOLLER, K., *A Prophet in Debate*, p. 264; GUENTHER, A. R., *Hosea*, *Amos*, p. 284-285; BOVATI, P.; MEYNET, R., *Il Libro del Profeta Amos*, p. 156.

A própria crítica de Amós denuncia que a multiplicação dos sacrifícios era um sinal da multiplicação da injustiça social. Percebe-se que, no livro deste profeta, essa prática era um sinal de uma vida hipócrita e de um culto desprovido de sentido. O próprio profeta critica em outras partes do seu livro essa religiosidade hipócrita (Am 5,21-24). Assim, há uma superficialidade que desagrade a Deus, e por isso a denúncia do profeta que alerta o povo da sua conduta. Nogalski afirma que os sacrifícios eram apenas desculpas para se reunirem, mantendo a vida de forma injusta e ímpia.³⁶⁵ Em Am 4,4-5 o povo é criticado por oferecer sacrifícios de maneira equivocada. Há uma prática sacrificial sem o seu real significado. Já que os adoradores não mudavam a sua vida. Neste ponto, é possível conectar Amós com o Sl 50,14.23, pois parece que o salmista, de uma maneira similar, também critica os adoradores pelo ritualismo e pela conduta hipócrita.

Em Jn 2,10, o termo תוֹדָה aparece uma vez, há o caso do profeta desobediente que ao furtar-se à sua missão. Por essa razão, embarcou para Társis, mas no meio do mar acontece uma tempestade, e pelo seu próprio pedido, é lançado ao mar para que este se acalme (Jn 1,1-15). Depois disso, ele é engolido por um grande peixe (Jn 2,1a). Então o profeta Jonas, angustiado, faz uma oração e, no final dela, ele faz um voto (Jn 2,1b-10). Nele, Jonas diz que se fosse liberto daquele estado, ele ofereceria a imolação festiva “com voz de louvor” (תוֹדָה בְּקוֹל). O sentido do termo é louvor e há concordância entre Niccacci, Pazzini e Tadiello, que interpretaram dessa forma.³⁶⁶

Observa-se que há características de uma linguagem cúltica em várias partes do livro de Jonas, o que foi observado por Vaillancourt e outros comentadores.³⁶⁷ Essa linguagem se encontra nas orações, nos sacrifícios e votos dos marinheiros (Jn 1,6.14). E ainda na própria “súplica” de Jonas (Jn 2,1.7b), também na expressão “teu santo Templo” (Jn 2,4b.7a), em seguida, na menção das “ vaidades mentirosas” (Jn 2,8). Inclusive em “oferecer sacrifício” e “votoi e pagarei” (Jn 2,10). Além disso, a proclamação do jejum e o ato público de se vestir de pano de saco como sinal de penitência (Jn 3,5).

³⁶⁵ NOGALSKI, J. D., The book of the twelve Hosea–Jonah, p. 265.

³⁶⁶ NICCACCI, A.; PAZZINI, M.; TADIELLO, R., Il Libro di Giona, p. 37.

³⁶⁷ VAILLANCOURT, I. J., The pious prayer of an imperfect prophet, p. 183; LICHTERT, C., La prière de Jonas (Jon 2), p. 2; TIEMEYER, L.-S., Attitudes to the Cult in Jonah, p. 115-117.

Por fim, a expressão “voz de louvor” (Jn 2,10a) indica a dinâmica do livro e serve de louvor público que acompanha o sacrifício que Jonas prometeu (Jn 2,10b). Assim, o profeta Jonas didaticamente ensina os seus ouvintes-leitores como תודה está condicionada ao livramento deles, tal qual Jonas, pelo arrependimento e penitência dos que buscam em YHWH a sua salvação (Jn 2,11). Então o sacrifício também fazia parte na dinâmica da salvação. Nesta perspectiva, Jn 2,10-11 e Sl 50,14-15.23 podem ser comparados, pois todos os acusados têm uma oportunidade de salvação condicionada.

4.1.2.

תודה como “ação de graças”

O termo תודה em Is 51,3 aparece na construção paralela: “ação de graças e voz de melodia” (וְזִמְרָה וְקוֹל תּוֹדָה). Assim, o termo nessa passagem, demonstra a ação de graças dos egressos do cativeiro. Goldingay, Whybay e outros também perceberam essa correlação.³⁶⁸ Por sua vez, Hanson e Heffelfinger consideram que YHWH prepararia um banquete para recepcionar os egressos, o que demonstra a figura de um banquete de comunhão, no qual a música fazia parte e aqueles que foram libertos celebrariam com ação de graças esse novo tempo.³⁶⁹

A palavra banquete não aparece no texto, apenas o vinho no v.21, quando se trata da vertigem dos inimigos do povo de Deus, que é o cálice da ira de YHWH, que deixou a nação de Judá infeliz desmaiada (Is 51,21-23). Deduz-se que se não é mais o cálice da ira, logo será o cálice da salvação, até porque, por várias vezes neste capítulo, o termo “salvação” que aparece (Is 51,5-6.8). Portanto, תודה é a expressão da gratidão dos redimidos, libertos do cativeiro e que experimentaram a salvação de YHWH.

Além disso em Is 51,3 o termo está relacionado ao consolo do povo, a mudança do ambiente desértico em edênico, cujo resultado é a expressão de תודה do povo, ou seja, a gratidão a YHWH por meio da comunhão que é subtendida na restauração. Essa comunhão pode ser subtendida no Sl 50,14-15.23. O piedoso e o

³⁶⁸ GOLDINGAY, J., *Theology of the Book of Isaiah*, p. 86; HEFFELFINGER, K., *I Am Large, I Contain Multitude*, p. 117-122; WHYBRAY, R. N., *Second Isaiah*, p. 39-40.

³⁶⁹ HANSON, P. D., *Isaia 40-66*, p. 193-198; HEFFELFINGER, K., *I Am Large, I Contain Multitude*, p. 123

ímpio ofereceriam como forma de comunhão o sacrifício requerido por YHWH (vv.14a.23a), que, para um, é o resultado de uma libertação pessoal (v.15) e, para o outro que se arrependeu, a salvação em vez da destruição (v.23).

Em Jr 30,19 o termo também tem o sentido de ação de graças, deste modo, neste capítulo há um contexto de restauração. Percebe-se que o povo tem uma atitude de gratidão e expressa essa ação de graças (v.19), em vez de “grito de pavor” (v.5b), isto é, um ambiente festivo. Observa-se isso porque há uma menção das casas e palácio reconstruídos (Jr 30,18). Para Wood e McLaren o termo foi usado por causa dessa restauração.³⁷⁰ Essa agitação nas cidades e no palácio refletem que os egressos se expressam pela תודה. Ademais, o contexto menciona uma fórmula da Aliança, entre YHWH e o povo (v.22). Ressalta-se que o Sl 50,7 também possui uma menção da fórmula da Aliança. E uma das cláusulas da Aliança é a permanência na terra e a multiplicação do povo (Dt 1,7-10). Isso também foi observado por Alonso Schökel, Sicre Díaz e outros, que viram nessa promessa um reflexo das promessas abraâmicas (Gn 12,2; 15,3).³⁷¹ Porém, o nome de Abraão não é citado neste capítulo de Jeremias. Assim, essa é uma similaridade entre Jr 30,19 e Is 51,2-3: estaria apenas no crescimento exponencial, será uma ação divina em favor do povo, tornando-o grande e forte novamente por causa da Aliança.

Além disso, Jr 30,19 se refere a uma promessa salvífica, o que também ocorre em Is 51,3. Nota-se que Bright e outros também perceberam a existência dessa promessa no texto.³⁷² Ademais, percebe-se a alegria que YHWH irá propiciar aos egressos pela restauração das casas e do palácio (Jr 30,18); por isso, a ação de graças sairá desses lugares (Jr 30,19a). Assim, תודה é resultante das promessas e da salvação de YHWH. No Sl 50,15.23, tanto o livramento de um perigo quanto a salvação, também são oferecidos aos que obedecem a Aliança de YHWH (Sl 50,5).

4.1.3. תודה como “confissão”

³⁷⁰ WOOD, F. M.; McLAREN, R. H., *Jeremiah, Lamentations*, p. 292-294.

³⁷¹ ALONSO SCHÖKEL, L.; SICRE DÍAZ, J. L., *Profetas I*, p. 576; HAYS, D. J., *Jeremiah and Lamentations*, p. 217-222; FRETHERIM, T. E., *Jeremiah*, p. 255-265.; ALLEN, L. C. *Jeremiah*, p. 332-336.

³⁷² BRIGHT, J., *Jeremiah*, p. 272; ALONSO SCHÖKEL, L.; SICRE DÍAZ, J. L., *Profetas I*, p. 573-574.

Quanto ao sentido do termo תוֹדָה em Js 7,19 também não há consenso entre os comentadores. Mitchell, por exemplo, traduziu por “louvor”; mas Woudstra, Dozeman e outros optaram por traduzir como “confissão”.³⁷³ Primeiro, porque o contexto é judicial e não sacrificial. Percebe-se que a construção da frase é peculiar, porque a raiz verbal נתן é antecedida da preposição ל, e seguida do termo תוֹדָה é usada nesse sentido de confissão.³⁷⁴ Além disso, Dozeman afirma que a chave interpretativa desse capítulo está em Js 7,1 pelo uso do substantivo “anátoma” (חֲרָם).

Nota-se que a raiz verbal מעל é usada com a preposição כ, dando à raiz verbal o sentido de “transgredir contra”.³⁷⁵ De fato, Acã deveria dar תוֹדָה a YHWH, isto é, “dá-lhe confissão” do seu pecado e receber a devida punição (Js 7,15.20.25). Fritz diz que há um processo judicial em Js 7, que consiste em duas etapas: a primeira em “dar glória” a YHWH (Js 7,19a), e a segunda em fazer “confissão” (Js 7,19b). Para ele falta a declaração de que YHWH é Deus justo por Acã (Ex 19,27; Lm 1,18; Ez 9,15).

Desse modo, “Israel pecou” (Js 7,1-11) e a confissão do pecado encerra esse processo judicial, incluindo a autocondenação do culpado.³⁷⁶ Mas della Vecchia diz que, pela confissão de Acã, YHWH é glorificado,³⁷⁷ então, a impiedade humana seria revelada (Dt 13,13-19). O que o autor diz parece verossímil, pois a glória viria na revelação divina por meio das sortes, para saber quem transgrediu a ordem, e depois no julgamento do culpado. Então, a responsabilidade é pessoal e cada atitude tem suas consequências, que é o caso de Acã.³⁷⁸

Ademais, Js 6,18-19 traz a sentença de morte ao que transgredir a ordem. Portanto, a confissão de Acã demonstra que a desgraça que ele trouxe sobre si mesmo é resultado da sua cobiça. Deste modo, a admissão do seu pecado é em si uma confissão (Sl 50,23; Sl 51,1b-4). Na prática, foi o que Acã fez quando confessa diante de Josué (Js 7,19-21), e as provas são expostas pelos mensageiros que as expuseram diante de todos (Js 7,19,22). Tal qual o que o salmista diz, que YHWH

³⁷³ WOULDSTRA, M. H., *The Book of Joshua*, p. 151-152; MITCHELL, G., *Together in the Land*, p. 71.

³⁷⁴ ALONSO SCHÖKEL, L., תוֹדָה, p. 457-458; FISHER, M. C., תוֹדָה, p. 1017-1019.

³⁷⁵ DOZEMAN, T. B., *Joshua 1-7*, p. 342-343; BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A., קָעַל, p. 591.

³⁷⁶ FRITZ, V., *Das Buch Josua*, p. 83.

³⁷⁷ VECCHIA, F., *Giosuè*, p. 66-67.

³⁷⁸ BERMAN, J., *The Making of the Sin of Achan (Joshua 7)*, p. 120.

iria expor diante dos olhos do ímpio as provas do que ele havia feito para condená-lo (Sl 50,21).

Em Esd 10,11 o termo aparece com uma mesma construção de Js 7,19, o que não oferece dificuldades (תְּנִיחַ + לְךָ תְּנִיחַ). E ainda tem o mesmo sentido de “confissão”. Então, Esdras confessava o pecado do povo perante YHWH, e o choro do povo que se reuniu com ele no Templo, essas atitudes servem como sinal de arrependimento. Nota-se que Claus, Janzen e Venter também têm essa perspectiva do texto.³⁷⁹ O pecado dos casamentos mistos foi cometido por muitos na comunidade do pós-exílio (Esd 10,2.44), inclusive da família sacerdotal de Josué (Esd 10,18-19), o que era proibido pela Lei (Ex 34,15-16; Dt 7,3; Ne 13,23-30). Algumas similaridades existem entre os dois textos (Js 7,19; Esd 10,11), um ato confessional com o termo תְּנִיחַ em um aspecto judicial. E, após a confissão, ocorre a punição do culpado. Depois de Esdras ter orado e confessado o pecado do povo, com sinais de penitência por não ter comido e nem bebido nada, além de chorar diante de YHWH, por causa dessa atitude do povo (Esd 10,7). Então ele decide aplicar a Lei e o povo reunido concorda com Esdras na atitude que será tomada (Esd 9,1.10-12a). Isso demonstra a confissão popular, pois reconhecem o seu pecado (Esd 10,12b-13).

A confissão pública do pecado com o termo תְּנִיחַ demonstra uma oração penitencial de confissão.³⁸⁰ Portanto, a reunião da assembleia era também penitencial, e Esdras faz תְּנִיחַ, o que também é requerido, primeiro com a convocação (Sl 50,5a), depois pela crítica e denúncia de YHWH para o piedoso e o ímpio (Sl 50,23).

4.1.4.

תְּנִיחַ como “cânticos de ação de graças” ou “corais”

Em Ne 12,27.31.38.40 o termo תְּנִיחַ, que é o plural de תְּנִיחַ, tem o sentido de “corais” ou “coro de uma procissão”. A exceção seria Ne 12,27, então com o

³⁷⁹ CLAUS, J., “Understanding the mixed marriages of Ezra-Nehemiah in the light of temple-building and the book’s concept of Jerusalem”, p. 130-131; JANZEN, D., *The End of History and the Last King*, p. 56-57; VENTER, P. M., “The dissolving of marriages in Ezra 9–10 and Nehemiah 13 revisited”, p. 1-13.

³⁸⁰ BLENKINSOPP, J., *Ezra-Nehemiah*, p. 187-188; MYERS, J. M., *Ezra-Nehemiah*, p. 197

significado de “cânticos de ações de graças”. Quanto ao sentido de corais, a maioria dos exegetas concordam com ele.³⁸¹ Mas alguns preferem traduzir como “corais de ação de graças”, “procissão antifonal” ou “procissão musical”.³⁸² Essas outras possibilidades de tradução do termo são mais explicações do que o sentido dele. Esses corais eram formados pelos levitas, entre eles, havia aqueles que eram, segundo a tradição bíblica, descendentes de Asaf (vv.22.35),³⁸³ a fim de que em uma procissão eles entoassem ações de graças pela restauração das muralhas de Jerusalém. De fato, Grabbe, Williamson e outros afirmam se tratar de uma procissão em que os músicos rendiam graças a YHWH.³⁸⁴

Percebe-se isso no próprio texto, porque tal procissão foi primeiramente descrita pela convocação de todos os levitas (Ne 12,28). Depois que eles atenderam a convocação, houve a purificação (Ne 12,30). Assim, a procissão foi iniciada em dois grupos, esses percorrem ao redor das muralhas em sentido oposto até se encontrarem diante do Templo, e agora em um só coral, eles louvam e agradecem a YHWH (Ne 12,31-43). A dedicação das muralhas era tão importante quanto a dedicação do Templo, elas mostram a ação divina e a resposta humana, na primeira, na ajuda de YHWH para que tanto o Templo em Esdras como os muros em Neemias fossem restaurados. Na segunda, porque são elementos de reorganização da vida social e religiosa dos egressos.

O uso de תודות tem caráter cútico, portanto, os corais servem de demonstração da vida religiosa de Judá, segundo a tradição bíblica. Já o teor dos louvores não é descrito em Ne 12, apenas sabe-se que eram de alegria e ação de graças pela obra consumada e dedicada a Deus. Ne 12 seria a forma prática dos habitantes da cidade, em expressar תודה, já que antes, Deus lhes prometera a restauração e agora uma etapa importante da vida local estava estabelecida.

