



# RIO

# PUC

Dissertação de Mestrado

## **Análise exegética do Salmo 110 e seu influxo em: Hb 5,6; Mt 22,44 e At 2, 34-35**

**Antonio Everton dos Santos**

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro  
Centro de Teologia e Ciências Humanas  
Departamento de Teologia

Rio de Janeiro, Fevereiro de 2026



Pontifícia  
Universidade  
Católica do  
Rio de Janeiro

# **Análise exegética do Salmo 110 e seu influxo em: Hb 5,6; Mt 22,44 e At 2,34-35**

Antonio Everton dos Santos

Orientação: Professor Fabio da Silveira Siqueira

Coorientação: Professor Waldecir Gonzaga

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Teologia pelo programa de Pós-Graduação em Teologia, no Departamento de Teologia da PUC-Rio.

Rio de Janeiro, Fevereiro de 2026



Pontifícia  
Universidade  
Católica do  
Rio de Janeiro

## **Análise Exegética do Salmo 110 e seu influxo em: Hb 5,6; Mt 22,44 e At 2,34-35**

Antonio Everton dos Santos

**Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Teologia. Aprovada pela Comissão examinadora abaixo:**

**Professor: Fabio da Silveira Siqueira**  
Orientador  
Departamento de Teologia – PUC-Rio

**Professor: Waldecir Gonzaga**  
Co-Orientador  
Departamento de Teologia PUC-Rio

**Professor: Heitor Carlos Santos Utrini**  
Departamento de Teologia PUC-Rio

**Professor: Doaldo Ferreira Belém**  
Fibe

Rio de Janeiro, Fevereiro de 2026



Pontifícia  
Universidade  
Católica do  
Rio de Janeiro

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

### Antonio Everton dos Santos

É licenciado em filosofia pela faculdade Entre Rios do Piauí. Graduou-se em teologia pelo Centro Universitário Claretiano em 2017. Durante o mestrado em Teologia Bíblica foi bolsista CAPES.

#### Ficha Catalográfica

Santos, Antonio Everton dos

Análise exegética do Salmo 110 e seu influxo em: Hb 5,6; Mt 22,44 e At 2,34-35 / Antonio Everton dos Santos; orientação: Fábio da Silveira Siqueira; coorientação: Waldecir Gonzaga. – 2026.

91 f. ; 30cm

Dissertação (mestrado)-Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2026.

Inclui bibliografia

1. Teologia - Teses. 2. Salmo 110. 3. Rei. 4. Sacerdote. 5. Exegese. 6. Novo Testamento. I. Siqueira, Fábio da Silveira. II. Gonzaga, Waldecir . III. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. IV. Título.

CDD: 200

## **Agradecimentos**

À Santíssima Trindade, fonte e origem de toda a vida, por ter me chamado a existência e concedido todas as graças necessárias na busca da virtude e do conhecimento.

À minha amada mãe, Maria Alves Santos, por todo seu amor e dedicação sem os quais não estaria nem chegaria aqui. Ao meu pai, Jose Veroniso dos Santos, que me ensinou os valores fundamentais da vida. Aos demais amigos e familiares.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Fabio da Silveira Siqueira, por ter me acolhido e guiado nessa jornada. Ao meu coorientador, Prof. Dr. Waldecir Gonzaga, pela amizade e incentivo no caminho acadêmico.

À PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais não seria possível a realização dessa pesquisa.

À (CAPES) Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior, pelo apoio e financiamento concedidos para realização desse trabalho, por meio do código de financiamento 001, fundamentais para o desenvolvimento dessa pesquisa.

## **Resumo**

Santos, Antonio Everton; Siqueira, Fabio da Silveira; Gonzaga, Waldecir. **Exegese do Salmo 110 e seu influxo em Hb 5,6; Mt 22,44 e At 2,34-35**. Rio de Janeiro 2025, 91p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O Sl 110, objeto no qual se concentrou a presente pesquisa, consiste em um poema, no qual são abordados alguns temas específicos, como realeza e sacerdócio. Caracterizado por expressões proféticas e oraculares, como por exemplo, “oráculo de YHWH” (נָאֵם יְהוָה) e “jurou YHWH” (נִשְׁבַּע יְהוָה) tem um destinatário real e também sacerdotal. Após a introdução foram aplicados alguns passos do método histórico-crítico para realização do estudo exegético. O Sl 110 se apresenta dentro de um conjunto, relacionando-se com outros salmos a partir de temas abordados, como a realeza. O poema está construído sobre uma linguagem bélica e real, sendo que em um dado momento se introduz a linguagem sacerdotal. O sacerdócio do Sl 110,4 é atribuído ao rei, um fato que não era comum na monarquia de Israel, mas essas duas funções, no poema, se coadunam em uma única pessoa: o rei. Possivelmente, um poeta da corte dirige-se ao rei com palavras proféticas, de exaltação à direita de YHWH, de triunfo sobre seus inimigos e, ao mesmo tempo, de função sacerdotal. O comentário exegético foi feito a partir da estrutura identificada pela crítica da forma. Sendo um Salmo que possui uma grande influência no NT, buscou-se analisar alguns textos e temas neotestamentários que sofreram sua influência ou onde esse é citado diretamente: Hb 5,-6; Mt 22,44 e At 2, 34-35. O messianismo, por exemplo, é um dos temas que perpassam os Evangelhos e que tem no Sl 110 um ponto de referência, bem como o tema sacerdotal desenvolvido na Carta aos Hebreus, que cita diretamente o Sl 110,4. Por esse motivo, o Sl 110 torna-se um texto muito influente no NT, o que faz dele um campo amplo para pesquisa.

## **Palavras-chave**

Salmo 110; Rei; Sacerdote; Exegese; Novo Testamento.

## Abstract

Santos, Antonio Everton; Siqueira, Fabio da Silveira; Gonzaga, Waldecir. **Exegesis of Psalm 110 and its influence on Heb 5,6; Matt 22,44 and Act 2,34-35**. Rio de Janeiro 2025, 91p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Psalm 110, the material object on which the present research has focused, consists of a poem that addresses some specific themes, such as royalty and priesthood. Characterized by prophetic and oracular expressions, such as: “oracle of YHWH” (אָרַךְ יְהוָה) and “YHWH swore” (שָׁבַע יְהוָה), it has a royal and priestly addressee. After the introduction, some steps of the historical-critical method were applied to carry out the exegetical study. Psalm 110 is presented within a set, relating to other psalms based on themes addressed, such as royalty. The poem is constructed using warlike and royal language, with priestly language being introduced at a certain point. The priesthood of Ps 110:4 is attributed to the king, a fact that was not common in the monarchy of Israel, but these two functions in the poem come together in a single person: the king. Possibly, a court poet addresses the king with prophetic words, exalting him at the right hand of YHWH, triumphant over his enemies, and at the same time, performing a priestly function. The exegetical commentary was made based on the structure identified by form criticism. As this is a Psalm that has a great influence on the New Testament, we sought to analyse some New Testament texts and themes that were influenced by it or where it is directly quoted: Hb 5,6; Mt 22,44 and At 2,34-35. Messianism, for example, is one of the themes that runs through the Gospels and has a point of reference in Psalm 110, as well as the priestly theme developed in the Letter to the Hebrews, which directly quotes PS 110:4. For this reason, Psalm 110 becomes a very influential text in the New Testament, which makes it a broad field for research.

## Keywords

Psalm 110; King; Priest; Exegesis; New Testament.

## Sumário

1. Introdução.....	10
2. Salmo 110: Aspectos Semânticos.....	12
2.1. Tradução, Segmentação e notas de crítica textual.....	12
2.1.1. Tradução e segmentação.....	12
2.1.2. Notas de crítica textual.....	13
2.3. Delimitação e unidade.....	16
2.4. Crítica da forma, estrutura e Gênero literário .....	18
2.4.1. Crítica da forma e estrutura.....	18
2.4.2. Gênero Literário e datação.....	28
3. Comentário ao Salmo 110.....	37
3.1. Título “Salmo de Davi” (v. 1a-1b).....	37
3.1.2. Oráculo real: (vv. 1c-3c).....	39
3.1.3. Oráculo real sacerdotal (vv. 4a-7b).....	49
4. Influxo do Salmo 110 em Hb 5,6; Mt 22,44 e At 2,34-35.....	63
4.1. O caráter messiânico do Salmo 110 em relação ao Novo Testamento.....	63
4.2. O tema sacerdotal no Salmo 110 e sua aplicação a Jesus a partir de Hb 2,17.....	66
4.3. Citação do Sl 110 em Hb 5,6; Mt 22,44 e At 2, 34-35.....	73
4.3.1. Hb 5,6.....	73
4.3.2. Mt 22,44.....	77
4.3.3. At 2,34-35.....	81
5. Conclusão.....	86
6. Referências Bibliográficas.....	88

## **Siglas e abreviações**

<i>AOP</i>	Antigo Oriente Próximo
<i>AT</i>	Antigo Testamento
<i>BH</i>	Bíblia Hebraica
<i>BHS<sup>app</sup></i>	Aparato crítico da Bíblia Hebraica Stuttgartensia
<i>Vg</i>	Vulgata
<i>Vol.</i>	Volume
<i>LXX</i>	Septuaginta
<i>M<sup>L</sup></i>	Códice Leningradense
<i>NT</i>	Novo Testamento

A abreviação dos títulos dos livros bíblicos está conforme a Bíblia de Jerusalém.

Nova edição, revisada e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

# 1

## Introdução

Antes de ler um salmo, há que se entender o sentido que está por trás do texto.<sup>1</sup> O Sl 110, por sua vez, consiste em um poema, sendo esse o objeto material da presente dissertação. Trata-se de um poema bem elaborado, com um forte registro de palavras que evocam poder, força e realeza, ao mesmo tempo em que introduz um novo vocabulário com palavras sacerdotais. Consiste em uma única peça literária com coerência e coesão. Quanto à sua localização histórica, esse foi sempre um ponto muito discutido, há uma controvérsia de opiniões.

O objetivo da pesquisa é apresentar uma análise exegética do Sl 110 e, ao mesmo tempo, o seu influxo em alguns textos do NT. Trata-se de um texto que já foi objeto de muita pesquisa e análise, principalmente por sua presença no NT. O poema está permeado de duas linguagens: uma real e outra sacerdotal; duas funções distintas reunidas em uma única pessoa.

A pesquisa, em termos metodológicos, parte da consideração do texto hebraico por meio da aplicação de alguns passos do Método Histórico-Crítico. O primeiro capítulo consta da introdução com os aspectos gerais da pesquisa. Especificamente no segundo capítulo, recorre-se a importantes comentários do livro dos Salmos, bem como a relevantes artigos e estudos monográficos, a fim de identificar as principais linhas interpretativas do Sl 110.

O terceiro capítulo é uma continuação do primeiro, no qual será aplicado mais um passo do método histórico-crítico: o comentário exegético. Este, por sua vez, é feito a partir da estrutura estabelecida na crítica da forma.

O quarto capítulo dessa dissertação traz, por conseguinte, a presença do Sl 110 em alguns textos do NT. Como parte do método usado nessa pesquisa está a análises de alguns textos do AT presentes no NT. Antes, porém, analisam-se dois temas abordados no Sl 110 que estão intensamente presentes no NT, tais como: O messianismo e o sacerdócio. O tema do messianismo prevalece de forma veemente nos Evangelhos, enquanto que o tema sacerdotal se faz visível na Carta aos Hebreus. Uma análise específica de três textos é feita onde é citado de forma direta o Sl 110. São eles: Hb 5,6; Mt 22,44 e At 2, 34-35.

---

<sup>1</sup> COLLIN, M., El Libro de los Salmos, p. 5

O Sl 110 se destaca por sua linguagem altamente simbólica e por conter temas incomuns no corpus dos Salmos reais, como a combinação de autoridade régia e sacerdotal. A aplicação de alguns passos do Método Histórico-Crítico permitiu explorar questões fundamentais como a origem e o propósito dessa associação entre realeza e sacerdócio, a datação do salmo, e sua função litúrgica.

## 2

### Salmo 110: Aspectos semânticos

Este capítulo apresenta alguns passos do método histórico crítico, aplicado ao Sl 110. Após apresentar a tradução do texto e as notas de crítica textual, o estudo segue as seguintes etapas: delimitação e unidade, crítica da forma, estrutura, gênero literário e o *Sitz im Leben* focando no Salmo 110 dentro do contexto do saltério.