4.2.

O termo תודה no Saltério

³⁸¹ GENESIUS, תודה, p. 858; ALEXANDER, R. H., תודה, p. 594; ALONSO SCHÖKEL, L., תודה, p. 698.

³⁸² WILLIAMSON, H. G. M., Ezra, Nehemiah, p. 367-368; GRABBE, L., Ezra-Nehemiah, p. 60; PETTER, D.; PETTER, T., Ezra-Nehemiah, p. 579; BLENKINSOPP, J., Ezra-Nehemiah, p. 345; AMZALLAG, N.; AVRIEL, M., Psalm 122 as the Song Performed at the Ceremony of Dedication of the City Wall of Jerusalem (Nehemiah 12, 27-43), p. 46.

³⁸³ KARRER, C., Ringen um die Verfassung Judas, p. 450; MYERS, J. M., Ezra-Nehemiah, p. 11.

³⁸⁴ WILLIAMSON, H. G. M., Ezra, Nehemiah, p. 370; GRABBE, L. L., Ezra-Nehemiah, p. 62-63.

O sentido do termo תודה no Saltério será explicado conforme as ocorrências do termo, e eles também serão agrupados pelos sentidos, começando por “louvor”, seguido de “sacrifício de louvor” e, por fim, com o significado de “ação de graças” e “confissão”.

O Sl 26,7 traz a expressão idêntica a Jn 2,10: “voz de louvor” (תודה בקול), nessa expressão há a declaração do salmista que pretende engrandecer a YHWH com louvor, e ainda com a publicação dos prodígios realizados por ele. Nota-se que alguns exegetas traduziram por “voz de ação de graças”, a exemplo de Ross e Kraus, mas outros, como Ravasi e Aparício Rodríguez, por “louvor”.³⁸⁵ Nesse caso concorda-se com esses últimos exegetas quanto ao sentido do termo. Percebe-se que Ravasi, Kraus e outros também observaram que o orante do Sl 26 expressa sua inocência em várias partes do salmo (Sl 26,1-2.4-5.11-12).³⁸⁶ O v.7 é iniciado com *hiphil* infinitivo da raiz verbal שמע antecedido pela preposição ל, o que demonstra o resultado da confirmação divina de sua inocência, por meio do louvor.

Quanto à estrutura que demonstra essa inocência, está a declaração de integridade (vv.1bc.11-12a), e ainda o orante confessa duas vezes que é inocente (vv. 2-5.6-10). Parece ser um recurso utilizado pelo salmista para que seja absolvido por YHWH. Para tal, o salmista diz que está disposto a ser provado por YHWH, pois diz: “faze-me justiça” (v.1), “examina-me” (v.2a) e “põe-me à prova” (v.2b). Esses verbos mostram que ele tem uma boa consciência, ou seja, não se comporta como os ímpios (vv.4-5; vv.9-10).

O salmista sabe que um juízo imparcial só pode ser feito por YHWH. Nesse caso, o termo “juiz” não aparece no Sl 26, mas toda uma ideia e raízes verbais do campo jurídico estão presentes. Ross e Kraus também observaram o uso desses verbos. Para Saleska, apenas três exposições do salmista são suficientes, a saber: 1) um caminho de inocência; 2) a adoração do salmista e, 3) um testemunho público dessa inocência.³⁸⁷ O fiel protesta diante de YHWH, declara-se inocente, o que também ocorre em outros salmos (Sl 7,8;17,8).

³⁸⁵ ROSS, A. P., A Commentary on the Psalms, p. 608; RAVASI, G., Il Libro dei Salmi, p. 480; APARICIO RODRÍGUEZ, A., Comentario Filológico a los Salmos y al Cantar de los Cantares, p. 164.

³⁸⁶ RAVASI, G., Il Libro dei Salmi, p. 541-485; KRAUS, H.-J., Los Salmos I, p. 458.

³⁸⁷ SALESKA, T. E., Psalms 1-50, p. 450.

O salmista não convive com os seus perseguidores, pois sua conduta é reprovável, e ainda esses são retratados com um caráter oposto ao dele. Eles são descritos por oitos tipos de palavras: “impostores”, “hipócritas”, “maus” e “ímpios”, “pecadores”, “assassinos”, “infames” e “corruptos” (vv.4-5.9-10). Enquanto o salmista olha atentamente o “amor” e a “verdade” de Deus (v.3), Ravasi diz que esses são símbolos da segurança do salmista.³⁸⁸ De fato, são termos-chave no relacionamento com YHWH. Os termos usados acima para o ímpio demonstram suas qualidades nefastas e, em YHWH o salmista encontra tudo que necessita.

Depois, o salmista menciona o ato de lavar as mãos (v.6a), esta prática servia como sinal de inocência (Dt 21,6-8; Sl 73,13). Em seguida, rodeia o altar de YHWH (v.6b). Esta ação do salmista demonstra que ele precisa de ajuda, pois queria expor a sua causa, ser ouvido (1Rs 1,50; 2,28). Este simbolismo representa o pedido de socorro do inocente (Ex 22,12-14). Ressalta-se que pode ser uma menção do ambiente cútico no salmo, já que tanto “altar” (v.6), quanto “casa” (v.8) são termos usados para se referir ao Templo. O termo “voz” aparece junto de הַלְלוּ, que forma a expressão “voz de louvor”. Essa expressão implica um louvor público pelo livramento que o salmista recebe de YHWH, deste modo, sendo absolvido pelo Justo Juiz e, após a sua absolvição e liberdade, no Templo testemunhará da justiça divina (v.12).

Neste ponto, o Sl 26,1 se assemelha ao Sl 50,6, pois YHWH julga. O uso da raiz שפץ está presente em ambos. No Sl 26 o salmista pede que seja julgado e absolvido, e no Sl 50 o julgamento divino será para os dois grupos, o piedoso e o ímpio (vv.7-13.16-22). Além disso, no Sl 26,4 o salmista não se assenta com os malfetores, o que é um comportamento oposto ao do ímpio do Sl 50,19-20.

O Sl 42,5 tem o sentido de louvor. Kraus e Mays também traduzem assim.³⁸⁹ Novamente, o uso de elementos litúrgicos aparece, primeiro, porque há menção de uma procissão que se dirigia à Casa de Deus (Sl 42,5). Weiser, Alonso Schökel e Carniti afirmam que o v.5 traz uma linguagem cútica.³⁹⁰ Pode ser o estilo do autor. De fato, é possível que o salmista seja um levita, pelos menos o Sl 42 é atribuído aos filhos de Corá (Sl 42,1a). Então esse tipo de linguagem estaria na vivência do salmista.

³⁸⁸ RAVASI, G., *Il Libro dei Salmi*, p. 484.

³⁸⁹ KRAUS, H.-J., *Los Salmos I*, p. 621-623; MAYS, J. L., *I Salmi*, p. 199.

³⁹⁰ ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., *Salmos I*, p. 739.

Nota-se que os vv.1b-6 se trata de uma recordação, e nessa parte é que o termo תודה aparece, junto da expressão “voz de alegria”. O salmista manifestava uma adoração que expressava uma alegria e ao mesmo tempo o louvor, enquanto acompanhava o cortejo em direção ao Templo de YHWH para adorá-lo. Como há uma menção ao culto no Templo por meio do termo “casa” (v.5), existe um contexto litúrgico e, concorda-se com Ravasi quando afirma que louvor acompanhava os sacrifícios junto dos cânticos e hinos dentro das peregrinações processionais (Sl 45,16; 47,2,6; 107,27; 118,27). Ademais, ele destaca o caráter festivo do culto hebraico com o uso de louvores, da alegria, da paz e da liberdade, que eram condições ideais de toda existência. Em linguagem figurada, parece que o salmista se sente como um morto, porque está longe do culto.³⁹¹

Aplica-se a esse festejo ao pensamento semita, de que a alegria de se reunir no Templo é tirada na morte, e eles não louvariam mais a YHWH. Já que não há um conceito desenvolvido de vida após a morte em um primeiro momento (Is 38,18-19; Sl 6,6-7; 115,17).³⁹² Esses louvores são o ânimo do salmista, pois estava angustiado e somente em YHWH ele encontra a salvação (Sl 42,5.11). Nessa perspectiva, o Sl 42,5.11 faz um paralelo com Sl 50,14.15.23, que também termina com a menção da salvação divina. Conclui-se que תודה expressa a alegria da salvação (Sl 50,15.23).

O Sl 56,13b traz o termo com sentido de “louvor” (תודה), e está junto de um termo do campo sacrificial: “votos” (נדָרִים), isso mostra que se trata de uma inferência ao sacrifício de louvor. De fato, Harman, Weiser e outros têm essa perspectiva.³⁹³ Por mais que seja o louvor que acompanha os sacrifícios, o salmista expressa em YHWH sua confiança. Apesar das alternâncias dentro desse salmo, que se inicia com um pedido de socorro, pois o orante se sente perseguido (v.1), mesmo que o suplicante continua a pedir ajuda, sente-se oprimido porque os seus inimigos o “atormentam” (vv.2-3).

³⁹¹ RAVASI, G., *Il Libro dei Salmi*, p. 764-767.

³⁹² Em outras passagens a mesma ideia aparece, a exemplo Sl 30,10; 88,6.11-13. O desejo de ser livre do Xeol não implica em uma esperança de vida pós morte, mas o desejo de vida terrena, pelo que o orante está ligado ao culto e nele pode adorar a Deus (Jn 2,5). GUNKEL, H., *Introducion a los Salmos*, p. 206.

³⁹³ HARMAN, A., *Salmos*, p. 230; WEISER, A., *I Salmi*, p. 445; KRAUS, H.-J., *Los Salmos I*, p. 750; ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., *Salmos I*, p. 739.

O tema da confiança reaparece ao longo do salmo (vv.4-5.10-12). Essa estrutura também foi observada por Kraus e outros.³⁹⁴ Nota-se que essa confiança que gera no íntimo do salmista a תוֹדָה. Ademais, a raiz verbal “confiar” aparece nos vv.4b.5b.12a. o que já confirma essa temática. Hossfeld e Zenger dizem que o suplicante (vv.13-14) tem a certeza da ação divina, pela qual ele será resgatado da intimidação, da calúnia, da perseguição. Portanto, o salmista mostra sua piedade na ação ritual. Por essa razão o sacrifício de louvor é a ênfase do suplicante.³⁹⁵

Concorda-se com esses exegetas, porque o salmista demonstra isso na sua fala: “pois livraste a minha da morte” (v.14). Observa-se que em outros salmos, quando o orante está em perigo, ele vota a fim de que YHWH o livre da morte ou da adversidade (Sl 50,14.23; 66,13-15; 116,17-19).

No Sl 69,31, o salmista engrandece a YHWH “com louvor” (בְּתוֹדָה).³⁹⁶ Nota-se as raízes verbais do campo semântico do culto: “louvar” (הלל) e “engrandecer” (גדל), cujos respectivos objetivos diretos são “com cântico/com louvor” (בְּשִׁיר/בְּתוֹדָה). Na opinião de Ravasi, os vv.31-37 trazem uma forma de súplica. Essa forma também se encontra em outras partes do Saltério (Sl 40,7; 50,14; 51,17; 61,9) e, em seguida, uma promessa de oferecer תוֹדָה que será resultado da ação libertadora de YHWH. Então, תוֹדָה seria mais agradável que “um novilho com chifres e cascos” (v.32).³⁹⁷

De forma alguma pode se afirmar que o orante é anticultico, porque ele mesmo sofre por ser zeloso (v.10), e ainda jejua e se veste de pano de saco (vv.11-12). Essas práticas são expressivas na piedade. Alguns exegetas, por causa do v.32, afirmam que este salmo é pós-exílico.³⁹⁸ Os termos “pobres”, “indulgentes” e “cativos” (vv.33-34) aparecem no salmo, e podem ser um reflexo dos desamparados do exílio. Como o salmista é um piedoso que lamenta a perseguição e afrontas (vv.1-17), depois expõe que YHWH sabe o que tem acontecido (vv.18-20), e faz uma impreciação contra os seus perseguidores (vv.21-28). Assim, louva a YHWH e espera confiantemente nele (vv.29-36).

³⁹⁴ KRAUS, H.-J., *Los Salmos I*, p. 749; HARMAN, A., *Salmos*, p. 264-265.

³⁹⁵ HOSSFELD, F.-L.; ZENGER, E., *Psalms 2*, p. 65.

³⁹⁶ Também não há consenso entre os comentadores. Weiser optou por “confissão”, mas Kraus por “ação de graças”. Mas há menção do sistema sacrificial, por isso, optou-se por “louvor”. WEISER, A., *I Salmi*, p. 543; KRAUS, H.-J., *Los Salmos II*, p. 933.

³⁹⁷ RAVASI, G., *Il Libro dei Salmi*, p. 430-432.

³⁹⁸ RAVASI, G., *Il Libro dei Salmi*, p. 430.

Kraus e Bullock afirmam que o salmista prefere o louvor aos sacrifícios,³⁹⁹ mas é possível que haja uma comparação entre o louvor e os sacrifícios, o orante parece ensinar que o louvor antecede os sacrifícios, no entanto, não há indícios de que devem ser excluídos; pois quando esses eram feitos sem o seu real sentido, não cumpriam seu objetivo essencial. Já no Sl 51,16-17, outro salmista explica que os sacrifícios sem o verdadeiro significado da piedade perderiam o valor, o que também é demonstrado em 1Sm 15,22, pois a obediência antecede o ato sacrificial, não excluindo os sacrifícios, porém colocando-os na ordem de importância e real significado dentro do culto.

Por isso, essa afirmação de Kraus e Bullock não parece verossímil, e o texto não mostra uma substituição dos sacrifícios. Até porque o salmista é um piedoso, e a obediência antecipa os rituais, que expressam verdades internas no culto. Inclusive Harman diz que תודה se refere ao sacrifício (Lv 7,12; 22,29). Ele afirma que, desse modo se trataria da oferta de louvor motivada pela gratidão a YHWH.⁴⁰⁰ De fato, o salmista louva porque Deus o livrará dos seus inimigos, os “insultos”, o salmista não é reconhecido pela sua família (v.9).

Observa-se que o salmista, na sua angústia, pede a YHWH em oração que seja liberto da perseguição, e declara que lhe dará o louvor (Sl 69,29-30) e, com isso, o ritual deveria ser cumprido após o livramento (Sl 69,31). Um ponto importante é o fator motivador dos sacrifícios. Igual ao Sl 50,14.23, algo é requerido antes dos animais que podem ser oferecidos (Sl 50,8-13). Assim a compreensão disso resulta na libertação (Sl 50,15.23).

O Sl 95,2 também traz o termo תודה com o sentido de “louvor”.⁴⁰¹ O termo está em paralelo “com salmos” (בְּמִזְמוֹרֹת). Parece que há uma ênfase na música por causa dos termos em paralelismo. Sabe-se que תודה pode estar ligada ao aspecto sacrificial, mas o salmista parece dar mais ênfase no aspecto do louvor.⁴⁰² Os motivos para esse louvor são dois: a realeza de YHWH (v.3) e, os seus atos, que são descritos como criativos e redentivos (vv.4-5.8-11). Quanto à realeza de

³⁹⁹ KRAUS, H.-J., Los Salmos II, p. 92-94; BULLOCK, C. H., Psalms, p. 529.

⁴⁰⁰ HARMAN, A., Salmos, p. 263-265.

⁴⁰¹ HOSSFELD, F.-L.; ZENGER, E., Psalms 2, p. 435; HARMAN, A., Salmos, p. 333.

⁴⁰² GONZAGA, W.; SIQUEIRA, F. S., Vinde, exultemos em YHWH! O Salmo 95 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 214.

YHWH, há um consenso entre os exegetas,⁴⁰³ porque o próprio salmo traz “o grande rei” sendo atribuído a YHWH. Portanto, YHWH é o grande rei, pois é criador e redentor.

Mays percebeu o salmo como sequência litúrgica de procissão, Weiser como um culto comunitário.⁴⁰⁴ Concorde-se com Mays, porque os verbos usados pelo salmista convidam o povo para uma procissão. Esses verbos reforçam essa ideia: “vinde” (v.1b), “entremos” (v.2a), “vamos aclamá-lo” (v.2b), “entrai” (v.6a), “prostai-vos” e “inclinai-vos” (v.6bc). É uma progressão que o salmista usa, o que também serve invitatório ao povo, a fim de que entrem na presença de YHWH, pois muitos dos seus antepassados “não entraram” no repouso.⁴⁰⁵

Até porque a celebração do Sl 95 está tanto na convocação, quanto na instrução por meio da imagem retirada de Ex 17,1-7, que trata, segundo a tradição bíblica, da murmuração e contenda das águas de Meriba e Massa (v.8). Kraus afirma que, apesar dos antepassados terem visto os atos salvíficos de YHWH, a incredulidade foi maior. O juízo executado sobre os incrédulos pode ter sido mais rigoroso, porque viram os sinais que YHWH fizera (Dt 7,19).

Harman afirmou que o juízo divino de outrora colabora para a obediência no presente.⁴⁰⁶ Pode ser que o salmista se utilize disso para provocar temor no povo. A utilização dessa tradição serviu para o salmista como tema da obediência e punição aos rebeldes. Portanto, o repouso era a terra da promessa, mas no Sl 95,8-11 o salmista pode estar se referindo ao Templo como lugar do repouso de YHWH. Parece que os dois sentidos convergem. Alguns afirmam haver essa confluência de sentido.⁴⁰⁷ Uma vez no Templo, o povo pode ouvir a Deus, aprender com o passado e não ser rebelde no presente. Então pela obediência este povo pode receber o dom salvífico de YHWH.⁴⁰⁸

Observa-se que a desobediência dos antepassados pode refletir a negligência com o Templo no tempo do salmista. Portanto, a criação (vv.4-5) e a redenção e o juízo (vv.8-11) podem ser notadas no conteúdo que tem o louvor

⁴⁰³ ESTES, D. J., Psalms 73-150, p. 238-239; ROSS, A. P., A Commentary on the Psalms, p. 114; ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmo II, p. 1199.

⁴⁰⁴ MAYS, J. L., Salmi, p. 338; WEISER, A., I Salmi, p. 676.

⁴⁰⁵ GONZAGA, W.; SIQUEIRA, F. S., Vinde, exultemos em YHWH! O Salmo 95 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 214.

⁴⁰⁶ KRAUS, H. J., Los Salmos II, p. 348. HARMAN, A., Salmos, p. 339.

⁴⁰⁷ ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmo II, p. 1200-1201.

⁴⁰⁸ KRAUS, H. J., Los Salmos II, p. 371; GONZAGA, W.; SIQUIERA, F. S., Vinde, exultemos em YHWH! O Salmo 95 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 226.

inicial. Assim, o louvor é o ponto-chave do salmo, porque não é só o juízo de Deus, mas a salvação de YHWH que é enfatizada no primeiro momento. A menção do “Rochedo que nos salva” é uma imagem também retirada de Ex 7,6 que é a tradição que o salmista usa nos vv.8-11. Até porque, o rochedo do qual fluiu a água para o povo beber e não morrer é aquele que os salvou no deserto. O que demonstra o cuidado de YHWH e o louvor resultante das suas obras.

Recorda-se que essa linguagem jurídica também aparece no Sl 50,1-6.7.21. E a negligência com os sacrifícios e os mandamentos trazem a crítica divina, mas aos que se arrependem, recebem o livramento e salvação de Deus (Sl 50,15.23). O uso alternado de singular e plural também aparece no Sl 50,14ab entre “sacrifício de louvor” e “votos”. É possível que o termo, neste contexto cútico, também seja uma redução da expressão תודה וזבח, e que o louvor fosse um cântico que antecipasse ou que fosse depois do ritual.

O Sl 100,1a.4a traz duas ocorrências do termo תודה. Muitos exegetas e comentadores optaram por “ação de graças”, a exemplo de Kraus e outros, mas Jacobson e Amzallag traduziram por “louvor”.⁴⁰⁹ Optou-se por “louvor”, já que existem muitas semelhanças entre ele e o Sl 95, por serem salmos invitatórios de louvor no Templo. Depois o próprio título desse salmo aponta para a realização do sacrifício de louvor (לְתוֹדָה מְזִמּוֹר). De fato, Ravasi, Mays e Harman também perceberam que esse salmo poderia ter sido usado para a oferta de תודה (Lv 7,11-15).⁴¹⁰ Apesar da ausência da expressão completa, talvez seja uma redução dela. Tal sacrifício faz um paralelo com o v.4, que é convocação, que pode ser tanto para o louvor quanto o sacrifício. Assim, também a própria estrutura mostraria essa realidade:

- vv.1b-3a: convocação para o louvor
- v.3b: a razão para louvar
- v4: convocação para o louvor
- v.5: a razão para louvar

⁴⁰⁹ KRAUS, H.-J., Los Salmos II, p. 381; ROOKER, M. F., Leviticus, p. 196; RAVASI, G., Il Libro dei Salmi, p. 1051-1052; MAYS, J. L., Salmi, p. 351; BULLOCK, C. H., Psalms, p. 204-211. JACOBSON, R. A., Psalm 100, p. 265-266; AMZALLAG, G. N., The meaning of todah in the title of Psalm 100, p. 535.

⁴¹⁰ MAYS, J. L., Salmi, p. 351; RAVASI, G., Il Libro dei Salmi, p. 1052; HARMAN, A., Salmos, p. 350.

Novamente é possível perceber um ambiente cútico ou ainda, uma procissão hínica. Isto também foi observado por Amzallag e Kraus, esse grande louvor público (Sl 100,1b.4a).⁴¹¹ O salmista convida o povo para que entre na Casa de Deus, outro paralelo entre o Sl 95,7 e 100, 3, com a figura de ovelhas. Esta figura expressa o cuidado de YHWH em relação ao seu povo (Sl 78,52), que deve vir no seu Templo e oferecer seu louvor (Sl 79,13, 100,4). O motivo desse louvor está na última estrofe, YHWH “é bom: o seu amor é para sempre e sua verdade de geração e geração” (v.5).

Para o desfecho do sentido de תודה como louvor, em seguida os Sl 107,22 e Sl 116,17 trazem a expressão completa “sacrifício de louvor” (תודה זבח). Assim sendo, mantém-se essa tradução, pois está claro que se trata da imolação festiva. Alguns comentadores preferem “ação de graças”,⁴¹² mas prefere-se o sentido de louvor, até porque a expressão inicialmente é compreendida dessa forma. Ademais, concorda-se com Ross e outros que afirmam se tratar da expressão de louvor que se materializa no ritual.⁴¹³ Percebe-se que a raiz verbal תד no *hiphil* imperativo aparece quatro vezes neste salmo (Sl 107,8.15.21.31). Harman também observou este uso repetitivo da raiz verbal.⁴¹⁴ Então, tanto a raiz verbal, quanto o termo apontam para o ritual de תודה זבח.

No Sl 107,22, a oferta é voluntária dos que estavam enfermos e receberam a cura por meio da palavra de YHWH. Nota-se que todas as personagens (membros da caravana, prisioneiros, enfermos e marinheiros) invocam a YHWH (Sl 107,8-9.15-16.21-22.31-32),⁴¹⁵ e o resultado disso seria a oferta de תודה (v.22). Observa-se que nos versículos subsequentes (vv.23-30), existe menção dos marinheiros que estão em perigos no mar. Esta parte é similar a Jn 1,1-16. Por essa razão, tanto esses como aqueles deveriam oferecer o sacrifício de louvor pelo socorro divino (Jn 2,10).

⁴¹¹ AMZALLAG, G. N., The meaning of todah in the title of Psalm 100, p. 544-545; KRAUS, H.-J., Los Salmos II, p. 382.

⁴¹² RAVASI, G., Il Libro dei Salmi, p. 194; HARMAN, A., Salmos, p. 375; ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos II, p. 1321; WEISER, A., I Salmi, p. 754.

⁴¹³ ROSS, A. P., A Commentary on the Psalms, p. 431; KRAUS, H.-J., Los Salmos II, p. 459.

⁴¹⁴ HARMAN, A., Salmos, p. 350-351.

⁴¹⁵ RAVASI, G., Il Libro dei Salmi, p. 203-205.

Quanto ao Sl 116,17, segue-se o mesmo critério vocabular dos Sl 50,14.23; 107,22, porque a expressão se encontra completa, mesmo com a falta de consenso entre os estudiosos,⁴¹⁶ e isso por si só ajudaria na compreensão do ritual. Desse modo, Sl 116,17 também se relaciona com Lv 7,11. Além disso, o contexto mostra a oração do salmista, que diz como fará para agradecer a YHWH, que é pelo cumprimento dos seus “votos” (v.14).⁴¹⁷ Inclusive o final dos vv.13b.17b são iguais, com a invocação do nome de YHWH. Há a possibilidade de um livramento de morte pelo “cálice da salvação” (v.13a).

Observa-se que a negligência na prática sacrificial era equivalente a roubar o crédito divino na ação libertadora.⁴¹⁸ Ressalta-se que os vv.14.18 são idênticos, em que o salmista cumprirá os seus votos na presença de todos, e ainda diz o local em que irá cumpri-los: “nos átrios da casa” de YHWH e em “Jerusalém” (v.19). Nesse ponto há similaridade entre o Sl 107,17-21 e 116,15. É claro que esses votos, na angústia dos salmistas, são uma busca da resposta de YHWH. Embora o voto pareça ser no privado, a sua realização é pública. E, em público, o salmista declara o que aconteceu, a intervenção de YHWH e o motivo de tal sacrifício.

No Sl 147,7 há uma mudança de sentido. Em vez de louvor, o termo *הַלְלוּ* agora significará “ação de graças”. Apesar da mesma construção que aparece nos Sl 69,31; 95,2 e 100,4, neles, o termo é antecedido pela preposição *בְּ*, o sentido no Sl 147,7 é diferente. Primeiro porque não há menção de votos ou sacrifícios; segundo, trata-se de um hino de ação de graças. Muitos exegetas traduziram dessa forma, a exemplo de Kraus e Weiser.⁴¹⁹ Ademais, eles afirmam que tal ação de graças é por causa das chuvas (Sl 147,7-11).

Parece verossímil o que os autores afirmam, pois as chuvas eram importantes para o curso da vida do povo (Lv 26,4; Ez 34,26), e a ausência delas, um sinal de punição divina (Jr 3,3; Am 4,7). Mas o termo *הַלְלוּ* pode se aplicar a todo o conteúdo do salmo. É claro que a gratidão está presente no salmo, o próprio

⁴¹⁶ BULLOCK, C. H., Psalms, p. 337-340; HARMAN, A., Salmos, p. 395; ROSS, A. P., A Commentary on the Psalms, p. 431.

⁴¹⁷ Kraus também observou isso no v.14. KRAUS, H.-J., Los Salmos II, p. 539.

⁴¹⁸ ESTES, D. J., Psalms 73-150, p. 352-365.

⁴¹⁹ WEISER, A., I Salmi, p. 918; KRAUS, H.-J., Los Salmos II, p. 762; RAVASI, G., Il Libro dei Salmi, p. 941; ROSS, A. P., A Commentary on the Psalms, p. 930; ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos II, p. 1645.

contexto favorece essa compreensão. Portanto, é a gratidão pela fidelidade de Deus por sua providência.

Observa-se que há outro termo que significa “louvor” (תְּהִלָּה) que aparece na poesia (v.1b). Outrossim, a raiz verbal “louvar” (הִלֵּל/שָׁבַח), que está tanto no v.12b, quanto na expressão “aleluia” (יְהִי הַלֵּל), que aparece no início e fim do salmo (vv.1a.20d).⁴²⁰ Além disso, percebe-se que o salmo tem três temas, a ação de graças pela restauração de Jerusalém (vv.1b-6.10-14a), e a ação de graças pelas chuvas (vv.8-9.14b-18), esses alternam ao logo do salmo. Por fim, um desfecho com ênfase na Lei de YHWH (vv.19-20c).

Contudo, essa entrega da תּוֹרָה pode ser apenas uma recordação, porque nessa parte é o salmista que fala sobre o recebimento dos mandamentos de Deus apenas para Israel e não para os outros povos. Alguns exegetas dividem apenas em duas partes.⁴²¹ De fato, nota-se que a providência é a linha mestra do salmo, pois Deus provê o retorno, provê as chuvas e provê os seus mandamentos para seu povo. Já Mays, Hossfeld e Zenger afirmam diferente, YHWH como Construtor (vv.1-6), como Sustentador (vv.7-11) e, por fim, como Doador da תּוֹרָה (vv.12-20).⁴²²

Como a temática da reconstrução de Jerusalém está presente, deduz-se que seja do pós-exílio esse salmo. Alguns exegetas colocam esse salmo neste período.⁴²³ Por fim, a ação de graças dadas a YHWH é importante no Sl 147, porque mostra que a comunidade é convocada para essa ação de graças. Nota-se os verbos no imperativo, tanto *qal* quanto no *piel* (עָנֹו/שָׁבַח) nos vv.7a.12a. O salmista ordena que o povo que experimenta da bênção de YHWH deve louvá-lo, isso ocorre pela personificação de Jerusalém e Sião (v.12), como que esses locais citados representassem os seus habitantes que louvariam a Deus. Portanto, os que experimentaram a providência de YHWH devem dar ações de graças por causa da reconstrução da cidade, das chuvas e da recordação da Lei de Deus que foi recebida no Sinai (Dt 4,12-13; 5,22). Nessas passagens do Saltério em que o termo תּוֹרָה aparece, ele possui dois sentidos, de louvor e de ação de graças. Agora, verifica-se

⁴²⁰ Alonso Schökel também observou isso. ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos II, p. 1647. Quanto aos salmos aleluiáticos, são os salmos que usam a expressão doxológica de “aleluia” (יְהִי הַלֵּל). Do Sl 146 ao 150, tem-se uma sequência de salmos que usam essa expressão no início e no final de cada salmo. GONZAGA, W., O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Semítica, p. 156

⁴²¹ MAYS, J. L., I Salmi, p. 484; HOSSFELD, F.-L.; ZENGER, E., Psalms 3, p. 621.

⁴²² HOSSFELD, F.-L.; ZENGER, E., Psalms 3, p. 623-625.

⁴²³ WEISER, A., I Salmi, p. 918; ESTES, D. J., Psalms 73-150, p. 696-701; RAVASI, G., Il Libro dei Salmi, p. 947; BULLOCK, C. H., Psalms, p. 566.

sentido no Sl 50,14.23 e, na sequência, o comentário exegético-teológico desses versículos. Por fim, um breve comentário da visão em conjunto do Sl 50.

4.3.

O sentido da expressão תודה זבח no Sl 50,14.23

No Sl 50,14-15.23 o termo novamente aparece junto da expressão תודה זבח. Tal qual os outros textos da BH, o termo תודה também foi objeto de discussão e divergência entre os estudiosos. Quanto aos testemunhos antigos, a LXX e a Vulgata concordam no sentido de “louvor” nos vv.14.23, como pode ser visto. No v.14a: “Oferece a Deus sacrifício de louvor” (θῦσον τῷ θεῷ θυσίαν αἰνέσεως/*immola Deo laudem*). E no v.23a: “sacrifício de louvor me glorificará” (θυσία αἰνέσεως δοξάσει με/*sacrificium laudis honorificabit me*).⁴²⁴

Na versão de Áquila, há uma divergência, porque ele interpretou a expressão תודה זבח de duas formas diferentes. No v.14a, ele traduziu por: “sacrifício de ação de graças” (θυσίας τῆς εὐχαριστίας). Por sua vez, no v.23a: “aquele que oferece por meio do louvor, me glorificará” (θυσιάζων ὑπὲρ αἰνέσεως δοξάσει με).⁴²⁵

Apesar de estar na expressão que aparece em Lv 7,11-17, a sua interpretação deve ser pelo contexto. Além disso, o contexto do Sl 50,14a.23a descreve o ritual, pois na primeira seção muitos animais são citados (Sl 50,8-11), e ao mesmo tempo, o sentido que a expressão assume na dinâmica da poesia possibilita o sentido de “louvor”. Mas em que consiste esse louvor? Em confessar pelo reconhecimento e a própria culpa.⁴²⁶

4.3.1.

A expressão תודה זבח no Sl 50,14

⁴²⁴ RAHLFS, A.; HANHART, R. (Eds.). Septuaginta. 2006, p. 803-804; GRYSON, R. (Ed.). Biblia Sacra Iuxta Vulgata Versionem. 2007, p. 830.