#### 2.1.

#### Tradução, segmentação<sup>2</sup> e notas de crítica textual

##### 2.1.1.

#### Tradução e segmentação

De Davi.	1a	לְדָוִד <sup>3</sup>
Salmo.	1b	מְזִמּוֹר
Oráculo de YHWH ao meu Senhor:	1c	נְאֻם יְהוָה לְאֲדֹנָי
“Senta-te a minha direita	1d	עָשָׂב לְיְמִינִי
até que estabeleça teus inimigos por escabelo de teus pés”.	1e	עַד-אֲשִׁיית אִיבֹיב הַדָּם לְרַגְלֶיךָ:
O cetro de tua fortaleza enviará YHWH desde Sião.	2a	מִטְהַר-עֲזָרְךָ יִשְׁלַח יְהוָה מִצִּיּוֹן
Domine no meio dos teus inimigos.	2b	רֹדֵה בְּקִרְבֵּי אִיבֹיבךָ:
O teu povo [estará] [com oferendas voluntárias] no dia da tua força;	3a	עַמֶּךָ נִדְבַת בְּיוֹם חֵילֶךָ
em ornamentos de santidade, desde o ventre da aurora.	3b	בְּהַדְרֵי-קֹדֶשׁ מִרְחֹם מִשְׁתָּר
Para ti [será] o orvalho da tua mocidade.	3c	לְךָ טֶל יִלְדְתֶיךָ:
Jurou YHWH	4a	נִשְׁבַּע יְהוָה

<sup>2</sup> A presente tradução, resulta do trabalho pessoal. Buscou-se uma convergência entre a tradução formal e funcional. Para um aprofundamento das questões envolvendo os diversos tipos de tradução. SILVA, C.M.D., Metodologia de exegese bíblica, p. 30-33.

<sup>3</sup> Normalmente se traduz como Salmo de Davi quando a palavra מְזִמּוֹר está na frente, nesse caso o que está na frente é a expressão לְדָוִד. Conforme algumas traduções para o português que se tem em uso opta-se por traduzir como duas orações separadas “de Davi” e “Salmo”. Além disso, a palavra מְזִמּוֹר possui um acento massorético dijuntivo indicando a separação de palavras.

e não se arrependerá:	4b	וְלֹא יִנָּחֵם
“Tu és sacerdote para sempre segundo a ordem de Melquisedeque.”	4c	אַתָּה־כֹּהֵן לְעוֹלָם עַל־דְּבָרֵי מֶלְכִי־צֶדֶק:
O Senhor está a tua direita;	5a	אַדְגִּי עַל־יְמִינֶךָ
esmagará, no dia de sua ira, reis.	5b	מָחָז <sup>4</sup> בְּיוֹם־אַפּוֹ מְלָכִים:
Julgará entre as nações;	6a	יִדְיִן בַּגּוֹיִם
as encherá de cadáveres;	6b	מְלֵא גּוֹיֹת
esmagará a cabeça sobre a imensidão da terra.	6c	מָחַז רֹאשׁ עַל־אַרְצֵךְ רַבָּה:
De um rio, no caminho, beberá;	7a	מִנַּחַל בְּדַרְךְךָ יִשְׁתֶּה
por isso, erguerá a cabeça.	7b	עַל־פְּנֵי יְרִים רֹאשׁ:

## 2.1.2.

### Notas de Crítica textual<sup>5</sup>

v. 1c: O substantivo נָחַם (oráculo), caro à literatura profética, a LXX e a Vg traduziram por Εἶπεν e Dixit “disse”.<sup>6</sup> Mas, por não haver manuscritos que testemunhem a versão da LXX e Vg, deve-se escolher o texto M<sup>L</sup>.

v. 1c: Muitas vezes, faz-se uma modificação do substantivo próprio יְהוָה para אֱלֹהִים, aplicado ao “rei divino” SI 45,7.<sup>7</sup> Porém, essa concepção da forma é controvertida. Na ausência de manuscritos que testemunhem essa substituição, deve-se preferir sempre a leitura do M<sup>L</sup>.

v. 1e: O termo “pé/perna”, em poucos manuscritos, vem sem a preposição “לְ”. O BHS<sup>app</sup> indica, ainda, que em não muitos manuscritos, ao invés da forma dual com o sufixo de segunda pessoa singular, encontra-se a forma singular com o mesmo sufixo. Com relação a este segundo ponto, parece mais aceitável o texto M<sup>L</sup>

<sup>4</sup> O verbo מָחַז (esmagar) *qatal*, foi traduzido no futuro, bem como os verbos seguintes no *qatal* dessa oração. Um fenômeno característico da poesia cananeia e também da bíblica, é o emprego das formas *yiqtol* e *qatal* em versos paralelos com o mesmo valor temporal. Niccacci, A., *Sintaxes del Hebreo Bíblico*, p. 174. Esse conceito se aplica aos verbos no *qatal* a partir do seguimento 5b, pois, os verbos no *yiqtol* presentes nessa oração indicam que as ações se darão no futuro, e por possuir também um caráter profético fica mais viável que os demais verbos estejam também no futuro.

<sup>5</sup> As notas de crítica textual, se valerão do aparato crítico da *Biblia Hebraica Stuttgartensia* e também de alguns comentários bíblicos exegéticos.

<sup>6</sup> RAVASI, G., *Il libro dei Salmi 101-150*, p. 267.

<sup>7</sup> KRAUS, H. J., *Los Salmos Sal 60-150*, p. 478.

que contém a forma dual, uma vez que, sendo o escabelo objeto colocado em frente ao trono do rei para o descanso dos pés, parece lógico imaginar que nele se apõem os dois e não apenas um dos pés. Além disso, tal forma é corroborada pela LXX e pala Vg. Apenas o *status constructo* daria conta dessa relação entre os termos “escabelo” e “de teus pés”. Contudo, como o termo “escabelo” em hebraico possui a mesma forma absoluta e constructa, poderia se presumir que o texto M<sup>L</sup> está usando a forma absoluta do termo e, por isso, construiu a relação entre os termos por meio da preposição “ִּ”̄. Em virtude disso, mantém-se o texto M<sup>L</sup>.

V. 2b: em relação ao imperativo הָרִב, um manuscrito hebraico medieval e também a LXX e o Targum acrescentam a conjunção ו (e domine). A Peshitta, além da conjunção ׀, coloca o verbo no *yiqtol* 3 ms, apontando para o futuro (e ele dominará). De maneira que surgem duas formas de leitura para o imperativo הָרִב. A partir da LXX e do Targum, lê-se “e domine” “porque você domina entre teus inimigos”. Do ponto de vista rítmico é possível ler “de Sião reina no meio”, ou seja, o cetro se estende de Sião, a raiz divina do poder do rei vem de Sião. No segundo caso, com o verbo apontando para o futuro conforme a Peshitta “e dominará”, a raiz divina do rei vem de Sião e se estende até o território inimigo.<sup>8</sup> Surgem assim duas leituras diferentes para הָרִב, uma a partir da LXX e do Targum, outra a partir da Peshitta, que acabam influenciando o sentido do texto. Levando-se em consideração alguns critérios internos como: a variante mais breve e a que melhor se encaixa no contexto há de preferir o M<sup>L</sup>. Esse, encaixa-se melhor dentro do contexto, que o faz preferível em relação aos outros.

v. 3a: Esse é um dos versículos mais discutidos de todo o saltério.<sup>9</sup> As conjecturas são tantas quanto os autores que tratam da questão. Observa-se que o v. 3 tornou-se incompreensível. O texto M<sup>L</sup> traz o seguinte תְּבַרְכֵנּוּ עַמְּךָ “O teu povo [estará] [com disposições] voluntárias”. A LXX por sua vez traz a seguinte tradução “μετὰ σοῦ ἡ ἀρχὴ”. A tradição rabínica vai interpretar o v.3a com foco no povo, com ênfase na disposição voluntária ou boa vontade em servir ao rei messiânico. A LXX apresenta uma versão diferente, talvez baseando-se no conhecimento de um outro texto hebraico, como afirma Ravasi,<sup>10</sup> traz a seguinte tradução: μετὰ σοῦ ἡ ἀρχὴ “contigo está o princípio”. Essa tradução não menciona explicitamente o povo

<sup>8</sup> RAVASI, G., *Il libro dei Salmi 101-150*, p. 267.

<sup>9</sup> RAVASI, G., *Il libro dei Salmi 101-150*, p. 267.

<sup>10</sup> RAVASI, G., *Il libro dei Salmi 101-150*, p. 268.

ou disposição voluntária, mas faz uso de ἀρχή que pode ser traduzido por “princípio” ou “governo”. Nesse caso, o Messias se relaciona mais com τῶν ἁγίων “dos santos” e não com a disposição voluntária do povo. Dado o contexto do Sl 110, a tradução M<sup>L</sup> é a mais adequada.<sup>11</sup>

V. 3b: No M<sup>L</sup> lê-se בְּהַרְרֵי־קִדְשׁ (em ornamentos de santidade), traduzido como “santos ornamentos” ou frases equivalentes em versões de língua portuguesa. Contudo, em um manuscrito da Guenizá do Cairo, múltiplos manuscritos massoréticos e Jerônimo lê-se בהררי (nos montes de), sendo fruto da confusão entre as consoantes ר e ט na história da transmissão. Deve-se, portanto, optar pelo texto M<sup>L</sup>, pois é o que mais se enquadra dentro do contexto do salmo. De forma que, tanto a tradução “ornamento de santidade” como “esplendor de santidade” são boas, de acordo com o contexto do salmo. A colocação de קִדְשׁ com בהררי bem pode se referir aos montes que cercam Jerusalém (Sl 87,1; 133,3), o local onde as tropas do rei se apresentariam voluntariamente no dia da batalha.<sup>12</sup>

V.3b: מִשְׁחָר (aurora) foi traduzido pela LXX por πρὸ ἑωσφόρου (antes da estrela da manhã). מִשְׁחָר provavelmente deve ser lido como שְׁחָר (aurora); o מִ foi um caso de ditografia. Por não haver manuscritos que sustentem essa leitura, deve-se optar pelo M<sup>L</sup>.

V.3c: לְךָ טַל, (para ti [será] o orvalho) esse termo foi omitido pela LXX. Propõe-se a seguinte leitura כְּטַל; no entanto, não existem tradições que apoiem tal leitura. Levando ainda em consideração a leitura mais difícil em relação a mais fácil, opta-se pelo M<sup>L</sup>. Ainda no V.3c: יִלְדְתִיךָ, (da tua mocidade) a LXX e a Peshitta que se lê יִלְדְתִיךָ, “eu te gerei” da raiz verbal ילד. Levando-se em consideração a variante que mais se encaixa no contexto do salmo, opta-se pelo M<sup>L</sup>.

V. 4c: דְּבַרְתִּי (ordem de), muitos manuscritos hebraicos medievais a terminação em תו, dois manuscritos hebraicos medievais trazem a terminação em ת. Sendo דְּבַרְתִּי um substantivo feminino construto, a variante que mais vai condizer com o contexto do salmo é o texto M<sup>L</sup>.

V. 5a: אֶדְנִי, é substituído por יהוה na Guenizá de Cairo e em muitos manuscritos medievais. No entanto, opta-se pelo M<sup>L</sup>, levando-se em consideração

<sup>11</sup> KRAUS, H. J., Los Salmos Sal 60-150, p. 478.

<sup>12</sup> BATISTA, A. H. F., “Disse o Senhor ao meu Senhor”: uma análise textual, exegética e bíblico-teológica do Sl 110, p. 129.

a variante que mais se enquadra no conjunto do salmo, pois אֱלֹהֵי não altera o significado do salmo, sendo que esse sempre foi interpretado como um título divino.

O motivo de tal substituição se dá pelo fato de que, em um texto hebraico não vocálico, אֱדֹנִי, poderia se referir a um ser humano ou a Deus. Com unanimidade, a tradição massorética vocaliza אֱדֹנִי como um título divino. Nos fragmentos da Guenizá do Cairo, talvez para remover qualquer ambiguidade quanto à identidade do referente, escribas substituíram אֱדֹנִי pelo tetragrama יהוה. A LXX contém κύριος, que comumente se refere a YHWH.<sup>13</sup>

V. 5a: O manuscrito da Guenizá do Cairo traz a seguinte terminação גִּיךְ, para o termo גִּימִינֶךָ. No entanto, levando-se em consideração o critério interno da menor variante, opta-se pelo M<sup>L</sup>.

V. 6b: Traz possíveis variantes de leitura sobre a palavra גְּנוּיוֹת (cadáveres). Algumas versões antigas como a LXX, que fizeram a leitura mantendo o sentido do texto M<sup>L</sup>, usando a palavra πτώματα (corpos de mortos) referindo-se a cadáver. Portanto, atendo-se o máximo possível do texto na sua língua original, opta-se pelo M<sup>L</sup>. V. 6c: Um manuscrito hebraico medieval traz ראשי. Opta-se pelo M<sup>L</sup> pelo peso na tradição e pelo critério da variante menor também.