⁴²⁵ FIELD, F., Originis Hexaplorum, p. 179-180. Quanto ao v.23. FIELD, F., Originis Hexaplorum, p. 173.

⁴²⁶ Outras expressões na língua hebraica também guardam esse aspecto, a expressão “dar glória a Deus” (ליתנה כבוד שִׁים-יָ) quando unida às raízes verbais נתן ou שִׁים, pode significar a confissão da culpa ou reconhecimento do próprio pecado (Js 7,19, 1Sm 6,5; Jr 13,16.38; 115,1). SIQUEIRA, F. S., MI 2,1-9 e 2,17 – 3,5, p. 112.

A fórmula da redenção se encontra nos vv.14-15, e uma parte dela está no v.14a: “Oferece a Deus sacrifício de louvor”. Entende-se que esse louvor pode ser na forma de confissão, como alguns exegetas e comentadores afirmam.⁴²⁷ É claro que não se pode afirmar que seja a substituição do sacrifício pelo louvor. Nota-se que tal afirmação não está explícita no salmo; mas é uma releitura posterior. O próprio YHWH ordena que os votos sejam cumpridos (v.14b), portanto, tal cumprimento é a segunda parte dessa fórmula redentiva pela expressão prática da fidelidade.

Observa-se que as duas raízes verbais dos vv.14ab estão no imperativo, no *qal* e no *piel* (זבח/שלים). Isso demonstra que tais ações são requeridas para uma salvação condicionada. Portanto os votos e o תודה זבח devem ser cumpridos pelo piedoso. Assim, YHWH não precisava dos sacrifícios e nem se alimentava deles, sendo Criador de tudo (Sl 24,1; 50,8-13).⁴²⁸ Mas o adorador sim, pois participa dele quando se alimenta na imolação festiva (Ex 24,5; 1Sm 9,13).⁴²⁹ Ademais, a requisitória de YHWH serve de crítica à forma inadequada dos sacrifícios dos piedosos, pois os sacrifícios desprovidos de entendimento eram vazios de sentido. Portanto o ritual não pode ser mais valorizado do que a verdade espiritual que contém. É por isso que o salmista denuncia e alerta, porque o ritualismo colabora com o equívoco do piedoso.

Percebe-se que Ravasi, Seybold e outros também perceberam essa crítica aos piedosos, e não aos sacrifícios.⁴³⁰ O que é o ritualismo, senão uma ênfase equivocada no exterior? Tal que promoveu a crítica do culto prestado pelo piedoso. O salmista mostra nos vv.7-15 que tal crítica não é resultado da ausência dos sacrifícios; porém, a forma inadequada de compreendê-los (v.8). Desse modo, não é o culto, mas é o adorador, a quem o salmista corrige a prática sacrificial a fim de

⁴²⁷ BRUG, J. F., Psalms, p. 206-207; MONTI, L. I Salmi, p. 559; SALESKA, T. E., Psalms 1-50, p. 746-748; BULLOCK, C. H., Psalms, p. 388; CRAFT, J. E., An Investigation into the Contextual, Structural, and Poetic Implications of Psalms, 49, 50, and 51, p. 159-160.

⁴²⁸ Para um estudo sobre o Sl 24. GONZAGA, W.; BELEM, D. F., Salmo 24. Interações, v. 15, n. 2, p. 386-409, 20 nov. 2020.

⁴²⁹ COURTMAN, N. B., Sacrifice in the Psalms, p. 42-43; WILLI-PLEIN, I., Sacrifício e culto no Israel do Antigo Testamento, p. 89.

⁴³⁰ RAVASI, G., Il Libro dei Salmi, p. 906; SEYBOLD, K., Die Psalmen, p. 207; WEISER, A., I Salmi, p. 415.

que o piedoso saiba o real sentido do culto, que deve partir de uma espiritualidade interna, e essa se externiza em atitudes.

Ravasi e outros também afirmam que o culto genuíno é o que flui de dentro para fora nas atitudes.⁴³¹ De fato, observa-se que a demanda de YHWH não está no sistema sacrificial por si só; porque o sacrifício poderia ser realizado apenas como sinal externo da realidade da Aliança. Se o sistema sacrificial não é suficiente para tal remissão, algo mais é necessário. Então, o que falta? A confissão é o que estava faltando. Portanto quando esta era realizada pelo piedoso, pela submissão da requisitória, ele obtinha o livramento de YHWH (v.15).

Embora o salmista critique os sacrifícios, não significa que eles serão excluídos ou substituídos pelas práticas da piedade. Até porque os profetas também criticavam os abusos nos sacrifícios e os equívocos religiosos do povo neste binômio “culto-Deus” (Is 1,10-17; 65,12; 66,4; Os 4,1-2; Am 5,7.10-11). Nota-se que Sedlmeier e Ravasi afirmam que os vv.14-15 servem de correção para os conceitos errados.⁴³² Então, essa mesma ideia de uma perspectiva correta a respeito dos sacrifícios pode ser vista em outros salmos:

- Sl 4,6a: “Ofereceis sacrifícios justos”
- Sl 40,7: “Não quiseste sacrifício nem oferta, abriste o meu ouvido; não me pediste holocausto nem expiação”.
- Sl 51,19.21: “Sacrifício a Deus é espírito contrito, um coração contrito e esmagado, ó Deus não desprezarás. Então te agradecerás dos sacrifícios de justiça – holocaustos e ofertas totais – em teu altar se oferecerão novinhos”.

Nota-se que, nos exemplos acima, o termo “sacrifício” sempre é descrito com um tipo de qualidade. Tal qualidade mostrava que os sacrifícios cumpriam o seu objetivo. Por esse motivo, alguns sacrifícios são chamado de “justos” ou “de justiça”, pois as práticas da justiça vinham antes do oferecimento da dádiva a Deus. Depois, uma ênfase na predisposição à obediência “abriste meu ouvido”, na

⁴³¹ RAVASI, G., *Il Libro dei Salmi*, p. 905-907; KRAUS, H.-J., *Los Salmos I*, p. 705; MAYS, J. L., *I Salmi*, p. 222. CLIFFORD, R. J., *Psalms*, p. 237.

⁴³² SEDLMEIER, F., *Sacrifício*, p. 1415-1418; RAVASI, G., *Il Libro dei Salmi*, p. 905-908; MORALES, L. M., *Who Shall Ascend the Mountain of the Lord?*, p. 139.

sequência, os sacrifícios deveria, ser realizados com “espírito contrito, com coração contrito e esmagado”, o que demonstra o pesar, o arrependimento do orante.

Essa linguagem figurada ajuda na compreensão do papel da religiosidade com a espiritualidade. Esse papel é a comunhão com YHWH pelo perdão dos pecados ou pela confissão do seu poder libertador. Quanto ao adorador, que sendo justo, mas falhando pela fraqueza da sua natureza, entende-se que esses sacrifícios eram a representação visível do espírito de penitência. Hossfeld, Zenger e outros afirmam que o Deus que é justo requer sacrifícios justos.⁴³³ Concorda-se com eles: para tais sacrifícios justos, somente a prática da justiça e espírito penitencial (Mq 6,8).

Por sua vez, isso é possível por meio do culto penitencial que se torna irrepreensível. Observa-se que Kraus e outros também perceberam essa realidade penitencial que o adorador deveria viver.⁴³⁴ Então, a essência da religião está no interior (vv.14-15). Muitos exegetas comparam o estilo e a linguagem do Sl 50 com os profetas (Is 4,13; Os 4,1-13; Jr 7,1-15).⁴³⁵

O salmista critica os abusos cometidos pela prática sacrificial equivocada pelo formalismo que o piedoso demonstra. Porque o sacrifício era a representação do próprio adorador. Tal qual ele, os sacrifícios deveriam ser justos (Sl 4,6). É claro que mediante o seu relacionamento para com YHWH e para com o próximo. Desse modo, a obediência antecede qualquer ritual, e este só tem validade se for movido por ela (Sl 40,7). Enfim o sentimento de contrição, arrependimento ou de dependência, devem ser a fonte desses sacrifícios. Eles não seriam rejeitados por Deus (Sl 34,19; 51,19.21; Is 57,15).⁴³⁶

A verdadeira adoração começa no interior do ser humano e se externiza nas atitudes que convergem com a Lei de Deus. Ressalta-se que o salmista mostra, pela fala de YHWH na exortação, para que os contraentes da Aliança possam compreender o real sentido dos sacrifícios e não apenas uma reforma do sistema sacrificial, nem mesmo que haja a substituição deles por outras práticas da piedade, tampouco que a prática sacrificial em si mesma seja suficiente.

⁴³³ HOSSFELD, F.-L.; ZENGER, E., *Psalmen I*, p. 314-315; RAVASI, G., *Il Libro dei Salmi*, p. 905; KRAUS, H.-J., *Los Salmos I*, p. 704; ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., *Salmos I*, p. 697; HARMAN, A., *Salmos*, p. 213.

⁴³⁴ WEISER, A., *I Salmi*, p. 413; RAVASI, G., *Il Libro dei Salmi*, p. 130; KRAUS, H.-J., *Los Salmos I*, p. 908.

⁴³⁵ MAYS, J. L., *Salmi*, p. 222; WEISER, A., *I Salmi*, p. 414.

⁴³⁶ KRAUS, H.-J., *Los Salmos I*, p. 722.

Quando o piedoso entende a requisitória de YHWH, nas duas ações humanas, a primeira ação está na dependência, já a segunda na obediência da fé. No que se refere à dependência de YHWH, o salmista mostra que o piedoso pode experimentar duas respostas divinas, primeira resposta é a promessa de ser ouvido: “E invoca-me no dia da adversidade” (v.15a). Percebe-se que o v.15a se inicia com um ׀ com valor de adição, ou seja, esse novo versículo é uma consequência do anterior. Outrossim, também possui um verbo no imperativo com um sufixo pronominal (קְרָאֲנִי). Assim, a ação humana é invocar a Deus na sua aflição pois há uma promessa salvífica: “libertar-te-ei” (v.15b).

O resultado dessa experiência salvífica resulta na segunda ação humana, que é obediência da fé por meio da confissão de louvor: “e (tu) me glorificarás” (v.15c). De acordo com Stenmans, essa raiz verbal כבד era usada na esfera religiosa, quando a oração era respondida (Sl 86,12), pois é observante da תוֹרָה (Dt 28,58; Is 58,13), não apenas na fala, mas nas atitudes (Sl 50,14.23).⁴³⁷ De fato, a dependência e obediência da fé resultam em livramento quando o piedoso confessa que confia em Deus, pois só ele é capaz de livrá-lo das angústias da vida, e nele se encontra a sua salvação. Então os piedosos podem confessar a sua grandeza e amor pelos seus atos salvíficos que já aconteceram e que se repetem em favor dos seus piedosos (Ex 14,30; Sl 34,6; 44,6).

4.3.2.

A expressão תוֹדָה זָבַח no Sl 50,23

O v.23 repete a expressão-chave com uma pequena variação, a raiz verbal זָבַח não está no imperativo como antes, mas agora no *qal* particípio (זֹכֵחַ). Para Averbeck e Bergman, essa raiz verbal se aplicaria a “abater um animal para um sacrifício”, “imolar” ou “oferecer sacrifício” (Gn 31,54; Lv 23,19). Refere-se a uma imolação festiva ou sacrifício de comunhão dentro do ato pactual ou rito. Inclusive Averbeck ainda diz que o termo “altar” (מִזְבֵּחַ) é derivado dessa raiz (Ex 20,24; Sl 51,19). Já Bergman afirma que os sacrifícios eram uma expressão da obrigação, envolvendo a gratidão ou expectativa de uma promessa.⁴³⁸

⁴³⁷ OSWALT, J. N., (943) כָּבַד, p. 696; STENMANS, P., כָּבַד, p. 182.

⁴³⁸ AVERBECK, R. E., זָבַח, p. 1039-1041; BERGMAN, J., זָבַח, p. 544-547.

Observa-se que no v.23a existe uma orientação que foi dada ao ímpio, semelhante à do v.14a. Mas, o piedoso deve fazer uma confissão de louvor (v.15) e o ímpio, a confissão dos pecados. Então, tal mudança resultaria em glória para YHWH (v.23b). Após confessá-los e para obter o perdão, ainda era necessário uma mudança de conduta, para que a misericórdia de YHWH fosse recebida (Pr 28,13). Monti diz que a confissão traz a misericórdia de todo mal praticado.⁴³⁹ E, para tal mudança de conduta, está o proceder retamente (v.23c). Concorde-se com Kraus quando ele diz que esse proceder retamente é andar em conformidade com a Aliança de YHWH. E, da mesma forma que YHWH exerce o papel de juiz com o piedoso, muito mais em relação ao ímpio. Na perspectiva de Alonso Schökel e Carniti, cabe ao juiz divino absolver e condenar o culpado (Dt 25,1; Pr 17,19).⁴⁴⁰ Porém, no v.23, o culpado tem a oportunidade de se salvar da ira ou punição de YHWH. Desde que mude o seu comportamento.

Desse modo, YHWH mostra uma possibilidade e imputa uma acusação. E, para se salvar, requer-se o oferecimento do sacrifício de louvor e a mudança de vida. Assim, uma vida que demonstre a vivência da Lei por meio de uma dependência de YHWH. Nota-se que houve tentativas de correções textuais desse versículo, isto demonstrou a dificuldade nessa parte. Barthélemy diz que a leitura deveria ser “e caminho perfeito” (דֶּרֶךְ וְתָם). Porém, tal leitura seria uma possível harmonização de Pr 10,29 e 13,6; Is 43,19; 51,10, pois nessas passagens o sentido é “traçar um caminho”.⁴⁴¹ Contudo, a ideia de “proceder retamente” (דֶּרֶךְ וְשֹׁם) se dá pela observância tanto da “disciplina” (v.7a) quanto das “palavras de YHWH” (v.17ab)

É claro que esse modelo de vida que procede retamente é ponderado pelas decisões que se baseiam na תּוֹרָה quando ela é posta em prática (Sl 78,7; 89,30-31; 103,17-18). A consumação disso seria um culto pautado, antes de tudo, nos relacionamentos saudáveis, na justiça social, enquanto a conduta moral produziria comunhão com YHWH, pela piedade autêntica para um (vv.7-13), e pelo arrependimento sincero para o outro. É exatamente o que o ímpio não praticava em relação ao seu próximo, e sequer com seus familiares (vv.17-20).

⁴³⁹ MONTI, L., I Salmi, p. 557.

⁴⁴⁰ KRAUS, H.-J., Los Salmos I Salmos, p. 708; KRAMER, L., The Sacrifice of Praise in Psalm 49 LXX, p. 336-37; ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmo I, p. 691-692.

⁴⁴¹ BARTHÉLEMY, D., Critique textuelle de l'Ancien Testament, p. 310.

Dessa forma, o ímpio restaura a Aliança com YHWH, esse parece ser o enfoque do salmista nos vv.14-15.23. Assim, a verdadeira fé está radicada na vida como um todo.⁴⁴² Uma vida que espelhe as decisões de servir a Deus, nos louvores, na confissão, nas atitudes, isto é, pela mudança de conduta, ambos devem despertar uma penitência oriunda do íntimo na busca do perdão. Porque toda requisitória orbita em mudanças de conduta, primeiramente do piedoso e depois do ímpio, deste modo, há uma promessa salvífica àqueles que obedecem.

Agora, com uma linguagem similar ao v.15b o v.23d apresenta como resultado “a salvação de Deus”. Portanto, na salvação de YHWH se encontra uma série de bênçãos divinas, que podem ser desde a “paz, segurança até o perdão”.⁴⁴³ Porque o espaço de atuação dessa salvação alcança todas as necessidades humanas. Ademais, o uso teológico da “salvação” (יְשׁוּעָה) no AT é amplo, e quase inteiramente reservado a YHWH na BH, ele é o sujeito da salvação e o povo, o objeto dela (Ex 15,2). Em algumas exceções existentes, quando um ator humano obtinha sucesso em uma batalha (Jz 6,37; 7,7; 1Sm 19,5). Esses atores eram os salvadores que YHWH levantou; assim, indiretamente, deve-se atribuir a Deus o poder salvífico.

No Saltério, a salvação é somente de YHWH (Sl 3,8; 12,6; 91,16). Desse modo, há um significado na fala do salmista, pois não há menção de forças humanas ou do poder bélico; porém, da intervenção de YHWH (Sl 13,6).⁴⁴⁴ Esta salvação muitas vezes no Saltério é representada por metáforas, tais quais o “poder da salvação” que YHWH tem (Sl 18,2), ou ainda no “escudo da salvação”, já que o orante expressa que será protegido por Deus e salvo dos seus inimigos (Sl 18,32). Também a metáfora do “cálice da salvação” é encontrada (Sl 116,13). Em suma, o ápice da salvação é o perdão dos pecados e, finalmente a comunhão com Deus.⁴⁴⁵ Então, o ato de ver essa salvação divina também seria obter o perdão dos seus pecados e ser poupado por YHWH.

4.3.3.

Visão de conjunto do uso da expressão no Sl 50

⁴⁴² RAVASI, G., Il Libro dei Salmi, p. 912.

⁴⁴³ SAWYER, J. F., יְשׁוּעָה, p. 102-126; STOLZ, F., יְשׁוּעָה, p. 679; ALONSO SCHÖKEL, L., יְשׁוּעָה, p. 301.

⁴⁴⁴ Todo cristão pode ver aqui Cristo, pois ele é a nossa salvação, devido ao amor leal de YHWH. GONZAGA, W.; GONÇALVES, E. F., O Salmo 13, p. 27-31.

⁴⁴⁵ MORAES, A. O., Entre Mistério Divino e Humano, p. 153-154.

Valendo-se dos ganhos da pesquisa, a visão de conjunto da expressão-chave תודה זבחה no Sl 50,14.23 pode ser compreendida pelas temáticas existentes, porque o salmista aponta para os sacrifícios sem sentido devido ao formalismo, e ao mesmo tempo com uma estrutura muito similar, porém com mudança da personagem para um culto hipócrita (Is 1,11-15; Ez 33,31). É relevante a perspectiva de Courtman e Bibb, que afirmam que os sacrifícios ou o culto seriam inválidos se o fator motivador estivesse errado, pois não cumprem o propósito da Aliança. Já quando têm a motivação correta, eles cumprem o objetivo e glorificam a Deus.⁴⁴⁶

Os sacrifícios dos piedosos sem a motivação correta não têm o devido valor, e nem a participação do ímpio no culto, já que despreza as palavras de YHWH (v.17). Portanto, a solução que o salmista traz é a compreensão da fé que vive no interior do fiel. Os “piedosos” foram criticados porque lhes faltou algo, e YHWH requereu que eles continuassem com suas práticas sacrificiais (v.15); entretanto que fossem antecedidas pelo verdadeiro sentido que elas deveriam ter, e nelas, a confissão do louvor a Deus. Logo, ele é apresentado como juiz desde a primeira seção (vv.1-6).

Nas duas seções seguintes, quando YHWH critica, julga pela “requisitória profética” a conduta das personagens (vv.7-22), é uma forma de oferecer uma oportunidade de mudança. Contudo, o salmista não trata apenas de um Deus que julga, e sim de um que é salvador (vv.15b.23d). É possível traçar uma correlação simétrica entre os vv.14.23, pois o תודה זבחה deveria fluir do íntimo do adorador, depois da fidelidade das realizações rituais, bem como a memorização ou recitação da Lei que não estivesse nos lábios, mas dentro do coração e na conduta que se correlaciona com tais preceitos divinos (Dt 4,29; Sl 24,4-5; Is 29,13).

De fato, YHWH é imparcial no seu juízo e, pela sinceridade, penitência é realizada, o perdão e a salvação são oferecidas a todos, tornando-se acessíveis. Deste modo, o piedoso e o ímpio podem experimentar da salvação de YHWH. Enfim, compreende-se que תודה זבחה salva o piedoso da autoconfiança decorrente do cumprimento das obrigações cúlticas, também salva o ímpio da destruição quando se torna penitente pela compreensão do amor de YHWH. Tal sacrifício salva o piedoso cômico da vontade divina e o ímpio penitente da morte. Assim, é a pedra

⁴⁴⁶ BIBB, B. D., *The Prophetic Critique of Ritual in Old Testament Theology*, p. 32-43; COURTMAN, N. B., *Sacrifice in the Psalms*, p. 49.

de toque que verifica sem acepção de pessoas, demonstrando qual é o real prazer de YHWH.

5 Conclusão

5.1. O texto em si

Com o estudo do texto em si pela crítica textual, pelo MHC e pela ARBS, que foram trabalhadas em conjunto, revelou-se que não há motivos plausíveis para substituir o texto da BHS por outras opções textuais. O texto se encaixa perfeitamente na posição anterior ao Sl 51. Tal arranjo é proposital e por questões vocabulares, temáticas e teológicas na redação do Saltério como um livro único.

O salmista não é contrário ao culto, mas aos adoradores, pois sua crítica está na forma em que eles sacrificam a YHWH. Existe uma influência da “linguagem e estilo profético” no Sl 50 pela “requisitória”. Portanto, ele serve como um despertamento e exortação, porque se trata de uma crítica ao uso equivocado dos sacrifícios, para um que considerava o sacrifício mais importante do que a relação com YHWH por causa de um ritualismo, e para o outro que pela hipocrisia da falsa piedade em recitar a Lei e sequer desejar cumpri-la. A תוֹדָה não substituiu os sacrifícios, sendo também um deles. Logo, seria anacrônico e prematuro dizer que o aponta para um culto espiritual nesse momento, assim não é a confissão em vez do ritual.

Embora a melhor tradução para o termo תוֹדָה no Sl 50 pareça ser “louvor”, conforme amplamente demonstrado acima, o sentido desse louvor, isto é, em que deva consistir este louvor, é algo que necessitava ser ainda esclarecido. Pode-se entender, neste contexto, “louvor” como algo equivalente a “confissão” da própria culpa, ao reconhecimento do próprio pecado. Se, conforme afirmado no comentário, o Salmo seguinte, ou seja, o Sl 51, é uma viva expressão de תוֹדָה, isso fica ainda mais claro o porquê de o Sl 50 ter sido deslocado do início da coleção Asafita.

No que toca à unidade textual do Sl 50,1-23, ele constitui uma unidade textual com estrutura tripartida. A primeira seção serve de introdução hínica e teofania (vv.1-6). O ápice dessa primeira seção está na descrição teofânica que é justificada pela ação do “juiz” (שֹׁפֵט), que é o próprio Deus. Na segunda, é uma

exortação de YHWH quanto à confiança exagerada nos sacrifícios. Esta crítica não é contra o sistema sacrificial, porém sobre a má interpretação do seu uso.

Essa personagem, chamada de piedosa, já que faz parte da santa convocação. Ela é instruída com duas orientações: a primeira a oferecer sacrifício de louvor; a segunda continuar com suas práticas sacrificiais (v.14b), desde que antes reconhecesse a graça de YHWH e oferecesse a sua confissão a ele, tal qual símbolo externo da compreensão interna do significado dos sacrifícios. Essa confiança em YHWH seria o fator para libertá-lo do mal (v.15). Afinal, ninguém é totalmente justo diante de YHWH (Sl 143,2), restando ser humilde diante dele, e obedecê-lo.

Por fim, a terceira seção, tem-se a mudança da personagem, pois se trata do ímpio, que até comparece na congregação e ainda sabe de cor os mandamentos da Aliança; contudo, não tem pretensão de cumpri-los e sequer de mudar sua vida hipócrita e dissoluta (vv.16-21). De forma semelhante ao piedoso, o ímpio também recebe duas instruções: ele é exortado da mesma forma a oferecer sacrifício de louvor e, ainda, a mudar de conduta e oferecer a YHWH a sua confissão pelo arrependimento (v.23). Além disso, destaca-se que YHWH é o Deus Salvador, pois salva o piedoso e ímpio que oferecem a $\pi\eta\eta$, e mudam as suas vidas por meio de um culto verdadeiro (v.14-15.23).

No que se refere ao gênero textual e subgêneros, na primeira seção tem-se o gênero similar à “requisitória profética” (vv.7-13.16-22), como dominante, mas ainda subgêneros tais quais “descrição teofânica” (vv.2-3), e “promessa de salvação condicionada” (vv.14-15.23) Em suma, essa “requisitória profética” usada pelo salmista faz com YHWH tenha voz, assim instruiu, criticou, acusou e exortou o seu povo com orientações ao piedoso e ao ímpio, com ameaças aos rebeldes e promessas aos obedientes.

5.2.

Aspectos teológicos do texto

A partir do estudo dos vv.14.23, revelou-se que a crítica ao culto não significa a sua eliminação, ou que YHWH estivesse substituindo o sistema sacrificial apenas pela prática da confissão. Mesmo que o salmo possa ser de algum período do exílio ou do pós-exílio, a instituição do Templo, com os sacerdotes e os

sacrifícios, eram de grande importância para a vida e identidade do povo de Deus do AT. Neste quesito, o sacrifício continua válido, e a sua substituição foi uma prática sinagoga posterior, pela ausência do Templo, porque os sacrifícios não podiam ser oferecidos em qualquer lugar, mas em Jerusalém (Dt 12,14-18; 17,10).

Esta espiritualização dos sacrifícios acontece em outro momento da religião,⁴⁴⁷ tal fato não foi o desprezo; porém a conexão entre o interno e o externo na piedade judaica, de outra forma, não podia cumprir os seus rituais. Nesse momento, espiritualizar os sacrifícios seria prematuro no texto em questão. Sobre a espiritualização, entende-se a transferência do concreto para certas práticas que cumpriram o seu significado.⁴⁴⁸ Deste modo, os sacrifícios continuavam válidos dentro da perspectiva do culto no Sl 50.

5.3. Considerações finais

Questão em aberto, é a possibilidade de se verificar se há alguma influência da teologia deuteronomista e sapiencial no Sl 50. Alguns estudiosos afirmam categoricamente que sim.⁴⁴⁹ Mas o uso de uma palavra (disciplina) não é suficiente para uma decisão, outros aspectos precisam ser analisados. Outra questão que também precisa de um aprofundamento é o uso da “linguagem profética” no Saltério. Se este fenômeno também ocorre em outros salmos. Da mesma forma um estudo mais aprofundado sobre o *Sitz im der Literatur* no Saltério a fim de que se averigue as readaptações dos textos na liturgia. Por meio disso, também se atualize as pesquisas acadêmicas.

Uma conclusão teológica que foi obtida nesta pesquisa é que não basta ser um religioso ou pensar que cumprir certas obrigações, considerando-as como o ápice da piedade. Até porque, com Deus não se barganha, ele não é subornado pelo aumento dos sacrifícios ou quaisquer outras ofertas; porém, é Deus zeloso e não ignora a falta do seu povo. Quando o povo de Deus reflete este zelo, ele não se contenta apenas em algo para Deus, mas deseja fazê-lo de todo o coração (Dt 6,5-

⁴⁴⁷ EIDEVALL, G., *The Role of Sacrificial Language in Prophetic Rhetoric*, p. 54.

⁴⁴⁸ HOPKINS, J.-D., *Religious sacrifice in the Dead Sea Scrolls*, p. 18-19.

⁴⁴⁹ MAYS, J. L., *Salmi*, p. 222; KRAUS, H. J., *Teología de los Salmos*, p. 75; HOSSFELD, F.-L.; ZENGER, E., *Psalmen I*, p. 315; RAVASI, G., *Il Libro dei Salmi*, p. 909.

6). Esta é a essência da religiosidade materializada na sua prática real (Mq 6,6-8). Portanto, se faz essencial entender a Lei de YHWH e vivê-la no máximo da sua funcionalidade teológica e espiritual, que reflete a vida como um todo.

Nota-se que o piedoso foi criticado tal qual o ímpio. Isso destaca que mesmo sendo justo, ainda lhe faltava algo que era o sacrifício de louvor. Até porque, ninguém é completamente justo diante de Deus (Sl 143,2). Tanto quanto o ímpio que precisa se arrepender, mudar sua conduta como prova viva desse arrependimento, depois também oferecer o sacrifício de louvor. Percebe-se que o juízo manifesta o caráter de cada um e, em tempo oportuno, que cada qual seja tocado pelo Sl 50, para que uma profunda reflexão possa conduzi-lo à religiosidade verdadeira (Tg 1,26-27).

Deste modo, que a compreensão do Sl 50 não permita que a hipocrisia ou o formalismo sejam os guias do povo, mas a justa relação entre YHWH e os seres humanos. Por fim, acredita-se também que esta pesquisa possa servir como uma ferramenta incentivadora para novas e futuras pesquisas sobre o culto no AT, e acerca do sistema sacrificial, inclusive a respeito da expressão-chave *תודה וזבח* ou do termo *תודה* quer seja no estudo do Saltério, quer nas outras partes da BH. Então, parece que este estudo colabora com a vida eclesial, pois a confissão na vida cristã é um dos requisitos para receber a salvação.

6 Referências Bibliográficas

6.1. Fontes

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

GRYSON, R. (Ed.). **Biblia Sacra Iuxta Vulgata Versionem**. 5 ed., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 2007.

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

6.2. Estudos

ABADIE, P. **El libro de las Crónicas**. (Cuadernos Bíblicos, 87). Navarra: EVD 1995.

ALEXANDER, R. H., (847) יד. In: HARRIS, R. L.; ARCHER Jr., G. L.; WALTKE, B. K. (Eds.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. Reimpressão. São Paulo: Vida Nova, 1988², p. 594-597.

ALLEN, L. C., (8894) זכח. In: VanGEMEREN, W. A. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese**, v. 4. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 104-106.

ALLEN, L.C. **Jeremiah: A Commentary**. (The Old Testament Library), Louisville: Westminster John Knox Press, 2008.

ALLEN, L.C., (3344) יד. In: VanGEMEREN, W. A. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese**, v. 2. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 405-408.

ALLISON, C. S. The significance of blood sacrifice in the Old Testament. **African Research Review**, v. 10, n. 1, 2016, p. 46-60.

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

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

ALONSO SCHÖKEL, L. **Dicionário Bíblico Hebraico-Português**, 6ª reimpressão. São Paulo: Paulus, 2018.

ALONSO SCHÖKEL, L. **hermenéutica de la Palabra**. II: Interpretación literaria de textos bíblicos, Madrid: Cristandad, 1987.

ALONSO SCHÖKEL, L., SICRE DÍAZ, J. L. **Profetas I: Isaías e Jeremias**. (Grande Comentário Bíblico). São Paulo: Paulinas, 2004.

AMZALLAG, N. The meaning of todah in the title of Psalm 100. **Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft**, [s. l.], v. 126, n. 4, 2014, p. 535–545.

ASENSIO, V. M. **El Fuego en el Antiguo Testamento**: estudio de semántica lingüística (vol. 21). Valencia: Institución San Jerónimo, 1988.

ASSMANN, J. **The Invention of Religion: Faith and Covenant in the Book of Exodus**. Princeton: Princeton University Press, 2018.

ATLAN, H., Chosen People / סגולה עם. In: COHEN, A. A.; FLORH-MENDES, P. **20th Century Jewish Religious Thought: Original Essays on Critical Concepts, Movements, and Beliefs**. Nebraska: University of Nebraska Press, 2009, p. 55-60.

AVERBECK, (2284), זָבַח. In: VanGEMEREN, W. A. (Org.) **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese**, v. 1. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 1039-1046.

AVERBECK, R. E. (1984) זָבַח. In: VanGEMEREN, W. A. (Org.) **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese**, v. 1. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. p. 954.

BACH, D. “Rite Et Parole Dans L'Ancien Testament”. Nouveaux éléments apportés par l'étude de Tôdâh. **Vetus Testamentum** 28.1, 1978, p. 10-19.

BAILLY, A. **Dictionnaire Grec-Français**. Le Grand Bailly. Paris: Hachette, 2015.

BARBIERO, G., La pace come incontro: Il Salmo 85, **Revista de Cultura Teológica**, Ano XXXI, nº 105 (Mai – Ago), 2023, p. 42-58.

BARIS, M. Iniquities ensnare the wicked: The ethical theory of Proverbs 1-9. **Hebrew Studies**, 2015, p. 129-144.

BARRIOCANAL GÓMEZ, J.L., Violencia Divina e Imagen de Dios como Rey Y Juez, **Anales de Teología**, 15.1, 2013, p. 7-32.