V.7b: אֲרִיִּים poucos manuscritos hebraicos e a Peshitta, trazem אֲרִיִּים. Opta-se pelo M<sup>L</sup>, levando-se em consideração que os testemunhos textuais que discordam dele são poucos. Ainda no V. 7b: O manuscrito Guenizá do Cairo traz ראשי. Dois manuscritos hebraicos medievais e a Peshitta trazem ראשו. Três manuscritos hebraicos medievais acrescentam הללויה. Levando-se em consideração o critério interno da variante mais breve opta-se pelo M<sup>L</sup>.

### 2.3.

#### Delimitação e unidade

Esse salmo já é apresentado no saltério como uma peça literária independente, sem relacionar-se diretamente com o seu anterior e posterior. O Sl 109 é um Salmo de lamentação e maldição, centrado no sofrimento, na justiça e na vingança de Deus contra os inimigos. Apresenta, pois, um contraste notável com o Sl 110. O Sl 111, por sua vez, é um salmo de louvor a Deus. Destacando suas obras

<sup>13</sup> BATISTA, A. H. F., “Disse o Senhor ao meu Senhor”: uma análise textual, exegética e bíblico-teológica do Sl 110, p. 132.

e sua grandeza, ele celebra a fidelidade a Deus e a sua sabedoria infinita. Esse diferencia-se do Sl 110, o qual destina-se ao rei como uma figura messiânica e sacerdotal.

A comunidade entende o Sl 110 em termos de esperanças para restauração da monarquia, ou, pelo menos, alguma forma de esperança de que YHWH não haveria de terminar a comunidade de fé do antigo Israel.<sup>14</sup> Após as palavras “Salmo de Davi”, são introduzidas duas falas intercaladas por uma narrativa na terceira pessoa, chegando-se, assim, a um ponto de repouso.

Os seguimentos v. 1a-1b trazem os substantivos “Salmo de Davi”. Na sequência inicia o texto com a palavra “oráculo”, termo muito usado na literatura profética<sup>15</sup> geralmente para demarcar o início de uma fala. Nesse caso, YHWH irá dirigir a sua palavra ao rei. O primeiro oráculo, que segue de 1c-3c, consiste em um convite para o rei ocupar um assento de honra ao lado de YHWH.<sup>16</sup> O texto se desenvolve a partir dessa fala, que é marcada inicialmente por um verbo no imperativo. YHWH lhe dá uma ordem  $\text{בִּשֵׁב}$  “senta-te”, e continua falando. Trata-se de um discurso sequencial onde não há rupturas, marcado por uma manifestação de força e poder que segue até o v. 3c.

O segmento v. 4a encerra o primeiro oráculo ao introduzir a fala do narrador com o verbo  $\text{וַיִּשָּׁבַע}$  (jurou) na terceira pessoa. Chegando na metade do texto, quem fala agora não é mais YHWH, mas alguém em nome dele nos segmentos 4a-4b.

O segmento 4c-7b inicia um segundo oráculo, dessa vez marcado por uma promessa solene do papel sagrado do rei nos propósitos de YHWH.<sup>17</sup> Este oráculo de certa maneira, está ligado ao primeiro, o qual é marcado por um convite, enquanto o segundo por uma promessa. No primeiro oráculo, o segmento 1c verbo  $\text{בִּשֵׁב}$  que dá uma ordem podendo ser interpretado por um convite, encontra seu paralelo no segmento 4c com uma promessa: “tu és sacerdote para a eternidade segundo a ordem do rei Melquisedeque”.

Há uma sequência ininterrupta do texto. Ele encontra seu ápice nos dois oráculos proferidos por YHWH. Sendo que o segundo oráculo começa com a segunda pessoa do singular  $\text{אַתָּה}$  (tu), fazendo referência ao rei que fora mencionado

<sup>14</sup> BRUEGGEMANN, W.; BELLINGER, W. H., Psalms p. 481.

<sup>15</sup> RAVASI, G., Il libro dei Salmi 101-150, p. 267.

<sup>16</sup> ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 121.

<sup>17</sup> ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 121.

no início do primeiro oráculo v. 1d, com o verbo no imperativo 2 p. **שׁב**, (senta-te tu). Há uma conexão gramatical entre esses dois textos, mostrando, assim, uma unidade interna.

No campo semântico, existem muitas palavras que pertencem ao mesmo âmbito de sentido, sobretudo quando se faz referência ao poder e ao domínio. No primeiro oráculo, encontram-se as palavras: **מִטְהַרְעֲזָרָה** (cetro de tua fortaleza); **רָדָה** (domine); **בַּיּוֹם הַהוּא** (no dia da tua força). No segundo oráculo, encontram-se as seguintes palavras que apontam poder e domínio: **מָחַץ** (esmague); **יִדְיוֹן** (julgue); **מָלֵא** (encha de cadáveres). Essa estrutura semântica e gramatical reforça a unidade do texto e a sua homogeneidade.

A sentença final vai de v. 7a-7b, onde o texto encontra o seu ponto de repouso. A finalização é marcada por frases que apontam para a chegada a uma conclusão do que até então foi apresentado.<sup>18</sup> O v. 7a-7b traz alguns termos e expressões que demonstram que o salmo está se encaminhado para a sua conclusão, por exemplo: **מִנְחַל בְּדַרְרָה** (riacho no caminho) seguido do verbo **יִשְׁתֶּה** (beberá). Na sequência o texto traz **עַל־כֵּן** uma preposição mais um advérbio de afirmação que é traduzido como uma sentença conclusiva “por isso”, fechando, assim, o texto e conduzindo-o ao seu fim.

Portanto, o Sl 110 constitui uma unidade textual homogênea, com início e fim bem delimitados, coerência e coesão internas, marcadas pelos elementos gramaticais e semânticos presente no poema. A seguir, procede-se ao estudo da forma, estrutura e gênero literário.

## 2.4.

### **Crítica da forma, estrutura e gênero literário**

#### 2.4.1.

##### **Crítica da forma e estrutura**

O Sl 110 inicia com duas orações nominais nos seguimentos 1a-1b. Dois substantivos, um próprio e outro comum, definem o título do salmo **לְדָוִד** (de Davi) **מִזְמוֹר** (salmo). Na sequência, uma oração nominal inicia com um substantivo

---

<sup>18</sup> LIMA, M. L. C., Exegese Bíblica teoria e prática, p.93.

comum construto, נִאָם (oráculo de). Esse é muito usado na literatura profética, provavelmente, Amós foi o primeiro a usar para enfatizar o fato de que Deus fala em primeira pessoa.<sup>19</sup> Em seguida três raízes verbais darão início a uma fala. A primeira no *qal* imperativo 2ms, יִשָּׁב (senta-te), inicia uma fala através de uma ordem. A segunda raiz שִׁית (estabeleça), *qal yiqtol* 1sg, indica uma ação no futuro, em primeira pessoa, cuja fala é atribuída ao próprio YHWH. E a terceira raiz verbal também no *yiqtol*, mas em terceira pessoa, introduz no texto uma outra fala: שְׁלַח (enviará) *qal yiqtol* 3ms, trata-se de uma terceira pessoa que fala em nome de YHWH, dando continuidade à mensagem que fora iniciada. Essa raiz verbal שְׁלַח tem por objeto מַטֵּה (cetro), apontando para o destinatário desse primeiro enunciado, ou seja, um rei. A raiz verbal רָדָה, no imperativo 2msg, continua a fala anterior dando uma ordem “domine”. Após a raiz verbal רָדָה se tem um encadeamento de orações nominais:

3a: עַמֶּךָ נִדְבַת בְּיוֹם חֵילֶךָ;

3b: בְּהַדְרֵי־קֹדֶשׁ מִרְחֹם מִשְׁחָר;

3c: לֶךָ טַל יִלְדְּתִיָּהּ;

Nas orações acima, alguns substantivos e expressões importantes, como: עַמֶּךָ (teu povo); הַדְרֵי (ornamentos de); קֹדֶשׁ (santidade); טַל (orvalho); עַמֶּךָ (teu povo) estão em uma posição de destaque, os demais aparecem nas orações subordinados a eles.

O v. 4 inicia com a raiz verbal שָׁבַע na terceira pessoa do singular, *qatal*, apontando para uma ação no passado. Trata-se de alguém que fala em nome de YHWH. O enunciado é continuado com a raiz verbal, נָחַם *yiqtol* 3msg, que aponta para uma ação de YHWH no futuro, “e não se arrependerá”. Essas duas raízes verbais שָׁבַע e נָחַם na terceira pessoa introduz uma nova fala proferida por um porta-voz de YHWH. Essa, por sua vez, marca a transição entre duas unidades discursivas, encerrando a declaração anterior e introduzindo uma outra. Trata-se de dois oráculos. Na sequência, substantivos próprios e comuns formam duas orações nominais. A primeira, antecedida por um pronome pessoal de 2ms, אַתָּה (tu), que dá início uma nova unidade discursiva. A segunda, inicia com o termo אֲדֹנָי. Ambas as orações são compostas pelos seguintes substantivos: כֹּהֵן (sacerdote), דְּבָרְתִי (ordem de) e מֶלְכִי־צִדְקָה (Melquisedeque), אֲדֹנָי (Senhor) e יְמִינֶךָ (a tua direita). Todos esses

<sup>19</sup> VETTER, D., נִאָם, p. 1-3.

termos fazem referência à pessoa do rei, que agora também recebe uma dignidade sacerdotal.

As orações seguintes são compostas por verbos. Há uma cadeia de raízes verbais que indicam ações, como: *מחץ* (esmague, *qal qatal*, 3ms); *דון* (julgará, *qal yiqtol*, 3ms); *מלא* (encha, *qal qatal* 3ms). Essas raízes verbais evocam força e poder e são atribuídas à pessoa do rei. Por fim, o poema se conclui com duas orações verbais cujos verbos no *yiqtol* apontam para duas ações que se darão no futuro: *שתה* (beberá) e *רום* (erguerá).

Após a análise do Sl 110 do ponto de vista da sintaxe, chega-se aos elementos semânticos que o compõem. Em seguida ao título do Salmo, *לְדָוִד מִזְמוֹר* (Salmo de Davi), duas estrofes ou dois oráculos são introduzidos, (1c-3c / 4c-7b). A voz profética amplifica cada declaração. Em ambas as estrofes, constata-se o elemento profético, elaborado sobre o relacionamento do rei com YHWH e suas implicações militares e políticas.<sup>20</sup>

O tetragrama ocorre em ambas as introduções (vv. 1c e 4a) e, em ambos os oráculos, uma palavra direta à figura real aparece na sequência. No primeiro oráculo, YHWH convoca o rei a sentar-se à sua destra (v. 1c); no segundo oráculo, o profeta declara que YHWH está a sua destra (v.5a). A ocorrência de *אֲדָנָי* em 1c, e *אֲדָנָי* 5a, indica forte associação entre o rei e YHWH. Além disso, o dia do poder do rei *בְּיוֹם חֵילָךְ* no v. 3a, se torna o dia da ira de YHWH. Em seguida, o vocabulário *בְּיוֹם-אַפּוֹ* (esmague no dia de sua ira, v. 5b), expressa força e poder. Imagens militaristas dominam o salmo do início ao fim; enquanto a primeira estrofe monta o palco para a batalha, a segunda o preenche com a ação.<sup>21</sup>

Um traço dominante na primeira estrofe é o uso de sufixos que indicam segunda pessoa masculino singular, como: *אֲדָנָיִךְ*, *לְרִגְלֶיךָ*, *עֲנֵךְ*, *חֵילְךָ*, *יִלְדְתִיךָ*, *לֵךְ עִמָּךְ*. Essa repetição facilita a assonância entre termos e explicita os benefícios da entronização do rei ao lado de YHWH. O v. 3 contém algumas palavras envolvendo elementos naturais, como aurora (*מִן־שָׁרָר*) e orvalho (*טל*) as quais compõem o mesmo campo semântico. Há um grupo de palavras no Salmo que sugere uma conexão

<sup>20</sup> ALLEN, L. C., *Psalms 101-150*, p. 80.

<sup>21</sup> BATISTA, A. H. F., “Disse o Senhor ao meu Senhor”: uma análise textual, exegética e bíblico teológica do Sl 110, p. 137.

régia, por exemplo: v. 2a מִטָּה (cetro), v. 4c מֶלֶךְ־יִצְדָק (Melquisedeque), v. 5b מְלָכִים (reis), v. 6a גֹּיִם (nações), apontando para uma vertente que corta todo salmo.<sup>22</sup>

As raízes verbais que indicam ação como, מָחַץ (esmagar, espedaçar) v. 5b; partes do corpo como, רֹאשׁ (cabeça) v. 7b e palavra relacionada a morte גֵּוִיֹת (cadáveres), v. 6b, se fazem presentes no segundo oráculo, dando um sentido de combate militar e domínio entre as nações.

Um estudo do vocabulário e estilo do salmo, dentro do ambiente semítico, traz a luz novas palavras, figuras de linguagem e o equilíbrio de substantivos concretos e abstratos. Observa-se também múltiplas inclusões que ligam o v. 7 ao v.1,<sup>23</sup> o que sugere uma estrutura coesa. Entre os elementos de estilo, destaca-se a aliteração.<sup>24</sup>

Uma figura de estilo presente no poema é o paralelismo. Há uma regularidade rítmica que se pode perceber mediante um paralelismo, onde os elementos vão se repetindo na mesma ordem, alternando-se entre uma oração principal e outra subordinada, por exemplo:

v. 1c: Oráculo de YHWH ao meu Senhor (oração principal)

v. 1c: Senta-te a minha direita (oração subordinada)

v. 1d: Até que estabeleça teus inimigos (oração principal)

v. 1d: Por escabelo de teus pés (oração subordinada)

Pode-se perceber um outro tipo de paralelismo, onde os elementos vão se repetindo nas duas estrofes:<sup>25</sup>

vv. 1b-3c	vv. 4a-7b
-O rei é “adoni” “meu senhor	-YHWH é “ adonai” “Senhor”
-O rei está à direita de YHWH,	-YHWH, está à direita do rei sacerdote
-O triunfo sobre os inimigos é expandido:	-O triunfo sobre os inimigos é expandido:
- Inimigos no escabelo	-Derrubarás os reis
-Cetro de poder	-Ele executará o julgamento sobre as
-dominar entre os inimigos	nações e amontoará cadáveres

<sup>22</sup> HOSSFELD, F. L.; ZENGER, E., Psalms III, p.144.

<sup>23</sup> DAHOOD, M., Psalms III 101-150, p. 113.

<sup>24</sup> ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 85.

<sup>25</sup> RAVASI, G., Il libro dei Salmi 101-150, p. 273.

- O povo tem desfile para o rei -Jovens escolhidos para o rei.	-Vai rolar cabeças -Trinfo final
-------------------------------------------------------------------	-------------------------------------

Conforme revelou a crítica da forma, o Sl 110 possui elementos que mostraram uma estrutura simples. Propõem-se a atribuição de dois oráculos e dois personagens diferentes: um real e outro sacerdotal. Acredita-se que o poema tem um único destinatário, o rei, a quem também é atribuído a dignidade de sacerdote, algo incomum segundo a prática antiga. O primeiro Oráculo (vv.1c-3c) apresenta linguagem profética para a investidura real e o segundo (vv. 4a-7b) contém juramento irrevogável para o sacerdócio.<sup>26</sup> De modo que a crítica da forma aplicada ao Sl 110 mostrou a seguinte estrutura:

v. 1a: Título introdutório

vv. 1c- 3c: Oráculo real

vv. 4a-7b: Oráculo sacerdotal-real

O título (v. 1a) לְדָוִד מְזִמּוֹר (de Davi Salmo) abre o poema e o coloca ao lado de outros Salmos que recebem o mesmo título.

O oráculo real (vv. 1c-3c) inicia com o substantivo comum construto אִנְיָ “oráculo de”. Essa é uma fórmula introdutória de revelação profética,<sup>27</sup> muito cara nesse tipo de literatura e anuncia início de um oráculo, geralmente usada para indicar que YHWH fala em primeira pessoa.<sup>28</sup> A dinâmica profética, que envolve a estrutura desse salmo, permite pensar que o destinatário desse primeiro oráculo é um rei, alguém que está recebendo uma investidura régia.<sup>29</sup> A linguagem real é predominante nesse primeiro oráculo, “escabelo de teus pés” “cetro de tua fortaleza”. A raiz verbal שלח (enviará) introduz uma voz na terceira pessoa sg, no primeiro oráculo, provavelmente um profeta cortesão que em nome de YHWH

<sup>26</sup> RAVASI, G., Il libro dei Salmi 101-150, p. 273.

<sup>27</sup> ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 112.

<sup>28</sup> VETTER, D., אִנְיָ, p. 1-3.

<sup>29</sup> FERNANDES, L. A., Análise do Sl 110 e Releituras no Novo Testamento, p. 273.

dirige a palavra ao rei.<sup>30</sup> A expressão **יְשַׁבֵּעַ יְהוָה** (jurou YHWH) encerra o primeiro oráculo.

Se o primeiro está aberto pela fórmula “oráculo de YHWH” v. 1c, o segundo abre-se pelo juramento irrevogável, que pode ser considerado também uma fórmula profética: “jurou YHWH” (v. 4a). Essa dinâmica profética pode ser atribuída perfeitamente só ao rei, que recebe, igualmente, uma dignidade sacerdotal, pautada, porém, em Melquisedeque, “que era sacerdote do Deus altíssimo” (Gn 14,18). Prove-se ler o salmo sem o v. 4, e se nota que a sequência continua fluindo perfeitamente, e a índole régia, com conotação bélica, até se mantém de forma mais coerente.<sup>31</sup>

O segundo oráculo (vv. 4a- 7b) continua dirigido ao rei, mas, o rei que agora além da realeza possui uma dignidade sacerdotal. O v. 4, com a proclamação do sacerdócio eterno do rei, parece destoar inicialmente do conjunto do Salmo, que possui um caráter bélico. Mas isso fica atenuado, visto que o encontro de Abrão com Melquisedeque aconteceu após a vitória de Abrão contra a colisão de reis cananeus, afim de salvar seu Sobrinho Ló (Gn 14,16-21). A presença de Melquisedeque permite que se concedam prerrogativas sacerdotais ao rei que sobe ao trono. Com isso, o rei torna-se possuidor tanto do poder político como sacerdotal. Este duplo poder aparece com Davi quando “entronizou a arca de YHWH em Jerusalém e abençoou o povo” (2Sm 5,1-23). O segundo oráculo dessa forma, torna-se tanto real como sacerdotal.<sup>32</sup> Após o título introdutório pode-se estabelecer a seguinte divisão:

#### Primeiro oráculo real

Elemento introdutório seguido da palavra YHWH v. 1c	<b>יְשַׁבֵּעַ יְהוָה</b> Oráculo de YHWH
Palavra de YHWH dirigida em segunda pessoa ao rei. Vv. 1c-1d.	<b>שֵׁב</b> Senta-te
Palavra da terceira pessoa ou profeta da corte, falando ao rei. v.2a.	<b>יִשְׁלַח</b> Enviará

<sup>30</sup> FERNANDES, L. A., *Análise do Salmo 110 e Releituras no Novo Testamento*, p. 273.

<sup>31</sup> FERNANDES, L. A., *Análise do Salmo 110 e Releituras no Novo Testamento*, p. 273.

<sup>32</sup> FERNANDES, L. A., *Análise do Salmo 110 e Releituras no Novo Testamento*, p. 274.

O discurso é ampliado em segunda pessoa para o rei, com expressões de força e poder. vv. 2b-3c.	יְהוָה Domine
-------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------

### Segundo oráculo sacerdotal real

Elemento introdutório seguido da palavra YHWH. v. 4a-4b.	נִשְׁבַּע יְהוָה Jurou YHWH
Palavra de YHWH dirigida ao rei, com investidura sacerdotal. v. 4c.	אַתָּה־כֹּהֵן לְעוֹלָם עַל־בְּרִיתִי מִלְכִי־צֶדֶק Tu és sacerdote para sempre segundo a ordem de Melquisedeque
Palavra da terceira pessoa ou profeta da corte, falando ao rei. vv. 5a.	אֲדָגֵן עַל־יְמִינֶךָ O Senhor está a sua direita.
O discurso é ampliado em terceira pessoa: alguém falando em nome de YHWH para o rei, com linguagem de força e poder. vv. 5b-7b.	מִחַץ Esmague

Ambos possuem uma estrutura semelhante em sua forma e solenidade. O primeiro oráculo, no v. 1c, começa com um elemento introdutório, uma fórmula clássica de revelação — נִאֶמַר יְהוָה “Oráculo de YHWH” — geralmente usada para indicar a fala direta de YHWH. A expressão “Disse o Senhor ao meu Senhor” é também considerada outra fórmula clássica de revelação, pode ser encontrada em outros textos como: Gn 3,14; Ex 3,7; Is 1,18 e Jr 3,2. Em seguida vem a ordem divina: “Senta-te à minha direita”, acompanhada de uma promessa: “Até que eu ponha os teus inimigos por escabelo de teus pés”.

O segundo oráculo, nos vv. 4a-7b, tem uma estrutura ainda mais solene. Começa com um elemento introdutório: נִשְׁבַּע יְהוָה (jurou YHWH). Trata-se de uma fórmula solene para introduzir uma fala em primeira pessoa, nesse caso, o próprio YHWH que irá falar. Logo após, segue um juramento divino ao rei: “Tu és sacerdote para sempre, segundo a ordem de Melquisedeque”. Ambos os oráculos apresentam uma fala direta de YHWH, com um destinatário claro e uma missão definida. Juntos, formam o eixo teológico do salmo, exaltando uma figura messiânica que une realza e sacerdócio.

O salmo, originalmente, coloca em destaque a figura do rei. Composto numa época dos reis judeus, em que ainda estava viva a força indivisa do entusiasmo

nacional.<sup>33</sup> Quanto à forma e ao conteúdo, provavelmente também quanto a ocasião a que deve sua composição, ele é bastante semelhante ao Sl 2, por apresentarem uma forte ligação temática e teológica.

Com base no conteúdo dos dois oráculos, ambos irão falar da instalação do rei como representante de YHWH e da transmissão da dignidade sacerdotal ao governante. Neles, unem-se dois papéis que normalmente eram separados no AT.<sup>34</sup> A partir disso, pode-se compreender melhor a pessoa exaltada por YHWH, chamada para exercer o reinado soberano e o sacerdócio eterno. Trata-se, portanto, de um rei sacerdote. Sendo assim, esse salmo traz uma singularidade: descreve uma figura exaltada que reina com autoridade divina e, ao mesmo tempo, exerce um sacerdócio eterno.

Quanto à estrutura do Sl 110 supracitada, essa pode estabelecer paralelismo com outras estruturas que lhe são atribuídas. Vários autores sugeriram uma divisão redacional do poema. Essa divisão se daria em duas partes, a partir da sua localização redacional. A primeira parte vv. 1-3, fortemente influenciada pela ideologia real, seria pré-exílica e se referiria a um rei de Judá, herdeiro da profecia de Natã. Enquanto a segunda parte vv. 4-7, com sua ênfase no sacerdócio seria messiânica e pós-exílica. Em nossa visão, o Salmo 110 é fortemente unitário, e um estudo da estrutura revela isso claramente.<sup>35</sup>

Existem outras estruturas similares que corroboram com a que foi estabelecida, como por exemplo:

- I. Cabeçalho
- II. A entronização do rei (vv. 1a-3c)
- III. O sacerdócio do rei (vv. 4a-7b)
- A. O segundo oráculo YHWH elege o rei como sacerdote conforme o modelo de Melquisedeque (4a-4c).  
Elaboração profética (vv. 5a-7b).
  - 1. YHWH capacita o rei como instrumento de juízo (v. 5a-5b).
  - 2. O rei julga as nações ao abater muitos no campo de batalha (v.6a-6b).

---

<sup>33</sup> WEISER, A., Grande comentário Bíblico, p. 536-537.

<sup>34</sup> WEISER, A., Grande comentário Bíblico, p. 537.

<sup>35</sup> BARBIERO, G. The non- Violente Messiah of psalm 110, p. 4.

3. O rei bebe em triunfo sobre os seus adversários (v. 7a-7b)<sup>36</sup>.

Uma terceira divisão se faz semelhante a primeira: um título e duas partes<sup>37</sup>

1. Título (v.1a)
2. Oráculo de YHWH (vv. 1b-3c)
3. Oráculo de YHWH (vv. 4a-7b)

As divisões atribuídas ao Sl 110 refletem sua estrutura literária e temática. Embora existam algumas variações entre estudiosos, há uma semelhança geral na forma como salmo está estruturado, comumente dividido em um título e duas grandes partes.