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

BEENTJES, P. C. **The Book of Ben Sira in Hebrew**. A Text Edition of all Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of all Parallel Hebrew Ben Sira Texts (*Vetus Testamentum Supplements*, LXVIII), Leiden: Brill, 1997.

BEETHAM, C. A. **Echoes of Scripture in the Letter of Paul to the Colossians**. Leiden: Brill, 2008.

BERGMAN, J., זָבַח. In: : BOTTERWECK G. J.; RINGGREN, H. **Grande Lessico dell'Antico Testamento**, v. II. Brescia: Paideia, 2002, p. 542-551.

BERGMAN, J.; BOTTERWECK, G. J., זָבַח. In: BOTTERWECK G. J.; RINGGREN, H. **Grande Lessico dell'Antico Testamento**, v. III. Brescia: Paideia, 2003, p. 558-596.

BIBB, B. D. The Prophetic Critique of Ritual in Old Testament Theology. In: GRABBE, L. L.; BELLIS, A. O. (eds) **The Priests in the Prophets: The Portrayal of Priests, Prophets, and Other Religious Specialists in the Latter Prophets**. London: T&T Clark, 2004, p. 32-43.

BODA, M. J. The use of tôdôt in Nehemiah XII. **Vetus Testamentum**, 44, 1994, p. 387-393.

BODA, M. J. Words and meanings: יד in Hebrew research. **Westminster Theological Journal**. 57, 1995, p. 277-297.

BOS, J. W. H.. "Oh, When the Saints: A Consideration of the Meaning of Psalm 50." **Journal for the Study of the Old Testament**, vol. 7, 1982, p. 65-77.

BOVATI, P.; MEYNET, R., **Il Libro del Profeta Amos**. Roma: Edizioni Dehoniane, 1995.

BOYER, M. G. **Divine Presence: Elements of Biblical Theophanies**, Eugene, Oregon: Wipf & Stock Publishers, 2017.

BRANDSCHEIDT, R., Ira de Dios. In: KASPER, W. **Diccionario Enciclopédico de Exégesis y Teología Bíblica**. (Tomo II - I– Z). Barcelona: Herder, 2011, p.822-824.

BRANSON, R.D., מוֹסֵר/קֹסֵר. In: BOTTERWECK G. J.; RINGGREN, H. **Grande Lessico dell'Antico Testamento**, v. III. Brescia: Paideia, 2003, p. 802-812.

BRIGGS, C. A.; BRIGGS, E. G. **A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms**. New York: C. Scribner's sons, 1907.

BRIGHT, J. **Jeremiah 17-22: A New Translation with Introduction and Commentary**. (The Anchor Bible), New York: Doubleday, 1981.

BROWN, F.; BRIGGS, C.; DRIVER, S.R., אֶלֹהִים. In: BROWN, F.; BRIGGS, C.; DRIVER, S. R. **The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an appendix containing the biblical Aramaic**. Oxford: Clarendon, 1996, p. 43.

BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A., בִּינָה. In: BROWN, F.; BRIGGS, C.; DRIVER, S. R. **The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an appendix containing the biblical Aramaic**. Oxford: Clarendon, 1996, p. 148.

BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A., מָעַל. In: BROWN, F.; BRIGGS, C.; DRIVER, S.R. **The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an appendix containing the biblical Aramaic**. Oxford: Clarendon, 1996, p. 591.

BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A., תְּהוֹדָה. In: BROWN, F.; BRIGGS, C.; DRIVER, S. R. **The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an appendix containing the biblical Aramaic**. Oxford: Clarendon, 1996, p. 392.

BROWN, F.; DRIVER, S.R.; BRIGGS, C. A., מָן. In: BROWN, F.; BRIGGS, C.; DRIVER, S. R. **The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: A**

Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an appendix containing the biblical Aramaic. Oxford: Clarendon, 1996, p. 578.

BROWN, F.; DRIVER, S.R.; BRIGGS, C., פֶּ. In: BROWN, F.; BRIGGS, C.; DRIVER, S. R. **The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an Appendix Containing the Biblical Aramaic**. Oxford: Clarendon, 1996, p. 814.

BRUEGGEMANN, W. Theodicy in a Social Dimension. **Journal for the Study of the Old Testament**, 10(33), 1985, p. 3-25.

BRUG, J. F. **Psalms: Psalms 1-72** (2nd edition). Milwaukee, Wisconsin: Northwestern Pub. House, 2002.

BULLOCK, C. H. **Psalms** (Vol. 1 - Psalms 1-72). Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 2015.

BULLOCK, C. H. **Psalms** (Vol. 2 - Psalms 73-150). Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 2017.

BUSS, M. J. "The Psalms of Asafe and Korah" **Journal of Biblical Literature** 82 1963.

BUSTER, A., **Remembering the Story of Israel: Historical Summaries and Memory Formation in Second Temple Judaism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.

CARSTEN, V. Inner-biblical Quotations in Old Testament Narratives: Some Methodological Considerations (e.g., 1 Sam 15:2 and Deut 25:17-19). **Old Testament Essays** (OTE), 33/3, 2020, p. 515-537.

CHILDS, B. S. **Biblical theology of the Old and New Testaments: theological reflection on the Christian Bible**. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

CHRISHOLM, R. B., (2329) רַי II. In: VanGEMEREN, W. A. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese**, v. 1. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 1067-1068.

CLARK, G. R. **The Word Heseḏ in the Hebrew Bible**. (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, 157). Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993.

CLIFFORD, R. J. **Psalms 1-72**. (Abingdon Old Testament Commentaries). Nashville, TN: Abingdon Press, 2002.

CLINES, D. J. A. **Job 1-20** (World Biblical Commentary, 17). Dallas: Word Books, 1989.

CLINES, D. J. A., II הָדָה. In: CLINES, D. J. A. **The Dictionary of Classical Hebrew**, v. IV י – ל. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 1998, p. 95-97.

CLINES, D. J. A., הָדָה. In: CLINES, D. J. A. **The Dictionary of Classical Hebrew**, v. II ב – ג. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 1995, p. 459.

CLINES, D. J. A., הָדָה I. In: CLINES, D. J. A. **The Dictionary of Classical Hebrew**, v. III ט – טו. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 1996, p. 274-281.

- CLINES, D. J. A., קָרַע II. In: CLINES, D. J. A. **The Dictionary of Classical Hebrew**, v. IV י – ל. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 1998, p. 323-324.
- CLINES, D. J. A., שָׁיָם. In: CLINES, D. J. A. **The Dictionary of Classical Hebrew**, v. VIII. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2011, p. 143.
- CLINES, D. J. A., שָׁעַר II. In: CLINES, D. J. A. **The Dictionary of Classical Hebrew**, v. VIII ש – ת. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2011, p. 174.
- CLINES, D. J. A., תְּוֹדָה. In: CLINES, D. J. A. **The Dictionary of Classical Hebrew**, v. VIII ש – ת. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2011, p. 597-598.
- COLERAN, J. E. The Prophets and Sacrifice. **Theological Studies**, 1944, 5(4), 411-438.
- CORNELIUS, I.; HILL, A. E.; ROGERS Jr., C. L., (665) – אֶסָּף. In: VanGEMEREN, W. A. (Org.) **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese**, v. 1. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. p. 456-460.
- CRAFT, J. E., **An Investigation into the Contextual, Structural, and Poetic Implications of Psalms, 49, 50, and 51**. Doctoral Thesis. 258 p. New Orleans: New Orleans Baptist Theological Seminary, 2002.
- CRAIGIE, P. C.; KELLEY, P. H.; DRINKARD JR., J. F., **Jeremiah** (World Biblical Commentary), Dallas, Texas: Word Books, 1991.
- CRAIGIE, P. C.; TATE, M. **Psalms 1-50** (World Biblical Commentary 19). Waco, Texas: Word Books, 1983.
- CREACH, J. F. D., The Psalms and the Cult. In: FIRTH, D.; JOHNSTON, P. S. (eds.). **Interpreting the Psalms: Issues and Approaches**. Illinois: InterVarsity Press, 2005, p. 119-137.
- DANIELOU, J. **Tipologia Bíblica: Sus Orígenes**, (Colección Orientaciones Bíblicas, 9), Florida: Ediciones Paulinas, 1966.
- DEIANA, G. **Dai Sacrifici dell'antico Testamento al Sacrificio di Cristo**, Città del Vaticano, Roma: Urbaniana University Press, 2002.
- DOUGLAS, M. **Leviticus as Literature**. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- DOZEMAN, T. R. **Joshua 1-12: A New Translation with Introduction and Commentary** (Anchor Yale Bible). New Haven: Yale University Press, 2015.
- EICHRODT, W., Los Estatutos de la Alianza. In: EICHRODT, W. **Teología del Antiguo Testamento**. (Tomo 1 - Dios y Pueblo). Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975, p. 63-75.
- EIDEVALL, G., A Farewell to the Anticultic Prophet: Attitudes towards the Cult in the Book of Amos. In: TIEMEYER, L-S. (Ed.). **Priests and Cults in the Book of the Twelve**, (Ancient Near East Monographs; n. 14) Atlanta: SBL Press, 2016, p. 99-114.
- EIDEVALL, G. **Sacrificial Rhetoric in the Prophetic Literature of the Hebrew Bible**. New York: The Edwin Mellen Press, 2012.

EIDEVALL, G., The Role of Sacrificial Language in Prophetic Rhetoric. In: EBERHART, C. A. **Ritual and Metaphor: Sacrifice in the Bible**. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011, p. 49-61.

ESTES, D. J. **Psalms 73-150: An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture (Volume 13B)**. (The New American Commentary). Nashville, Tennessee: B&H Publishing Group, 2019.

EVEN-SHOSHAN, A. **A New Concordance of the Old Testament: Using the Hebrew and Aramaic Text**. Jerusalem: Kiryat Sefer Publishing House, 1990.

FIELD, F., **Originis Hexaplorum**. (Tomus I). Oxford: Clarendon Press, 1875.

FIELD, F., **Originis Hexaplorum**. (Tomus II). Oxford: Clarendon Press, 1875.

FIRMAGE, E.; MILGROM, J., עֲרֶךְ. In: BOTTERWECK G. J.; RINGGREN, H. **Grande Lessico dell'Antico Testamento**, v. VI. Brescia: Paideia, 2006, p. 1040-1045.

FIRTH, D. G., Asaph and Sons of Korah. In: LONGMAN III, T.; ENN, P. (Eds.). **Dictionary of the Old Testament: Wisdom, Poetry & Writings** (The IVP Bible Dictionary Series). Illinois: IVP Academic, 2008, p. 116-123.

FISHER, M. C., (1443) נָתַן. In: HARRIS, R. L.; ARCHER Jr., G. L.; WALTKE, B. K. (Eds.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. Reimpressão. São Paulo: Vida Nova, 1988², p. 1017-1019.

FLYNN, S. W. **YHWH is king: the development of divine kingship in ancient Israel** (Supplements to Vetus Testamentum, Vol. 159). Leiden, Boston: Brill, 2014.

FRETHEIM, T. E. (1067) בִּין. In: VanGEMEREN, W. A. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese**, v. 1. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 630-631.

FRETHEIM, T. E. **Jeremiah**. (Smyth & Helwys Bible Commentary, 15). Macon, Georgia: Smyth & Helwys Publishing, 2002.

FRETHEIM, T. E., (3359) יָדַע. In: VanGEMEREN, W. A. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese**, v. 2. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 409-413.

FRITZ, V. **Das Buch Josua**. (Handbuch zum Alten Testament: I/7) Tübingen: JCB Mohr, 1993.

FROLOV, S., Psalms: Sitz im Leben vs. Sitz in der Literatur. In: FELDMAN, A.; SANDOVAL, T. J. **Petitioners, Penitents, and Poets: On Prayer and Praying in Second Temple Judaism**. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Vol. 524). Berlin/Boston, Walter de Gruyter GmbH, 2020, p. 43-67.

GENESIUS, W. **Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures**. New York: Baker Pub Group, 1979.

GENESIUS, W. **Genesius' Hebrew Grammar**. KAUTZSCH, E.; COWLEY, A. E. (Eds.) Mineola, New York: Dover Publications, 2006.

GERLEMEN, G., דָּבַר. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. **Dizionario Teologico Dell'Antico Testamento**, v. I. Torino: Marietti Editori, 1978, p. 383.

GERSTENBERGER, E. S., Non-Temple Psalms: The Cultic Setting Revisited. In: BROWN, W. P. (Ed.) **The Oxford Handbook of the Psalms**. Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 338-349.

GERSTENBERGER, E. S. **Psalms**: Part 1 (Ps. 1–60) with an Introduction to Cultic Poetry. (The Forms of the Old Testament Literature. Band 14). Grand Rapids, Michigan: Wm B. Eerdmans, 1988.

GILLINGHAM, S. **Psalms Through the Centuries: A Reception History Commentary on Psalms 1-72** (Vol. 2), Hoboken, New Jersey: Wiley Blackwell, 2018.

GIMÉNEZ-RICO, E. S., “Sal 49-52, horizonte de comprensión del Miserere.” **Estudios Eclesiásticos**. Revista de investigación e información teológica y canónica Vol. 89, n. 350, 2014, p. 393-431.

GLUECK, N. **Das Wort Hesed**: im Alttestamentlichen Sprachgebrauche als Menschliche und Göttliche Gemeinschaftgemässe Verhaltungsweise. Berlin: Verlagalfre Dtöpelmann, 1961.

GOICOECHEA, D. L. **Agape and Hesed-Ahava**: With Levinas-Derrida and Matthew at Mt. Angel and St. Thomas of Aquinas. (a doxology of reconciliation, Postmodern Ethics, 7). Eugene, Oregon: Pickwick, 2015.

GOLDINGAY, J. **Psalms**. (Vol. 2 – Psalms 42-89). Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2007.

GOLDINGAY, J. **The Theology of the Book of Isaiah**. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2014.

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

GONZAGA, W. O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Semítica. **ReBíblica**, Porto Alegre, v. 1, n. 2, jul.-dez. 2018, p. 155-170.

GONZAGA, W.; GONÇALVES, E. F. O Salmo 13: Uma oração de lamento e confiança à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. In: GONZAGA, W. (et alii). **Salmos na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica**. Rio de Janeiro: Letra Capital, Editora PUC-Rio, 2023, p. 19-37.

GONZAGA, W.; ORNELLA, E. M., O Salmo 51: O pecador diante de si mesmo e de Deus, na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica. In: GONZAGA, W. (et alii). **Salmos na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica**. Rio de Janeiro: Letra Capital, Editora PUC-Rio, 2023, p. 161-199.

GONZAGA, W.; SIQUEIRA, F. S., Vinde, exultemos em YHWH! – O Salmo 95 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. In: GONZAGA, W. (et alii). **Salmos na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica**. Rio de Janeiro: Letra Capital, Editora PUC-Rio, 2023, p. 201-231.

GONZAGA, W.; SANTOS, M. A., Salmo 1: O portão de entrada para se meditar sobre o caminho dos justos e dos ímpios. **Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 50, n. 2, p. 1-17, jul.-dez. 2020, p. 1-17.

GONZAGA, W.; SIQUEIRA, F. S., O anseio por Deus e a confiança no seu auxílio: Sl 63(62) à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. **Perseitas** 12, 2024, p. 140-169.

GONZAGA, W.; BELEM, D. F. O Pentateuco e os “Pentateucos” na Bíblia: uma abordagem canônica. **Revista Brasileira de Interpretação Bíblica**, v. 3, n. 6, 222, p. 247-277.

GONZAGA, W.; BELEM, D. F. Salmo 24. **Interações**, v. 15, n. 2, p. 386-409, 20 nov. 2020.

GOULDER, M. D. **The Psalms of the Sons of Korah** (Journal for the study of the Old Testament Supplement series 2). Sheffield: Sheffield Academic Press, 1983.

GOULDER, M. **The Psalms of Asaph and the Pentateuch**: Studies in the Psalter, III. (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, 233). Sheffield: Sheffield Academic, 1996.

GRENZER, M. Caminho dos justos e perversos. Exegese do Salmo 1. **Atualidade Teológica**. Ano XV, n. 38, maio-ago., 2011, p. 335-348.

GUENTHER, A. R. **Hosea, Amos** (Believers Church Bible Commentary). Scottdale, Pennsylvania: Herald Press, 1997.