Todas as estruturas apresentadas compartilham a mesma divisão: um título e dois oráculos, sendo que a segunda traz uma subdivisão em alguns detalhes. Partindo da crítica da forma que fora realizada, a estrutura que mais se adapta à forma do Sl 110 é a primeira, mais simples na sua composição e com a definição do tema em cada oráculo, de maneira mais condizente com a forma estabelecida. Ao mesmo tempo que se põe em diálogo com outras estruturas existentes.

Pode-se fazer as seguintes comparações a partir das estruturas citadas para se justificar a escolha da primeira.

Primeira estrutura	Segunda estrutura	Terceira estrutura
v. 1a: Título introdutório	I. Cabeçalho	I. Título (v. 1a)
vv. 1c-3c: Oráculo real	II. A entronização do rei (vv. 1a-3c)	II. Oráculo de YHWH (vv. 1b-3c)
vv. 4a-7b: Oráculo sacerdotal real	III. O sacerdócio do rei (vv. 4a- 7b).	III. Oráculo de YHWH (vv. 4a-7b). <sup>38</sup>
	A. Segundo oráculo de YHWH elege o rei como sacerdote, conforme o modelo Melquisedeque. (v. 4a-4c).	

<sup>36</sup> BATISTA, A. H. F., “Disse o Senhor ao meu Senhor”: uma análise textual, exegética e bíblico teológica do Sl 110, p. 138.

<sup>37</sup> BARBIERO, G. The non- Violente Messiah of psalm 110, p. 5.

<sup>38</sup> BARBIERO, G. The non- Violente Messiah of psalm 110, p. 5.

	Elaboração profética (vv. 5a-7b).	
	I. YHWH capacita o rei como instrumento de juízo (v. 5a-5b).	
	II. O rei julga as nações ao abater muitos no campo de batalha (v. 6a-6b).	
	III. O rei bebe em triunfo sobre os seus adversários. <sup>39</sup>	

Essa primeira estrutura é mais direta e mais clara para se seguir. A segunda estrutura é a mais detalhada, porém, a mais complexa. Essa complexidade apresenta-se como uma desvantagem. Embora, a segunda estrutura procure explicar cada detalhe acaba perdendo a fluidez, pois o excesso de subdivisões pode dificultar a mensagem principal do Salmo. Ela divide o Salmo em: Cabeçalho, entronização do rei e o sacerdócio do rei. Mas, depois, subdivide ainda mais as partes, com elaborações proféticas e detalhes sobre o juízo do rei.

A terceira estrutura, assemelha-se com a primeira, mas, ao apresentar o título apenas repete “oráculo de YHWH” nas duas divisões. Isso pode obscurecer a riqueza teológica do texto, afinal, o Sl 110 possui uma singularidade por apresentar um rei que também é sacerdote.

A escolha pela primeira estrutura, um título unificador e dois oráculos, justifica-se pelos seguintes motivos: após a análise sintática na crítica da forma ficou evidente que o Salmo possui um título e duas grandes partes, de caráter profético em forma de oráculo. Ainda pelo paralelismo e pelo ritmo do texto hebraico, que destacam esses dois momentos como revelações distintas, porém interligadas. Além disso, essa divisão permite compreender a singularidade

---

<sup>39</sup> BATISTA, A. H. F., “Disse o Senhor ao meu Senhor”: uma análise textual, exegética e bíblico teológica do Sl 110, p. 138.

teológica do salmo: a fusão dos ofícios do rei e sacerdote em uma única pessoa. Algo inédito sob a aliança mosaica, mas plenamente desenvolvido na tradição messiânica.

Portanto, ao adotar a primeira estrutura, é possível explorar com clareza a mensagem central do Sl 110: a exaltação de um rei sacerdote pelo próprio YHWH, que governa com justiça e intercede com autoridade eterna.

#### 2.4.2.

#### Gênero literário e datação

A crítica da forma proporcionou a estrutura do Sl 110 por meio da análise dos elementos que o compõem: um título e dois oráculos como centro do poema. O título, por sua vez, indica a sua natureza,<sup>40</sup> quando o coloca ao lado de outros salmos que também receberão o mesmo título “salmo de Davi”. Como os salmos: 2, 20, 21, 45, 72 e 132.

Os dois oráculos subsequentes deixam claro que o destinatário é um rei, o que se faz visível pelo vocabulário empregado. O primeiro (vv.1c-3c) inicia com uma fórmula profética, veterotestamentária, **נָאֵם יְהוָה**, cujo destinatário é o rei, a quem YHWH fala em primeira pessoa. A semântica das palavras está voltada para a realeza, evocam poder bélico e domínio, como por exemplo: **הָדָם לְרַגְלֶיךָ** (escabelo de teus pés); **מִטְּהָ-עֲזָרְךָ** (o cetro de tua fortaleza); **דָּבַר** (domine).

O segundo oráculo (4a-7b) possui um vocabulário régio e também sacerdotal. Pela análise sintática e a semântica das palavras, observa-se que o destinatário é o rei, e esse, por sua vez, assume a função sacerdotal. O v. 4: “tu és sacerdote eternamente, segundo a ordem de Melquisedeque”, revela o caráter sacerdotal do segundo oráculo. Os verbos de ação como: **מָחַץ** (esmagar); **דָּוַן** (julgar); **מָלַא** (encher) e o substantivo **מְלָכִים** (reis) estão ligados à realeza e revelam o poder concedido ao rei frente aos seus inimigos.

A sua estrutura conduz logicamente à conclusão de seu gênero real: um título davídico e dois oráculos destinados ao rei. Sabe-se que esse gênero se caracteriza pelo conteúdo régio, e pode apresentar-se em múltiplas formas. As tarefas primordiais do rei de Judá são: assegurar a continuidade da dinastia davídica, governar com justiça e defender a guerra. Esses temas podem-se tocar ou deles se

---

<sup>40</sup> ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 112.

tratar em salmos régios, segundo a ocasião a que se destina.<sup>41</sup> Há um consenso entre os estudiosos em atribuir esse salmo aos poemas reais, porque o estilo está carregado de expressões retóricas, universais e bélicas. Além disso, solenidade do título desperta o orgulho nacional, e o extremismo de certos tons e imagens abrem caminho para perspectivas messiânicas.<sup>42</sup>

O salmo pode ter sido composto para celebrar a conquista de Jerusalém por Davi e sua sucessão aos Jebuseus no governo da cidade, trazendo à tona sua implicação como promessas do domínio universal. Posteriormente, o salmo poderia muito bem ter sido usado por reis sucessores em um contexto de entronização nacional, bem como em qualquer outro cenário de culto no qual a relação do rei com YHWH fosse celebrada.<sup>43</sup>

Dessa forma, o Sl 110 é compreendido como um dos salmos reais, sendo a passagem do AT mais usada no NT.<sup>44</sup> O texto, baseado em questões dinásticas, explora a figura do rei e, ao mesmo tempo, a do sacerdote Melquisedeque. Esse rei cananeu, descrito em Gn 14,17 refere-se como “sacerdote do Deus Altíssimo”, apresenta-se no Salmo como arquétipo do sacerdócio prometido ao destinatário de seus oráculos.

No conjunto do saltério, o Sl 110 coloca-se dentro de uma classificação,<sup>45</sup> unindo-se a um grupo da mesma natureza como os Salmos: 2; 45; 72; 89 e 132. Ele é particularmente notável pela visão de um rei e sacerdote divino, apontando para figura de um rei eterno segundo a ordem de Melquisedeque. No entanto, sua interpretação tem algumas dificuldades importantes. Classifica-se como Salmo real porque ele se concentra em um ponto alto da vida do rei: sua entronização como enviado de Deus para conquistar a terra, derrubando seus inimigos e estabelecendo seu domínio. Mas, como esse Salmo foi entendido e usado na experiência de Israel é difícil determinar.<sup>46</sup>

Segundo Gunkel existem características internas nesses poemas reais. Dentre elas, a referência a um rei, pode-se pensar que se trata de um dos monarcas que

---

<sup>41</sup> SCHÖKEL, L. A., Salmos II 73-150, p. 1353.

<sup>42</sup> RAVASI, G., Il libro dei Salmi 101-150, p. 261.

<sup>43</sup> ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 85.

<sup>44</sup> GARUTI, P., L'imaginaire dynastique du Psaume 110 entre judaïsme, hellénisme et culture romaine, p.7.

<sup>45</sup> ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 112.

<sup>46</sup> ROSS, A. P., A commentary on the Psalms 90-150, p. 339.

reinaram em Israel durante séculos.<sup>47</sup> O Sl 110 se encaixa nessa categoria por diversas razões. Em primeiro lugar, o salmo é claramente dirigido a uma figura régia, à qual é conferida a honra de sentar-se à direita de YHWH. Segundo o conteúdo do Salmo descreve esse personagem como destinatário divino, que lhe garante domínio sobre seus inimigos e vitória em batalha, elementos típicos dos salmos reais.

O material nesses cânticos reais israelitas contém os seguintes elementos: cânticos à glória de um rei; descrições das graças que YHWH lhe tem concedido; uma vitória recente; orações e súplicas pelo monarca; oráculos reais; e, por último, exposições sobre a justiça e a piedade do soberano. Cada um desses elementos domina o conteúdo de um dos salmos reais. O Sl 110, por sua vez, consiste em um oráculo real.<sup>48</sup> O Sl 18, por exemplo, descreve as graças concedidas por YHWH ao soberano e uma vitória concreta deste, revelando como os salmos reais articulam a legitimidade divina do rei tanto no plano espiritual como no militar.

Um outro autor que definiu o Sl 110 como pertencente aos salmos reais foi Brueggeman. Brueggeman é conhecido pela sua tipologia que divide os salmos em três categorias de experiência de fé: orientação, desorientação e nova orientação. O Sl 110 se encaixa na categoria de salmos de orientação, mais especificamente, salmos reais de entronização.

A fase de orientação se refere aos momentos da vida em que o mundo parece ordenado, estável e sob controle da lei divina e da ordem humana. Os Salmos reais, como o Sl 110, funcionam para celebrar a ordem estabelecida sob o governo do rei, que é visto como mediador da benção e do poder de YHWH. A classificação do Sl 110 como salmo real<sup>49</sup> é incontestável por Brueggemann, dada a natureza do seu conteúdo. O texto é um oráculo divino que eleva um rei, conferindo-lhe poder e autoridade supremos.

Kraus foi um dos autores que definiu também o Sl 110 como sendo um salmo do gênero real, por vários motivos: rituais, litúrgicos e históricos. O título “de Davi” indica ligação com a realeza davídica. Kraus entende isso como parte de uma tradição que liga certos salmos ao contexto específico da monarquia de Israel.

---

<sup>47</sup> GUNKEL, H., *Introducción a los Salmos*, p. 161.

<sup>48</sup> GUNKEL, H., *Introducción a los Salmos*, p. 174.

<sup>49</sup> BRUEGGEMAN, W.; BELLINGER, W. H., *Psalms*, p. 479.

A categoria a que pertence o Sl 110 se determinará unicamente com relação a pontos temáticos. Pelo fato de que, em um grupo de salmos o rei é colocado no centro, surgiu então, a denominação de “cântico do rei”.<sup>50</sup> A essa categoria de “cântico do rei”, determinado no seu título pertence o Sl 110.

Kraus sugere que o Sl 110 provavelmente fazia parte ou refletia celebrações de entronização de um rei em Jerusalém. Ele aponta que, no salmo, há elementos régios que combinam com a tradição davídica. Atualmente, reconhece-se de maneira quase universal que o Salmo reflete uma cerimônia festiva de tempos muito antigos e contém tradições antiquíssimas. A única questão é saber de que cerimônia festiva se trata, quais tradições concretas se observam e como deve ser compreendido o desenrolar desse evento cultural. Pelos versículos 1 e 4, vê-se claramente que o Salmo trata da solene entronização de um rei.<sup>51</sup>

Um outro ponto-chave na visão do autor é que o Salmo não só trata da visão secular, mas atribui ao rei uma dimensão sacerdotal: “Tu és sacerdote para sempre, segundo a ordem do rei Melquisedeque” (v.4). Isso torna o salmo especial porque junta realeza e sacerdócio, uma combinação rara nos salmos.

Embora seja amplamente defendido que o Sl 110 pertence ao gênero literário dos salmos reais, há também posições que divergem dessa classificação, propondo interpretações alternativas, quanto a sua origem, função e contexto litúrgico. Em uma recente pesquisa realizada por Jinkyu Kim, relacionando o Sl 110 com três textos escatológicos (Zc 9-14; Jl 3-4 e Ez 34-48), pode-se perceber a semelhança entre o estilo desses três textos e do próprio Salmo. Como, por exemplo, nas frases, temas e características estilísticas. Isso leva a concluir que o gênero literário do Sl 110 se aproxima desses textos. A luz dessa análise se propõe que o gênero literário do Sl 110 é escatológico.<sup>52</sup> As semelhanças genéricas com textos escatológicos aceleraram ainda mais o processo de sua compreensão escatológica desse Salmo no período do segundo templo. Jinkyu Kim irá situá-lo no período pós exílico.

À luz da compreensão escatológica desse salmo no período do Segundo Templo, a figura real do Sl 110 é entendida como o rei messiânico.<sup>53</sup> O rei é

---

<sup>50</sup> KRAUS, H. J., Los Salmos 60-150, p.480.

<sup>51</sup> KRAUS, H. J., Los Salmos 60-150, p. 481.

<sup>52</sup> KIM, J., Psalm 110 in its literary and Generic Contexts: An Eschatological Interpretation, p. 273.

<sup>53</sup> KIM, J., Psalm 110 in its literary and Generic Contexts: An Eschatological Interpretation, p. 274.

idealizado porque não há um rei presente. No entanto, a esperança por um rei ideal que derrotará e subjugará as nações é uma expectativa para o rei escatológico. O local histórico de Sião no Sl 110,2 como a cidade escatológica de YHWH está alinhado com a compreensão de Sião em textos escatológicos dos profetas. A imagem de que YHWH julgará as nações e destruirá reis (Sl 110,5-6) é muito semelhante a imagem de guerra santa em textos escatológicos.<sup>54</sup> O julgamento das nações, ligado a ira divina, é muito semelhante ao dia de YHWH nos textos escatológicos. Concluindo, é apropriado classificar o Sl 110 como escatológico a luz de muitas semelhanças com textos dessa natureza. Além disso, a data dos textos escatológicos citadas coincidem estreitamente com a data editorial do Sl 110. A data dos três textos citados é em torno do período exílico e pós-exílico, o que corresponde estreitamente com a data do Sl 110, anteriormente estipulada como período pós exílico inicial. Nesse período, os pensamentos escatológicos floresceram e inspiraram o editor do saltério a organizar o Sl 110, a fim de transmitir uma mensagem escatológica.<sup>55</sup> A posição de Jinkyu Kim ao classificar o Sl 110 como escatológico e, conseqüentemente, pós-exílico, encontra algumas dificuldades, sendo a primeira delas a data do salmo.

Era comum que muitos estudiosos situassem o Sl 110 confiantemente em um contexto pós-exílico, por exemplo, Duhm.<sup>56</sup> Uma posição contra a qual Gunkel argumentou. Estudos subsequentes tenderam a datar o Salmo no início da monarquia. No entanto, os proponentes de uma data pós-exílica permanecem.

Gerstenberger<sup>57</sup> afirma que a questão de um “rei sacerdote” não é uma questão de “se”, mas de “quando” a fusão entre o político e o sagrado ocorreu. Ele conclui que na perspectiva universal, o governo mundial de Sião e a batalha escatológica contra as nações são incompatíveis com a teologia judaica pré-exílica. Tournay<sup>58</sup> argumenta que o Sl 110 não pode ser datado antes do quarto ou terceiros séculos, devido à sua dependência da narrativa sobre Abrão e Melquisedeque, e que, portanto, deve ser datado no período pós-exílico.

Os argumentos para uma datação pós-exílica merecem um discurso. A observação mais importante com relação à datação do Sl 110 é a referência ao “meu

---

<sup>54</sup> KIM, J., Psalm 110 in its literary and Generic Contexts: An Eschatological Interpretation, p. 274.

<sup>55</sup> KIM, J., Psalm 110 in its literary and Generic Contexts: An Eschatological Interpretation, p. 275.

<sup>56</sup> HILBER, J. W., Cultic Profhecy in the Psalms, p. 86

<sup>57</sup> HILBER, J. W., Cultic Profhecy in the Psalms, p. 86

<sup>58</sup> HILBER, J. W., Cultic Profhecy in the Psalms, p. 86

senhor” (Sl 110,1), que necessita de um destinatário real, presente e, portanto, um contexto pré-exílico.<sup>59</sup> Um dos argumentos levado em consideração ao datar o Sl 110 como pós-exílico, é a fusão das duas funções, de rei e sacerdote, em uma única pessoa. Algo que era incomum na monarquia pré-exílica e que se tornou uma realidade no período hasmoneu, no pós-exílio. Quanto a essa questão, Gunkel<sup>60</sup> abordou especificamente o problema da fusão de títulos reais e sacerdotais no período monárquico. Entre seus outros argumentos, em apoio a possibilidade de uma data pré-exílica, ele observa que a teologia da comunidade pós-exílica, refletida em 2Cr 2,16, não era menos cautelosa quanto a tal fusão da comunidade pré-exílica.

Da mesma forma, Rooke argumenta que a comunidade judaica era ambivalente em relação as pretensões dos hasmoneus à realeza. Um rei podia atuar como sacerdote em virtude de suas responsabilidades sacras, mas um sacerdote, ou seja, os “hasmoneus aarônicos”, não era um substituto aceitável para o esperado monarca davídico. Para Day, Melquisedeque surge logo após a conquista de Jerusalém por Davi. Assim, em sua opinião, o Sl 110 preserva tradições autênticas relativas ao sacerdócio real da Jerusalém Jebuseia. Contra proposta de uma composição pós-exílica, ele observa que a teologia pós-exílica buscava aprimorar a posição do sacerdócio aarônico, tornando a origem de uma tradição de Melquisedeque improvável nessa época.<sup>61</sup>

Levando-se em consideração os autores que classificam o Sl 110 como pré-exílico, os elementos que compõem o poema e o contexto histórico que mais se adequa ao Sl 110, possivelmente trata-se de um escrito pré-exílico, do período monárquico de Israel ligado à tradição davídica. Sendo o Sl 110 pré-exílico algumas questões devem ser pontuadas. Primeiro, a figura do rei no Sl 110 não é uma figura idealizada, porque existe um rei presente, embora esse Salmo tenha sido interpretado pelo judaísmo e pelo cristianismo sob uma perspectiva messiânica futura. Segundo o gênero literário não é escatológico, dado que a escatologia aponta para um futuro completamente novo, de modo a romper totalmente com o presente.<sup>62</sup> Enquanto que o que se vê no Sl 110 é a glorificação nacionalista de

---

<sup>59</sup> HILBER, J. W., *Cultic Profhecy in the Psalms*, p. 86.

<sup>60</sup> HILBER, J. W., *Cultic Profhecy in the Psalms*, p. 87.

<sup>61</sup> HILBER, J. W., *Cultic Profhecy in the Psalms*, p. 87.

<sup>62</sup> LIMA, M. L. C., *Escatologia Profética. A Perspectiva de Os 14,2-9*, p. 38.

Israel, e tem seu enfoque não a partir de um futuro como algo novo que vem, mas a partir de um passado idealizado.

Partindo da crítica da forma supracitada, chega-se de maneira lógica ao gênero literário do Sl 110. A partir das análises sintática, semântica e estilística, percebe-se que o destinatário é o rei, pois o vocabulário em grande parte pertence à realeza e o título insere-se dentro da tradição davídica. Esses elementos levam a conclusão de que se trata de um Salmo real, classificação amplamente defendida por diversos autores.

Quanto ao *Sitz im Leben*, este encontra-se na cerimônia de ascensão ao trono,<sup>63</sup> ou seja, a situação de vida na qual surgiu. Dessa situação brota um determinado gênero literário.

Muitos exegetas concentram sua atenção neste elemento em sua busca por uma pista ritual precisa. Para alguns, após a solene coroação “filial” no templo, o rei era oficialmente entronizado no palácio, em uma espécie de cerimônia civil.<sup>64</sup> Existe também a ideia de um trono real dentro do templo. Talvez essa hipótese possa ser apoiada com base na menção frequente, na Bíblia, de uma coluna perto da qual o rei realizava certos atos solenes (2Rs 23,3; 2Rs 11,14; 2Cr 23,13). É possível que essa antiga canção do rei possa ter sido aplicada a várias dinastias de Jerusalém, com várias reelaborações e adaptações.<sup>65</sup> O cenário no qual se desenvolve o salmo, nesse caso, está voltado para um momento de entronização do rei, com um vocabulário vasto e marcadamente régio, cujo ambiente exigiu um gênero dessa natureza.

O *Sitz im Leben* trona-se um elo que une os salmos considerados como salmos reais, pois todos eles tiveram como contexto situacional, um ambiente ou celebração ligado à realeza. A composição de tais salmos veterotestamentários depende essencialmente da resposta que se dá ao *Sitz im Leben* destes cânticos. Aqui, é imprescindível e necessária a concretização objetiva, levando-se em conta, de forma clara e distinta a situação especial que ocorreu em Israel. Por conseguinte, deve-se evitar, a todo custo, introduzir nesses salmos qualquer elemento estranho, proveniente de fenômenos percebidos no entorno vétero-oriental e elevados à

---

<sup>63</sup> BARBIERO, G. The non- Violente Messiah of psalm 110, p. 8.

<sup>64</sup> RAVASI, G., Il libro dei Salmi 101-150, p. 261.

<sup>65</sup> RAVASI, G., Il libro dei Salmi 101-150, p. 262.

categoria de modelos culturais.<sup>66</sup> Um aspecto central do contexto desses salmos é a aliança com Davi. Deus havia prometido a Davi que a sua aliança seria estabelecida para sempre (2Sm 7), e essa promessa permeia os salmos reais. O rei, portanto, não apenas representava autoridade divina, mas também era sinal da fidelidade de Deus para com o povo.

Se colocarmos a pergunta acerca da ocasião em que foram cantados e pronunciados tais escritos, o Sl 110 nos oferece uma primeira pista para resposta. Ele contém sinais de uma situação e de uma mensagem ligadas à festa de entronização de um rei de Jerusalém. Aplicam-se a um rei da dinastia de Davi os antiquíssimos privilégios do reino cidade de Jerusalém. Também se podem considerar os salmos 2, 72 e 101 como cantos que giram em torno do ato de entronização.<sup>67</sup> Nesse conjunto, um salmo semelhante ao Sl 110 é o Sl 2, que fala, de forma parecida, sobre o que YHWH diz por meio do rei. Ele também guarda semelhança com as profecias acádicas sobre o rei, que foram datadas em diversos períodos, como reinado de Davi ou Salomão, o tempo de Josias ou o período Persa inicial, quando a combinação dos papéis reais e sacerdotais assumiu uma nova forma.<sup>68</sup>

Falando de forma precisa do contexto existencial dos salmos reais, a atenção volta-se em primeiro lugar para as múltiplas celebrações organizadas por reis israelitas. As cortes celebravam festas majestosas, cujo objetivo era demonstrar o esplendor e a magnificência do reino, como também tornar mais familiar a figura do rei.<sup>69</sup> A entronização do rei era celebrada com grande solenidade. O alegre anúncio da instalação do novo rei ressoava por todos os rincões do país, acompanhado de sons de trombeta, juntamente com solenes banquetes em que se celebrava com motivo de subida ao trono de um novo soberano. Poetas da corte entoavam cânticos de glória e louvor ao rei (1Sm 25,36; 2Sm 9,10; 1Rs 5,2 ss).

Também é possível que existissem festas especiais, tais como aniversários, nas quais o júbilo consistia em um elemento dominante (Os 7,5). Algumas das festas da corte tinha um caráter mais religioso, entre elas, pode-se mencionar o traslado da arca de Sião à consagração do templo. Esses eventos constituíram magníficas

---

<sup>66</sup> KRAUS, H. J., Teologia de los Salmos 60-150, p. 144.

<sup>67</sup> KRAUS, H. J., Teologia de los Salmos 60-150, p. 144.

<sup>68</sup> DOLDIGAY, J. E., Psalms, p. 299.

<sup>69</sup> GUNKEL, H., Introducción a los Salmos, p. 162.

ocasiões para que Davi e Salomão organizassem solenes festejos<sup>70</sup> (2Sm 6,5.15; 1Rs 8). Nessas ocasiões poder-se-iam formular os ambientes por meio dos quais surgiram as situações de vida nas quais se deram a fórmula do gênero, especificamente nos salmos reais.

O fato se dá, por exemplo, no Sl 110, já mencionado, como tendo na causa do contexto situacional uma festa de entronização do rei. Assim, o Sl 110 aparece nas primeiras filas das tradições régias pré-israelitas Jebuseias, referidas especialmente à tradição de Melquisedeque, concentradas na investidura e consagração do rei como sacerdote-rei. Já uma situação diferente é vista no Sl 45, onde se tratará das núpcias do rei.<sup>71</sup>

Os salmos reais são, por assim dizer, uma parte crucial do saltério, e seu contexto situacional pode ser entendido como uma celebração do reinado divino e da realeza de Israel, com uma forte expectativa messiânica, pois eles apontam para a autoridade de YHWH sobre todos os reis da terra, celebrando a missão do rei ungido. A profundidade teológica dos salmos reais vai além do contexto histórico e se expande para uma compreensão mais ampla do reinado divino e da vinda do messias.