HAMILTON, V. P. פָּ. In: HARRIS, L. R; ANCHER JR., G. L.; WALTKE, B. K. (Orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**, reimpressão. São Paulo: Vida Nova, 2005, p. 1220.

HAMILTON, V. P. (6885) עָרָה. In: VanGEMEREN, W. A. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese**, v. 3. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 533-535.

HAMILTON, V. P. (278) חָסֵד. In: VanGEMEREN, W. A. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**, v. 1. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. p. 336-339.

HAMP, V., חָסֵד. In: BOTTERWECK G. J.; RINGGREN, H. **Grande Lessico dell'Antico Testamento**, v. II. Brescia: Paideia, 2002, p. 214-222.

HANSON, P. D. **Isaia 40-66**. Torino: Claudiana, 2006.

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

HARTLEY, J. E. **Leviticus** (World Biblical Commentary, 4). Grand Rapids: Zondervan, 1992.

HAYS, J. D. **Jeremiah and Lamentations**. (Teach the Text Commentary Series, 8). Grand Rapids: Baker Books, 2016.

HEFFELFINGER, K. **I Am Large, I Contain Multitude**: Lyric Cohesion and Conflict in Second Isaiah (Biblical Interpretation Series, 105). Boston: Brill, 2011.

HENSLEY, A. D. **Covenant Relationships and The Editing of the Hebrew Psalter**. London: T&T Clark, 2020.

HERRMANN, W., “Tôdāh: Ein Kapitel Alttestamentlicher Theologie.” **Zeitschrift Für Die Alttestamentliche Wissenschaft**, vol. 119, no. 1, 2007, p. 90-99.

HILBER, J. W. **Cultic Prophecy in the Psalms** (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 352). New York: Walter de Gruyter, 2005.

HOLLADAY, W. L. **Léxico hebraico e aramaico do Antigo**. São Paulo: Vida Nova, 2010.

HOSSFELD, F.-L., Alianza. In: KASPER, W. (Ed.). **Diccionario Enciclopédico de Exégesis y Teología Bíblica**. (Tomo I, A-H). Barcelona: Herder, 2011, p. 43-50.

HOSSFELD, F.-L.; LAMBERTY-ZIELINSKI, H., קרא. In: BOTTERWECK G. J.; RINGGREN, H. **Grande Lessico dell’Antico Testamento**, v. VI. Brescia: Paideia, 2007, p. 1090-1901.

HOSSFELD, F.-L.; ZENGER, E., **Psalms 3: A Commentary on Psalms 101-150** (Hermeneia). Minneapolis: Fortress Press, 2011.

HOSSFELD, F.-L.; ZENGER, E., **Psalms 2: A Commentary on Psalms 51-100** (Hermeneia). Minneapolis: Fortress Press, 2005.

HOSSFELD, F.-L.; ZENGER, E. **Die Psalmen I** (Psalm 1-50), Würzburg: Echter Verlag, 1993.

HOUSTON, W. D., Asaph and the Mighty Works of God: Theme and Genre in the Psalm Collections. **Journal for the Study of the Old Testament**, 68. 1995, p. 93-111.

HULST, A. R., גוי/עם. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. **Dizionario Teologico Dell’Antico Testamento**, v. II. Torino: Marietti Editori, 1982, p. 261-292.

HUMAN, D. J.; VOS, C. J. A. (Eds). **Psalms and Liturgy**. (JSOTSupp, 410). New York: T&T Clark International, 2004.

JANOWSKI, B., “Bis an den Himmel reicht deine Güte” (Ps 36,6). Zum Thema “Gott und Raum” in den Psalmen. In: BERGES, U.; BREMER, J.; STEINER, T. M. (Hg.). **Zur Theologie des Psalters und der Psalmen**, Göttingen, Bonn: Bonn University Press, V&R unipress GmbH, 2019, p 175-220.

JANZEN, D. **The End of History and the Last King: Achaemenid Ideology and Community Identity in Ezra–Nehemiah** (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies, 713). London: T&T Clark, 2021.

JAPHET, S. **The Ideology of the Book of Chronicles and Its Place in Biblical Thought**. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2009.

JENNI, E., נא. In: JENNI, E. ; WESTERMANN, C. **Dizionario Teologico Dell’Antico Testamento**, v. I. Torino: Marietti Editori, 1978, p. 86-89.

JENSON, P. P. **Leviticus: The Priestly Vision of Holiness, An Introduction and Study Guide**. London: T&T Clark, 2021.

JONES, C. B., The Message of the Asaphite Collection and Its Role in the Psalter. In: DECLAISSÉ-WALFORD, N. L. **The Shape and Shaping of the book of Psalms: the current state of scholarship**. Atlanta: SBL Press, 2014, p. 71-86.

JOUBERT, M. **Towards the Concept of Praise in the Hebrew Bible**. Stellenbosch, South Africa, 2021, 166 p. (master's degree). Department Ancient Studies. University of Stellenbosch.

JOÜON, P., "Reconnaissance et rembreîment en hébreu biblique." **Biblica**, vol. 4, no. 4, 1923, p. 381-385.

KADDARI, M.Z., נָסַע, In: BOTTERWECK G. J.; RINGGREN, H. **Grande Lessico dell'Antico Testamento**, v. V. Brescia: Paideia, 2005, p. 912-914.

KIDNER, D. **Salmos 1-72** (Série Introdução e Comentário). São Paulo: Vida Nova, 1980.

KIM, D.-H., אֵל and the Biblical Hebrew Negative Response. **Vetus Testamentum**, 68, 2018, p. 1-13.

KITTEL, R. **Die Psalmen**. Leipzig: Erlangen, 1922.

KLEIN, L. R. **The Triumph of Irony in the Book of Judges**, New York: Almond Press 1988.

KNOPPERS, G. N., Mt. Gerizim and Mt. Zion: A study in the early history of the Samaritans and Jews. **Studies in Religion/Sciences Religieuses**, v. 34, n. 3-4, 2005, p. 309-337.

KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., אֶלֶל. In: KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W. **The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament**, v. I. Leiden; New York: Brill. 1994, p. 52.

KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., אֶלֶל. In: KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W. **The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament**, v. I. Leiden; New York: Brill. 1994, p. 232.

KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., אֶלֶל. In: KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W. **The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament**, v. I. Leiden; New York: Brill. 1994, p. 268.

KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., אֶלֶל. In: KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W. **The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament**, v. I. Leiden; New York: Brill. 1994, p. 788.

KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., אֶלֶל. In: KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W. **The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament**, v. I. Leiden; New York: E. J. Brill. 1994, p. 52.

KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., תּוֹדָה. In: KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W. **The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament**, v. I. Leiden; New York: E. J. Brill. 1994, p. 1695.

KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W., יָדָה. In: KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W. **The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament**, v. I. Leiden; New York: E. J. Brill. 1994, p. 389.

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

KRAUS, H.-J. **Los Salmos II** (Salmos 60-150). Salamanca: Ediciones Sígueme, 1995.

- KRAUS, H.-J. **Teología de los Salmos**. (Biblioteca de Estudios Bíblicos, 52). Salamanca: Ediciones Sígueme, 1985.
- KRUSE, H., Die “Dialektische Negation” Als Semitisches Idiom. **Vetus Testamentum**, 4(1), 1954, p. 385-400.
- KUTSCH, E., קָרָת. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C., **Dizionario Teologico Dell’Antico Testamento**, v. I. Torino: Marietti Editori, 1978, p. 740-742.
- LAATO, A. **The Origin of Israelite Zion Theology** (The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies, 661). New York: T&T Clark, 2018.
- LAMADRID GONZÁLES, A. **As tradições históricas de Israel**: Introdução à História do Antigo Testamento. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2019.
- LAWSON, S. **Psalms** (Holman Old Testament Commentary). Nashville, Tennessee, Broadman & Homan Publishers, 2003.
- LEHMANN, M. H.; LEVINE, N., An alliterative-typographical device in Psalm 37: Divine destruction of the wicked, enacted in real time. **Journal for the Study of the Old Testament**, 45(3), 2021, p. 407–421.
- LEMARDELÉ, C., “De L’aveu Aux Voeux: Le Rite Tôdāh D’exaltation.” **Biblische Notizen**, vol. 137, 2008, p. 5-16.
- LÉVÊQUE, J. **Job**: El Libro y El Mensaje (Cuadernos Bíblicos 53). Pamplona: EVD, 1987.
- LIDDELL, H. G.; SCOTT, R., ὀραιότης. In: LIDDELL, H. G.; SCOTT, R.; JONES, H. S. (Eds.) **A Greek-English Lexicon**: With a Revised Supplement, Orford: Orford University press, 1961, p. 2036.
- LIEDKE, G., לָדַן. In: JENNI, E. ; WESTERMANN, C. **Dizionario Teologico Dell’Antico Testamento**, v. I. Torino: Marietti Editori, 1978, p. 386-388.
- LIMA, M. L. C. **Exegese bíblica**: teoria e prática (Coleção Exegese). São Paulo: Paulinas, 2014.
- LIMA, M. L. C., O juízo para Israel/Judá nos livros proféticos. **Atualidade Teológica**, ano XII nº 30, setembro/dezembro 2008, p. 317-334.
- LIMA, M. L. C. **Salvação entre Juízo, Conversão e Graça**: A perspectiva escatológica de Os 14,2-9. (Orientador: Prof. Dr. Horacio Simian-Yofre - Tese de Doutorado), Tesi Gregoriana, Serie Teologia, 35, Roma, 1998, 360p.
- LINDSTRÖM, F., Theodicy in The Psalms. In: LAATO, A.; DE MOOR, J. C. (eds.) **Theodicy in the World of the Bible**. Boston: Brill Academic Publishers, 2003, p. 256-303.
- LIPINSKI, E., מָצָא. In: BOTTERWECK G. J.; RINGGREN, H. **Grande Lessico dell’Antico Testamento**, v. VI. Brescia: Paideia, 2006, p.806-824.
- LUCI, L. **Amos**: Introduzione, Traduzione. Torino: San Paolo, 2012.
- LYON, A. E. **An Analysis of Selah in Antiquity**. (Tese de Doutorado, Supervisors: HEMPEL, Charlotte; GUEST, Deryn. School of Philosophy, Theology and

Religion, Department of Theology and Religion. Birmingham: University of Birmingham, 2018, 284p.

MARX, A., The Theology of the Sacrifice according to Leviticus 1–7. In: ROLF RENDTORFF, R.; KUGLER, R. A. **The Book of Leviticus: composition and reception.** (Supplements to Vetus Testamentum, 93). Leiden, Boston: Brill, 2003, p. 103-120

MASSONNET, J., El Sacrificio en el Judaísmo. In: BERDER, M.; Blanchard, Y.-M.; CAILLOT, J.; COTHONET, E.; CULLIVER, E.; MASSONNET, J.; QUESNEL, M. **El sacrificio de Cristo y de los cristianos** (CB, 118). Navarra, EVD, 2012, p. 5-12.

MAUSS, M.; HUBERT, H. **Sobre o sacrifício.** São Paulo: Cosac Naify, 2005.

MAYER, G., תָּזַח. In: BOTTERWECK G. J.; RINGGREN, H. **Grande Lessico dell'Antico Testamento**, v. III. Brescia: Paideia, 2005, p. 530-532.

MAYER, G., תִּזְחַח. In: BOTTERWECK G. J.; RINGGREN, H. **Grande Lessico dell'Antico Testamento**, v. III. Brescia: Paideia, 2005, p. 529-532

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

MCCANN, J. C., Books I-III and the Editorial Purpose of the Psalter. In: MCCANN, J. C. **The Shape and Shaping of the Psalter** (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 159). Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993, p. 93-107.

McKENZIE, J. L., Cult. In: OLLEMBURGER, B. C. (ed.). **Old Testament Theology: flowering and future**, (Sources for Biblical and Theological Studies, 1). 2nd rev. ed. New York: Eisenbrauns, 2004, p. 140-155.

MELVIN, D. P., Why does the way of the wicked prosper? Human and divine suffering in Jeremiah 11: 18-12: 13 and the problem of evil. **Evangelical Quarterly**, v. 83, 2011, n. 2, 2011, p. 99-106.

MEYNET, R. **Les Huit Psaumes Acrostiches Alphabétiques.** Roma: G&B Press, 2015.

MEYNET, R. **Psautier. Deuxieme Livre** (Ps 42/43-72, RBSem 20). Leuven: Peeters, 2019.

MEYNET, R. **Rhetorical Analysis: An Introduction to Biblical Rhetoric**, (JSOTSupp, 256). Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.

MEYNET, R. **Studi di Retorica Biblica.** Torino: Claudiana, 2008.

MEYNET, R. **Treatise on Biblical Rhetoric.** (International Studies in the History of Rhetoric; v. 3). Leiden: Brill, 2012.

MIKRE-SELLASSIE, G. A., Metonymy in the Book of Psalms. **The Bible Translator**, 1993, 44(4), p. 418-425.

MILGROM, J. **Leviticus 1-7.** (Anchor Bible Commentary. Vol. 3A). New York: Yale University Press, 1998.

MOLLER, K. **A Prophet in Debate: The Rhetoric of Persuasion in the Book of Amos.** (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, 372). Sheffield: Sheffield Academic Press, 2003.

MONTI, L. **I Salmi: Preghiera e Vita.** Monastero di Bose, Magnano, Biella: Edizioni Qiqajon, 2018.

MORAES, A. O., Entre mistério divino e humano: cinquenta anos de pesquisa teológica na PUC-Rio. **Atualidade Teológica** (ATeo). Rio de Janeiro, v. 23, n. 61, jan./abr. 2019, p. 149-179.

MOWINCKEL, S. **Psalms Studies** (Vol. 2). Society of Biblical Literature History of Biblical Studies Series, no 2, 3, Atlanta: SBL Press, 2012.

MUECKE, D. C. **Irony and the Ironic** (The Critical idiom; 13) New York, Methuen, 1986.

MURAOKA, T.; JOÜON, P. **Gramática del Hebreo Bíblico.** (Instrumentos para el Estudio de la Biblia, XVII). Navarra: EVD, 2007.

MYERS, J. **Ezra, Nehemiah** (The Anchor Yale Bible Commentaries). New Haven: Yale University Press, 1995.

MYERS, J. M., **II Chronicles** (The Anchor Yale Bible Commentaries). New York: Doubleday, 1965.

NEPI, A. **Dal Fondale alla Ribalta.** I Personaggi Secondari nella Bibbia Ebraica. Brescia: EDB, 2015.

NICCACCI, A. **Sintaxis del Hebreo Bíblico** (*Studium Biblicum Franciscanum, Jerusalem*), Navarra: Editorial Verbo Divino, 2002.

NICCACCI, A.; PAZZINI, M.; TADIELLO, R., **Il Libro di Giona: Analisi del testo ebraico e del racconto.** (*Studium Biblicum Franciscanum*). Milano: Edizioni Terra Santa, 2013.

NUNES, B. **O tempo na narrativa.** São Paulo: Loyola, 2013.

O'CONNOR, M. P., An Informing Orality: Biblical Poetic Style. In: DOBBS-ALLSOPP, F. W., **On Biblical Poetry.** Oxford: Oxford University Press, 2015, p. p. 284-285.

OLLENBURGER, B. C. **Zion, the city of the Great King: A Theological Symbol of the Jerusalem Cult** (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, 41). Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987.

OLYAN, S. M. **Friendship in the Hebrew Bible.** (The Anchor Yale Bible Reference Library). New Haven, London: Yale University Press, 2017.

ONISZCZUK, J. L'Analisi Retorica Biblica e Semítica, **Gregorianum**, Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 2013, 94/3, p. 479-501.

ORIGEN. **Homilies on the Psalms: Codex Monacensis Graecus 314.** (Vol. 141). Translated by Joseph W. Trigg. Washington, DC: The Catholic University OF America Press, 2020, p. 395-408.

ORTLUND, E. N. **Theophany and Chaaskampf: The Interpretation of Theophanic Imagery in the Baal Epic, Isaiah, and the Twelve.** New Jersey: Gorgias Press, 2010.

OSWALT, J. N., (3120) תְּהִי. In: VanGEMEREN, W. A. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese**, v. 1. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 310-311.