A análise da sintaxe e da semântica colocam em evidência os elementos reais, que naturalmente conduzem à determinação do seu gênero. Pois esse está ligado ao ambiente ou as circunstâncias que levaram à escrita do poema, definido por alguns como a entronização de um rei.

---

<sup>70</sup> GUNKEL, H., *Introducción a los Salmos*, p. 163.

<sup>71</sup> KRAUS, H. J., *Teología de los Salmos 60-150*, p. 145.

### 3

## Comentário do Salmo 110

A crítica da forma, aplicada ao Sl 110 no capítulo precedente, propiciou a identificação de uma estrutura elaborada em três partes. O comentário exegético seguirá a estrutura previamente estabelecida.

### 3.1.

#### Título: “Salmo de Davi” (v. 1a-1b)

O v. 1a apresenta o título do Sl 110, trazendo um substantivo comum absoluto מְזִמֹּר (salmo), frequentemente encontrado nos salmos. É traduzido como um tipo de salmo, às vezes associado ao termo שִׁיר (canto), enquanto tipo de salmo pode ser literário ou musical.<sup>72</sup>

O substantivo מְזִמֹּר (salmo), vem da raiz זמר que é traduzida por “tocar, fazer música”; essa raiz está associada a uma outra raiz hebraica שִׁיר que também se traduz por canto, canção, melodia.<sup>73</sup>

A raiz שִׁיר é amplamente usada no AT (Jó 36,24; Is 26,1; Is 5,1). Tanto o verbo como o substantivo שִׁיר são usados em contextos definidos por sua importância em relação ao culto. Não se pode separar claramente o uso profano do verbo שִׁיר e de seu uso especificamente teológico, pois somente mais tarde ocorreria essa divisão.<sup>74</sup> Na maioria dos casos, שִׁיר não indica uma canção composta visando apenas o resultado estético, mas a execução em forma de canção de um discurso divino. Em circunstâncias em que שִׁיר designa um canto acompanhado por instrumentos, um canto de júbilo, de louvor a Deus, isto fica claramente demonstrado pelo uso paralelo de זמר, raiz essa que dá origem ao substantivo מְזִמֹּר como em: Jz 5,3; Sl 21,14; Sl 57,8; Sl 68,5; Sl 101,1; Sl 104,3.

Chega-se à conclusão de que מְזִמֹּר, derivado de זמר, indica uma canção artisticamente elaborada, cantada com acompanhamento instrumental. שִׁיר originalmente significa uma canção recitada sem acompanhamento instrumental, e

---

<sup>72</sup> SCHÖKEL, L. A., מְזִמֹּר, p. 365.

<sup>73</sup> SCHÖKEL, L. A., שִׁיר, p. 668.

<sup>74</sup> FICKER, R., שִׁיר, p. 807-808.

tem significado de uma canção popular.<sup>75</sup> Contudo, tal afirmação parte mais de uma conjectura, uma vez que não é tão simples assim estabelecer uma diferença entre as duas raízes, sendo que ambas podem ser usadas com o mesmo sentido.

O substantivo מְזִמֹּר está restrito ao cabeçalho de 57 salmos, indicando que eram cantados para acompanhamento musical.<sup>76</sup> De forma que, se percebe uma compreensão mais ampla no termo מְזִמֹּר para um louvor acompanhado de instrumento, ou seja, um cântico mais elaborado. No grego ψαλμός, significa um canto acompanhado de instrumento. Na LXX ψαλμός é a tradução do hebraico מְזִמֹּר, com esse sentido a palavra grega passou para o latim, e as línguas modernas. Na Bíblia Hebraica, o saltério é chamado de תְּהִלִּים (cânticos de louvor).<sup>77</sup>

O Sl 110 é classificado como um poema e ao mesmo tempo uma canção cujo compositor era possivelmente um poeta da corte,<sup>78</sup> infelizmente para o exegeta muitos séculos depois, sua canção aparenta muitos problemas que exigem decisões sensíveis, uma reconstrução de seu cenário e significado original pode ser apenas provisória.<sup>79</sup> No Sl 110, o substantivo מְזִמֹּר, é usado para indicar um tipo de salmo que é atribuído a Davi, presente no título de 57 Salmos.<sup>80</sup>

V. 1b: o substantivo próprio דָּוִד antecedido da preposição לְ, funciona como um complemento nominal de מְזִמֹּר, tal substantivo irá colocar o salmo ao lado de outros que recebem essa mesma denominação “de Davi”, por exemplo, 108 e 109. A preposição לְ unida ao substantivo próprio דָּוִד exerce uma função de genitivo, sem distinguir com precisão entre o autor e o possuidor,<sup>81</sup> ou seja, seu uso não quer indicar necessariamente Davi como autor do Salmo. A atribuição a Davi se dá, talvez, por razões teológicas. De qualquer modo, o substantivo próprio דָּוִד no título do salmo como um cântico pertencente a ele, lhe confere um caráter real e, ao mesmo tempo, messiânico.

---

<sup>75</sup> Tal tese foi defendida por L. Delekat, contudo a tese parece ser mal fundamentada, parece de fato, que nenhuma diferença particular deve ser suposta entre “שִׁיר” e “מְזִמֹּר”. שִׁיר, não designa apenas uma canção recitada, mas também uma canção acompanhada por instrumentos, junto com שִׁיר de fato, vários instrumentos musicais são mencionados (Gn 31,27;Sl144,9). ALLEN, L. C., זמר, p.1088-1089.

<sup>76</sup> ALLEN, L. C., זמר, p.1088-1089

<sup>77</sup> BORN, A. V. D., Salmo, p. 1367.

<sup>78</sup> ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 121.

<sup>79</sup> ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 121.

<sup>80</sup> SCHÖKEL, L. A., מְזִמֹּר, p. 365.

<sup>81</sup> SCHÖKEL, L. A., לְ, p. 329-331.

### 3.1.2.

#### Oráculo real: (vv. 1c-3c.)

v. 1c: Visto que se trata de um oráculo régio, o destinatário direto é o rei que está sendo “entronizado”, isto é, que toma posse do trono pelo ato de sentar-se nele (no Ocidente se diria coroado); ele ouve de um profeta da corte, de um sacerdote ou de cortesão dignatário o augúrio que devia fazer parte do protocolo e do cerimonial. Por este augúrio, deseja-se ao rei aquilo que melhor sinalize segurança, proteção e estabilidade.<sup>82</sup>

O v. 1c inicia com a expressão  $\text{אָמַרְתָּ יְהוָה}$ , construto singular mais um substantivo próprio absoluto “oráculo de YHWH”.  $\text{אָמַרְתָּ}$ , pode ser traduzido também como “vaticínio” ligado à profecia, esse sempre aparece em estado construto, 365 vezes como parte da fórmula  $\text{אָמַרְתָּ יְהוָה}$  “oráculo de YHWH”.<sup>83</sup> Quanto a sua etimologia, dicionários associam a raiz de  $\text{אָמַרְתָּ}$  ao verbo árabe *na'ama* (uivar, suspirar, sussurrar). O sentido secundário “suspirar”, todavia, tem sido questionado,<sup>84</sup> qualquer que seja a sua etimologia na Bíblia Hebraica há associação inequívoca de  $\text{אָמַרְתָּ יְהוָה}$  com comunicações proféticas, enfatiza a origem divina e a veracidade do enunciado. Provavelmente Amós foi o primeiro a usar  $\text{אָמַרְתָּ יְהוָה}$  para enfatizar o fato de que Deus fala em primeira pessoa.<sup>85</sup>

Em algumas citações,  $\text{אָמַרְתָּ}$  introduz o discurso profético, como em Nm 24,3 e 2Sm 23,1. Na maioria das vezes, especialmente em Ezequiel (11,8; 21,12-25; 13,8 etc.)  $\text{אָמַרְתָּ יְהוָה}$ , surge na conclusão de oráculos. Essa escolha estrutural pode representar a intenção do falante de comunicar a intenção profética de tudo o que sucede. No Sl 110, essa é a única vez que a expressão  $\text{אָמַרְתָּ יְהוָה}$  aparece no saltério.<sup>86</sup>

É possível identificar uma tradição profética manifestada nos ditos oraculares, presente no poema. A expressão  $\text{אָמַרְתָּ}$  aparece com frequência no livro de Jeremias 35 vezes como conclusão de discurso de YHWH,<sup>87</sup> em Ezequiel, cerca de 40 vezes em posição de conclusão e 13 vezes para enfatizar o juramento de Deus. Posteriormente, Ageu e Zacarias usou frequentemente a fórmula. Quando o Sl 110

<sup>82</sup> FERNANDES, L. A. Análise do Salmo 110 e Releituras no Novo Testamento, p. 275.

<sup>83</sup> BATISTA, A. H. F., “Disse o Senhor ao meu Senhor”: uma análise textual, exegética e bíblico teológica do Sl 110, p. 138.

<sup>84</sup> KRAUS, H. J., Los Salmos 60-150, p. 483.

<sup>85</sup> VETTER, D.,  $\text{אָמַרְתָּ}$ , p. 1-3.

<sup>86</sup> ARAÚJO, G. S., O sacerdote-rei de Salmo 110: Exegese e comentário, p. 99.

<sup>87</sup> VETTER, D.,  $\text{אָמַרְתָּ}$ , p. 1-3.

inicia o v. 1c com o substantivo  $\text{אֲדֹנָי}$ , coloca-o dentro de uma vasta tradição profética veterotestamentária.

O oráculo é endereçado a  $\text{אֲדֹנָי}$  (meu senhor). O debate acerca da identidade de  $\text{אֲדֹנָי}$  é complexo; não há consenso entre os autores acerca da figura a quem este termo se refere. Alguns identificam Davi como falante e destinatário do anúncio.<sup>88</sup> Tal explicação é construída a partir da analogia com título divino  $\text{אֲדֹנָי}$ . YHWH, ocasionalmente, refere-se a si mesmo com título  $\text{אֲדֹנָי}$  (Jó 28,28; Ez 13,9). A fragilidade de tais argumentos é que, no AT, não existe qualquer exemplo de  $\text{אֲדֹנָי}$  sendo utilizado para um rei ou governante em auto referência.<sup>89</sup>

Outra observação em relação a  $\text{אֲדֹנָי}$ . Nota-se que tal fórmula nunca é usada em relação a YHWH no AT., embora ocasionalmente seja dirigida a seres angelicais (Js 5,14; Jz 6,13; Dn 10,16-17). Noventa e nove por cento de  $\text{אֲדֹנָי}$  refere-se a senhores humanos.<sup>90</sup> Quando “meu Senhor” e o tetragrama são usados na mesma oração, “meu senhor”, refere-se sempre a um superior humano.<sup>91</sup> Há ainda teorias que defendem  $\text{אֲדֹנָי}$  em referência ao Messias. Tal argumento é construído a partir de Dn 10,16, pois ali o profeta dialoga com um ser angelical, o qual chama de  $\text{אֲדֹנָי}$ . Considerando também a tardia organização final do saltério, é muito provável que aquele a quem é dirigida a palavra no Sl 110,1 refira-se ao Messias no período em que esse salmo foi colocado em sua localização presente.<sup>92</sup>

Diante das teorias sobre a identidade de  $\text{אֲדֹנָי}$ , a discussão ilustra os limites dos métodos históricos de investigação. Por si só, os dados não provam nem desmentem a proveniência davídica.

O Sl 110 é interpretado sob a ótica messiânica pelo simples fato de ter, em seu título, Davi como destinatário, sendo que o messianismo se daria pela restauração de Israel mediante a da dinastia davídica. Como evidencia o cabeçalho, que atribui a Davi a autoria do salmo, o judaísmo antigo interpretou esse cântico com referência ao Messias, reconhecido no termo “senhor”, a quem Davi interpreta.

---

<sup>88</sup> BATISTA, A. H. F., “Disse o Senhor ao meu Senhor”: uma análise textual, exegética e bíblico teológica do Sl 110, p. 139.

<sup>89</sup> BATISTA, A. H. F., “Disse o Senhor ao meu Senhor”: uma análise textual, exegética e bíblico teológica do Sl 110, p. 139.