OSWALT, J. N., (943) תְּהִי, In: HARRIS, R. L.; ARCHER Jr., G. L.; WALTKE, B. K. (Eds.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento.** Reimpressão. São Paulo: Vida Nova, 1988², p. 695-698.

PARPOLA, S.; WANATABE, K. **Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths.** Helsinki: Helsinki University Press, 1988.

RAINER, A. **Historia de la Religión de Israel en Tiempos del Antiguo Testamento.** Madrid: Editorial Trotta, 1999.

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

RAVASI, G. **Il Libro dei Salmi** (Vol. 2 – 51-100): Commento e Attualizzazione. Bologna: EDB, 1986.

RAVASI, G. **Il Libro dei Salmi** (Vol. 3 – 101-150): Commento e Attualizzazione. Bologna: EDB, 1986.

RAY, D. C. **Conflict and Enmity in the Asaph Psalms.** (Forschungen zum Alten Testament 2. Reihe/ 145). Tübingen: Mohr Siebeck, 2023.

RENDTORFF, R. **“A Fórmula da Aliança”.** (Bíblica Loyola, 38). São Paulo: Loyola, 2004.

RINGGREN, H., תְּהִי. In: BOTTERWECK G. J.; RINGGREN, H. **Grande Lessico dell’Antico Testamento**, v. III. Brescia: Paideia, 2003, p. 98-102.

RINGGREN, H., תְּהִי. In: BOTTERWECK G. J.; RINGGREN, H. **Grande Lessico dell’Antico Testamento**, v. VIII. Brescia: Paideia, 2008, p. 617-628.

RODD, C. S., Psalms. In: BARTON, J.; MUDDIMAN, J. (Eds.). **The Oxford Bible Commentary.** Oxford: Oxford University Press 2001. p. 355-405.

ROOKER, M. F. **Leviticus** (The New American Commentary, 3A,), An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture. Nashville: B&H Publishing Group, 2000.

ROSS, A. P. **A Commentary on the Psalms.** (Vol. 1 - 1-41). Grand Rapids, Michigan: Kregel Publications, 2011.

ROSS, A. P. **A Commentary on the Psalms** (Vol. 2- 42-89), Grand Rapids, Michigan: Kregel Publications, 2013.

ROSS, A. P. **A Commentary on the Psalms** (Vol. 3- 90-150). Grand Rapids, Michigan: Kregel Publications, 2016.

ROWLEY, H. H. **Worship in Ancient Israel: Its Forms and Meaning.** Eugene, Oregon: Wipf & Stock Publishers, 2010.

- RÜTERSWORDEN, U., *שָׁמַע*. In: BOTTERWECK G. J.; RINGGREN, H. **Grande Lessico dell'Antico Testamento**, v. IX. Brescia: Paideia, 2009, p. 618-635.
- RYKEN, L. **Formas literárias da Bíblia**. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2017.
- RYKEN, P. G. **Exodus: Saved for God's Glory**. Wheaton, Illinois: Crossway Books, 2005.
- SALESKA, T. E. **Psalms 1-50** (Concordia Commentary: A Theological Exposition of Sacred Scripture). Saint: Louis: Concordia Publishing House, 2020.
- SAVRAN, G. W. **Encountering the Divine: Theophany in Biblical Narrative** (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, 420). New York: T&T Clark, 2005.
- SAWYER, J. F., *יָשַׁע*. In: BOTTERWECK G. J.; RINGGREN, H. **Grande Lessico dell'Antico Testamento**, v. IV. Brescia: Paideia, 2004, p. 98-125.
- SCHAUERTE, G., *קָרָא*. In: BOTTERWECK G. J.; RINGGREN, H. **Grande Lessico dell'Antico Testamento**, v. VI. Brescia: Paideia, 2007, p. 1079.
- SCHEIN, A., Of Biblical Interest, Brotherhood and Charity. **International Journal of Social Ecomimics**, vol. 30, 7/8, 2003, p. 788-797.
- SCHMIDT, N. F.; NEL, P. J. "Theophany as Type-scene in the Hebrew Bible,". **Journal for Semitics** 11, no. 2, 2002, p. 256-281.
- SCHMIDT, W. H., *דָּבַר*. In: BOTTERWECK G. J.; RINGGREN, H. **Grande Lessico dell'Antico Testamento**, v. II. Brescia: Paideia, 2002, p. 96-144.
- SCHMITT, A., Teofanía. In: KASPER, W. **Diccionario Enciclopédico de Exégesis y Teología Bíblica**. (Tomo II, I-Z), Barcelona: Herder, 2011, p. 1551-1553.
- SCHOLLROFF, W., *שָׁכַח*. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. **Dizionario Teologico Dell'Antico Testamento**, v. II. Torino: Marietti Editori, 1982, p. 811-817.
- SCHREINER, J., Sión. In: KASPER, W. (ed.). **Diccionario Enciclopédico de Exégesis y Teología Bíblica**. (Tomo II, I-Z). Barcelona: Herder, 2011, p. 1504-1505.
- SCHULT, H., *שָׁמַע*. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. **Dizionario Teologico Dell'Antico Testamento**, v. II. Torino: Marietti Editori, 1982, p. 879- 886.
- SCHULTZ, R., (1906) *דִּין*. In: VanGEMEREN, W. A. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese**, v. 1. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 913-917.
- SEDLMEIER, F., Sacrificio. In: KASPER, W. **Diccionario Enciclopédico de Exégesis y Teología Bíblica**. (Tomo II I-Z). Barcelona: Herder, 2011, p. 1415-1418.
- SEYBOLD, K. **Introducing the Psalms**. New York: T&T Clark, 2004.
- SEYBOLD, K. **Die Psalmen**. Tübingen: Mohr, 1996.

SEYBOLD, K., Anmerkungen zum Parallelismus Membrorum in der Hebräischen Poesie. In: WAGNER, A. (Hrsg.) **Parallelismus Membrorum**. (Orbis Biblicus et Orientalis 224) Fribourg: Academic Press Fribourg, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen p. 105-114.

SHARP, C. J., Words That Devour Discursive Praxes and Structural Strategies in Psalm 50 In: COUEY, J.B.; JAMES, E.T. (ed.) **Biblical Poetry and the Art of Close Reading**. Cambridge: Cambridge University Press 2018, p. 15-31.

SIMIAN-YOFRE, H., Diacronia: Os Métodos Histórico-Críticos. In: SIMIAN-YOFRE, H. (org.). **Metodologia do Antigo Testamento** (Bíblica Loyola, 28). Minas Gerais: Loyola, 2000, p. 77-114.

SIMIAN-YOFRE, H., עזר. In: BOTTERWECK G. J.; RINGGREN, H. **Grande Lessico dell'Antico Testamento**, v. VI. Brescia: Paideia, 2006, p. 483-508.

SIQUEIRA, F. S. **MI 2,1-9 e 2,17-3,5: crise do sacerdócio e escatologia no séc. V a.C.** (Tese de Doutorado). Orientadora: Maria de Lourdes Corrêa Lima. -2019, 280p. Faculdade de Teologia. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

SMICK, E. B., בָּרִית. In: HARRIS, L. R; ANCHER JR., G. L.; WALTKE, B. K. (orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**, reimpressão. São Paulo: Vida Nova, 2005, p. 214-218.

SOGGIN, J. A. **Israele in Epoca Biblica**: Istituzioni, Feste, Ceremonie, Rituali. Torino: Claudiana, 2000.

STEINER, T. M., “Des Nachts singe ich seine Lieder” (Ps 42,9). Erinnerung, Zion und die Völker im Ersten Korachpsalter (Ps 42–49). In: BERGES, U.; BREMER, J.; STEINER, T. M. (Hg.). **Zur Theologie des Psalters und der Psalmen**, Göttingen, Bonn: Bonn University Press, V&R unipress GmbH, 2019, p. 221-236.

STENMANS, P., DOHMEN, C., קָבַד. In: BOTTERWECK G. J.; RINGGREN, H. **Grande Lessico dell'Antico Testamento**, v. IV. Brescia: Paideia, 2004, p. 174-185.

STOEBE, H. J., מָחֵד. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. **Dizionario Teologico Dell'Antico Testamento**, v. I. Torino: Marietti Editori, 1978, p. 535-538.

STOLZ, F., שָׁח. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. **Dizionario Teologico Dell'Antico Testamento**, v. I. Torino: Marietti Editori, 1978, p. 212-215.

STOLZ, F., יָשַׁע. In: JENNI, E. ; WESTERMANN, C. **Dizionario Teologico Dell'Antico Testamento**, v. I. Torino: Marietti Editori, 1978, p. 679-683.

SWEDENBORG, E. **Commentary on the Psalms**. 2nd edition. Boston: Kessinger Publishing, 2007.

SWETNAM, J. «ZEBACH TÔDÂ [hdwt xbz] in Tradition. A study of ‘sacrifice of praise’ in hebrew, greek and latin», **Filologia Neotestamentaria**, vol. 15, 2002, p. 65-86.

TASKER, D., Creator, judge and king: God in the heavenly temple in the Psalms. In: PAPAIOANNOU, K.; GIANTZAKLIDIS, I. (Eds.). **Earthly shadows, heavenly realities**: Temple/sanctuary cosmology in ancient Near Eastern, biblical,

and early Jewish literature. Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2017, p. 55-73.

TIEMEYER, L.-S., Attitudes to the Cult in Jonah: In the Book of Jonah, the Book of the Twelve, and Beyond. In TIEMEYER, L.-S. (ed.) **Priests and Cult in the Book of the Twelve** (Vol. 14). (Ancient Near Eastern Monographs; Vol. 14). Atlanta: SBL Press, 2016. p. 115-130.

TONIOLO, R. C. A Relevância Canônica de Crônicas por uma Perspectiva Literária. **Fides Reformata**, v. 25, n. 2, 2020, p. 53-78.

TOURNAY, R. J. **Seeing and Hearing God with the Psalms**. The Prophetic Liturgy of the Second Temple in Jerusalem. (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, 118). Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991.

TROTTE, J. M. **Reading Hosea in Achaemenid Yehud**. (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, 328). London: Sheffield Academic Press, 2001.

TROYES, R. **Rashi's Commentary on Psalms**, transl. by Mayer L Gruber (The Brill Reference Library of Judaism, 18), Leiden: Brill, 2004.

VAN DAM, C., (2745) חלק II. In: VanGEMEREN, W. A. (Org.). **Novo dicionário internacional de teologia e exegese**, v. 2. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. p. 158-160.

VAN DER LUGT, P. **Cantos and Strophes in Biblical Hebrew Poetry II** (Psalms 42–89- Old Testament studies; v. 57). Leiden: Brill, 2010.

VAN LEEUWEN, C., נָצַח, In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. **Dizionario Teologico Dell'Antico Testamento**, (Vol. II). Torino: Marietti Editori, 1982, p. 190-200.

VAN LEEUWEN, C., נָצַח. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. **Dizionario Teologico Dell'Antico Testamento**, v. II. Torino: Marietti Editori, 1982, p.733-734.

VANCE, D. R., **The Question of Meter in Biblical Hebrew Poetry**. (Studies in Bible and Early Christianity; v.46). New York: The Edwin Mellen Press, 2001.

VanGEMEREN, W. A. **Psalms** (The Expositor's Bible Commentary). Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2008.

VANONI, G., נָצַח. In: BOTTERWECK G. J; RINGGREN, H. **Grande Lessico dell'Antico Testamento**, v. VIII. Brescia: Paideia, 2008, p. 730.

VAUX, R. **Instituições de Israel no Antigo Testamento**. São Paulo: Teológica, 2003.

VECCHIA, F. **Giosuè**. Introduzione, traduzione e commento. Milano: San Paolo, 2010.

VENTER, P. M., "The dissolving of marriages in Ezra 9–10 and Nehemiah 13 revisited". **HTS Teologiese Studies/Theological Studies** 74(4), 2018, p. 1-13.

VERKINDÈRE, G. **La Justicia dicânica en el Antiguo Testamento** (CB 105). Navarra: EVD, 2011.

VON SODEN, W., תּוֹדָה. In: BOTTERWECK G. J.; RINGGREN, H. **Grande Lessico dell'Antico Testamento**, v. V. Brescia: Paideia, 2005, p. 459.

VOS, C. J. A., The Psalms as Hymns in a Liturgical Context. **HTS Theologiese Studies/Theological Studies**, Pretoria, v. 65, n. 1, Jan. 2009, p. 1-6.

WAGNER, S., אָמַר. In: BOTTERWECK G. J.; RINGGREN, H. **Grande Lessico dell'Antico Testamento**, v. I. Brescia: Paideia, 1988, p. 706-748.

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

WALTON, J. **O pensamento do antigo Oriente próximo e o Antigo Testamento: introdução ao mundo conceitual da Bíblia hebraica**. São Paulo: Vida Nova, 2021.

WATSON, W. G. E. **Classical Hebrew poetry**: A guide to its techniques (2nd ed., Journal for the study of the Old Testament Supplement Series, 26). Sheffield: JOTS Press, 1986.

WATSON, W. G. E., **Traditional Techniques in Classical Hebrew Poetry**: A Guide to its Techniques, (JSOTSupp 26), New York: T&T Clark International, 1995.

WEEKS, N. **Admonition and Curse**: The Ancient Near Eastern Treaty/Covenant Form as a Problem in Inter-Cultural Relationships. New York: T&T Clark International, 2004.

WEISER, A. **I Salmi** (Parte Prima: Sl. 1-60): Traduzione e Commento (Vol. 15). Brescia: Paideia, 1966.

WEISER, A. **I Salmi** (Parte Prima: Sl. 61-150): Traduzione e Commento (Vol. 15). Brescia: Paideia, 1966.

WELLHAUSEN, J. **Prolegomena to the History of Israel**. (Cambridge Library Collection - Biblical Studies). Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

WENHAM, G. J. **Levítico**: Comentário Exegético. São Paulo: Vida Nova, 2021.

WESTERMANN, C., יָדָה. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. **Dizionario Teologico Dell'Antico Testamento**, v. I. Torino: Marietti Editori. 1978, p.584-585.

WESTERMANN, C., תּוֹדָה. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. **Dizionario Teologico Dell'Antico Testamento**, v. I. Torino: Marietti Editori, 1978, p.585-591.

WHYBRAY, R. N. **Second Isaiah** (Old Testament Guides, 1). Sheffield: JSOT Press, 1983.

WIGRAM, G. V. **Englishman's Hebrew and Chaldee Concordance of the Old Testament**. Coded with Strong's Concordance Numbers. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Academic, 1995, p. 1337-1338.

WILCOCK, M. **The Message of Psalms 1-72**: Songs for the People of God. Illinois: IVP Academic, 2001.

WILLIAMSON, H. G. M., **Israel in the Books of Chronicles**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

WILLIAMSON, H. G. M., **Ezra-Nehemiah** (World Biblical Commentary, Vol. 16). Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2015.

WILLI-PLEIN, I. **Sacrifício e Culto no Israel do Antigo Testamento**. São Paulo: Loyola, 2001.

WILSON, G. H. **Psalms** (The NIV Application Commentary, 1). Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2002.

WILSON, G. H., Shaping the Psalter: A Consideration of Editorial Linkage in the Book of Psalms. In: McCANN, J. C. **The Shape and Shaping of the Psalter**. (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, 159). Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993, p. 72-82.

WILSON, M. R., מִשְׁנֵה. In: HARRIS, L. R.; ANCHER JR., G. L.; WALTKE, B. K. (Orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**, reimpressão. São Paulo: Vida Nova, 2005, p. 974-975.

WOOD, F. M.; McLAREN, R. H. **Jeremiah, Lamentations** (Holman Old Testament Commentary). Nashville: Broadman & Homan Publishers, 2006.

WOUDSTRA, M. H. **The Book of Joshua** (The New International Commentary on the Old Testament). Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1981.

ZOBEL, H.-J., מִשְׁנֵה. In: BOTTERWECK G. J.; RINGGREN, H. **Grande Lessico dell'Antico Testamento**, v. III. Brescia: Paideia, 2003, p. 58-83.

ZOBEL, H.-J., מִשְׁנֵה. In: BOTTERWECK G. J.; RINGGREN, H. **Grande Lessico dell'Antico Testamento**, v. IV. Brescia: Paideia, 2004, p. 40-72.

ZÖCKLER, O. J. **The Books of the Chronicles an Exegetical and Doctrinal Commentary**. Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2007.