<sup>90</sup> BATISTA, A. H. F., “Disse o Senhor ao meu Senhor”: uma análise textual, exegética e bíblico teológica do Sl 110, p. 140.

<sup>91</sup> BATISTA, A. H. F., “Disse o Senhor ao meu Senhor”: uma análise textual, exegética e bíblico teológica do Sl 110, p. 140.

<sup>92</sup> BATISTA, A. H. F., “Disse o Senhor ao meu Senhor”: uma análise textual, exegética e bíblico teológica do Sl 110, p. 141.

Os Sl 20 e 21 mostram como um homem do povo se relaciona com seu rei.<sup>93</sup> O Sl 18 apresenta um rei se referindo a Deus. Já a linguagem do Sl 110 é muito diferente, pois, é YHWH quem se refere a um rei, que na concepção de alguns não se trata de um rei puramente humano da dinastia de Davi. Não faz sentido que YHWH se dirija a um mero rei mundano chamando-o de “meu Senhor”, e tampouco é correto também que o salmista se refira a nenhum rei comum e chame de “meu Senhor”. A maneira mais precisa de se dirigir ao rei, nesse caso, seria “senhor meu rei” (1Sm 24,9). Além do mais, אָנֹכִי anuncia de forma direta que YHWH irá falar, subtende-se que essa profecia se dará em um tempo futuro.

Dessa maneira, o Salmo se abre para a história do futuro do povo, a partir de uma base típica de caráter sacerdotal e régio. Nessa linha, pode-se explicar o triunfo final sobre os inimigos e o cumprimento total da esperança messiânica. Trata-se de algo que se dará separado de sua própria pessoa, como algo maior, próprio do tempo futuro.<sup>94</sup>

Esse salmo não contém uma declaração passada de YHWH, para a qual o poeta possa se voltar, mas uma nova declaração que Davi acaba de ouvir no Espírito. Uma revelação a respeito do futuro da salvação. Essa passagem não é uma declaração do povo referindo-se a Davi, mas uma declaração de Davi referindo-se ao ungido de YHWH que há de vir.<sup>95</sup>

Levando-se em consideração que se trata de um poema formulado em época e cultura nem sempre evidentes ao leitor de hoje, a identidade de אָנֹכִי continua incerta. Contudo, possivelmente um rei israelita é chamado de אָנֹכִי, pelo profeta ou poeta da corte.<sup>96</sup> A expressão hebraica consiste em um termo polido, equivalente a “você”, e é usada por um sujeito ao se dirigir a um superior. Talvez, a palavra de YHWH dirigida ao rei, por meio de um profeta ou poeta da corte, que o chama de אָנֹכִי.

V. 1d: o verbo יָשָׁב (senta-te), *qal* imperativo, indica uma ordem dada ao sujeito. Pode ter várias traduções e ser interpretado em vários sentidos. Pode designar simplesmente o ato de sentar-se no chão ou, no caso de príncipes, juízes, e YHWH, em relação a objetos como trono, tribunal e céu. Nesse caso, o sentido

<sup>93</sup> KEIL, C.F.; DELITZSCH, F.J., Los Salmos, p. 1146.

<sup>94</sup> KEIL, C.F.; DELITZSCH, F.J., Los Salmos, p. 1146.

<sup>95</sup> KEIL, C.F.; DELITZSCH, F.J., Los Salmos, p. 1147.

<sup>96</sup> DAHOOD, M., Psalms III 101-150, p. 113.

adquire um valor social, reinar, suceder, subir, ocupar o trono. É nesse segundo sentido que tal verbo é usado.<sup>97</sup>

Além do primeiro versículo do Sl 110, existem apenas outras cinco referências, onde YHWH, respectivamente o Senhor, Deus de Israel, dá uma ordem de sentar-se ou assentar-se. Deus ordena a Jacó que se assente em Betel (Gn 35,1). Em Ex 16,29, YHWH, através de Moisés, ordena que os israelitas fiquem sentados no dia de sábado. No livro do profeta Jeremias, por sua vez, os exilados recebem a ordem de se assentarem na Babilônia (Jr 29,5). E por último, a filha de Dibon, uma cidade em Moab, escuta o oráculo do Senhor dos exércitos celestes, apresentado como rei, no sentido de receber a ordem de assentar-se em solo sedento (Jr 48,18).<sup>98</sup> No caso do Sl 110,1, a ordem é dada ao rei para assentar-se não em qualquer lugar, mas à direita de YHWH.

No convite de YHWH para o rei ocupar o assento de honra ao lado dele, tal metáfora sublinha o fato de que YHWH é o verdadeiro rei. Davi governa não como direito próprio, mas como corregente e representante de sua autoridade em contraparte divina.<sup>99</sup>

O convite que YHWH dirige ao Messias supõe que Ele próprio está sentado em seu trono real e que ele pede a “Davi” para sentar-se no mesmo trono ao lado Dele, no lugar de honra à sua direita. Tal imagem é incomum em Israel, ela reflete antes o conceito egípcio de monarquia, onde o Faraó se senta no mesmo trono que Deus, assumindo, assim, a posição de Deus.<sup>100</sup>

Uma imagem semelhante ao Sl 110,1 encontra-se no Sl 2, onde há menção de uma guerra dos reis e dos povos contra YHWH e seu Messias. O reino do Messias não é diferente do reino de YHWH, é o mesmo reino escatológico, universal, ameaçado pelas forças do caos, isto é, “pelos reis da terra”. No entanto, o Sl 2 apresenta dois tronos diferentes, o trono de YHWH está no céu (Sl 2,4) e o do Messias em Sião (Sl 2,6).<sup>101</sup>

Um outro paralelo surpreendente ao Sl 110, pode ser encontrado nos livros de Reis e Crônicas. Enquanto em referência a Salomão a história deuteronomista

<sup>97</sup> SCHÖKEL, L. A., *בשׁוּׁ*, p. 298-299.

<sup>98</sup> BARROS, P. F., Um Senhorio originado pela palavra do Senhor, estudo exegético do salmo 110. p. 23.

<sup>99</sup> ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 86.

<sup>100</sup> BARBIERO, G. The non- Violente Messiah of Psalm 110, p. 10.

<sup>101</sup> BARBIERO, G. The non- Violente Messiah of Psalm 110, p. 11.

fala de “sentar-se no trono de seu pai Davi” (1Rs 2,12). Na obra cronista Davi se expressa assim: “YHWH escolheu meu filho Salomão para fazê-lo sentar-se no trono do reino de YHWH sobre Israel” (1Cr 25,5). Há uma identificação entre o trono de Davi e de YHWH. No entanto, tal texto não tem a mesma dimensão do Sl 110. Em 1Cr 25,5 é o reino de YHWH sobre o reino de Israel, enquanto no Sl 110 e no Sl 2 o reino do Messias e de YHWH são o mesmo.<sup>102</sup>

Pode-se imaginar que essa linguagem pode ter impactado os cantores judeus em seu monoteísmo rígido,<sup>103</sup> principalmente depois do exílio. Uma vez que se sentar no mesmo trono, conforme a concepção egípcia, era assumir a mesma dignidade de Deus. Porém, isto não indicava, como em outras culturas do AOP, que o rei era divino, pois esta concepção monárquica não se encontra em Israel. O soberano hebreu é chamado a participar do programa divino, apesar da diferença de seu papel em relação ao de Deus.<sup>104</sup>

O convite de YHWH, feito ao Messias “senta-te a minha direita”, é um sinal de honra e majestade (1Rs 2,19). Sentam-se (Salomão e Betsabéia) e seus atendentes ficam de pé, para servi-los e fazer sua vontade. No entanto, sentar-se à direita de uma autoridade superior é sinal de posição, poder e prestígio. O sentar-se à direita de YHWH significa que esse rei foi exaltado ao poder, domínio e honra do próprio céu, ou seja, a dignidade do próprio Deus. Antes de estabelecer domínio em toda terra, ninguém teria mais autoridade e poder do que ele, além da própria majestade do alto.<sup>105</sup>

Quando outros textos bíblicos falam do rei de Israel, afirma-se que ele se assenta sobre o trono de YHWH (1Cr 29,23), isto é, como representante visível do rei invisível (1Cr 28,5). No caso, YHWH ordena a pessoa a quem se dirige que se sente à sua direita, no lugar mais alto da sua honra, do seu reinado (1Rs 2,19).<sup>106</sup> Neste caso, sentar-se à direita de YHWH não é uma simples honra simbólica, mas indica “ser acolhido no reino de Deus”, recebendo e compartilhando, assim, a dignidade, o domínio, a exaltação e a participação no reino de YHWH.

---

<sup>102</sup> BARBIERO, G., *The non-Violent Messiah of Psalm 110*, p. 11.

<sup>103</sup> GONZAGA, W.; SILVA, Y. A. C., *Rei Sacerdote: O salmo 110 sob a perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica*, p. 251.

<sup>104</sup> GONZAGA, W.; SILVA, Y. A. C., *Rei Sacerdote: O salmo 110 sob a perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica*, p. 251.

<sup>105</sup> ROSS, A. P., *A commentary on the Psalms 90-150*, p. 347.

<sup>106</sup> KEIL, C. F.; DELITZSCH, F. J., *Los Salmos*, p. 1148.

Assim como, YHWH está entronizado nos céus e “zomba” de rebeldes embaixo, aquele que é exaltado à sua direita compartilha com ele seu domínio abençoado, até que Deus subjugue, sob seu poder (o poder de seu ungido), todos os seus inimigos, dando-lhe assim um poder ilimitado e reconhecendo-o como governante universal.<sup>107</sup>

Quando Salomão recebeu a sua mãe na sala do trono, por exemplo, trouxeram-lhe um assento e ela assentou-se à sua destra (1Rs 2,19). Textos assírios e egípcios contém imagens semelhantes de reis assentados ao lado ou no colo de deidades como um símbolo de legitimação.<sup>108</sup> Assim o rei é apresentado como um regente de Deus e prova-se que seu ofício funciona em virtude da vontade divina.

Aquele que se posiciona à direita de alguém ocupa um lugar de suma importância. YHWH coloca-se à direita do salmista para defendê-lo (Sl 109,31) e para garantir-lhe vitória (Sl 110,5). Sua presença à direita de Davi o encoraja e fortalece (Sl 16,8). Em certos contextos cultuais, o lado direito é o mais importante. O lóbulo da orelha direita, o polegar da mão direita e o dedão do pé direito eram ungidos com sangue na ordenação sacerdotal (Ex 29,20; Lv 8,23) e as mesmas partes do corpo eram ungidas no ato da purificação de um leproso (Lv 14,14; Lv 16,17). Além disso, a perna direita da vítima sacrificial era parte do sacerdote (Ex 29,22; Lv 7,32). É evidente que uma das mãos precisa ser usada, mas a esquerda nunca é escolhida, ungida ou ativa, a lei especifica apenas a mão direita para qualquer ação.<sup>109</sup>

Além da dimensão metafórica, alguns veem um referente geográfico por trás da expressão “à minha destra”. A destra, ao sul do templo, referia-se ao edifício do palácio.<sup>110</sup> Embora a função cültica do salmo certamente confira primazia ao sentido metafórico, é possível que um referente geográfico secundário, mais provavelmente o lugar do palácio em relação ao templo, retenha um aspecto da figura.

V. 1e: O v. 1e inicia com a preposição  $\text{ל}$ , ligando a sentença anterior que tem sentido espacial e temporal, “até que”. Na sequência, o verbo  $\text{יָצַח}$  *yiqtol* 1 sg., indica a ação do sujeito verbal, que pode ser traduzido por “estabelecer”. Quando usado como predicado, traduz-se como “converter em algo”, “fazer de algo outra

<sup>107</sup> KEIL, C. F.; DELITZSCH, F. J., Los Salmos, p. 1148.

<sup>108</sup> HILBER, J. W, Cultic Profhecy in the Psalm, p. 79-80.

<sup>109</sup> PUTNAM, F. C.,  $\text{ל}$  p. 466.

<sup>110</sup> KRAUS, H. J., Los Salmos 60-150, p. 484.

coisa” ou “mudar”. A primeira tradução é usada no Sl 110, “estabeleça”. Existe uma semelhança entre o verbo  $\text{תִּשׁ}$  e  $\text{עִשׂ}$ , ambos acabam tendo a mesma tradução. É possível que os dois fossem equivalentes semânticos em dialetos diferentes,<sup>111</sup> nos quais houve empréstimos de termos. No aspecto lexical,  $\text{תִּשׁ}$  tornou-se mais poético formal, cujo uso se vê no Sl 110. Este salmo concentra-se em um ponto alto da vida do rei, sua entronização, enviado por Deus para conquistar a terra, derrubando seus inimigos, estabelecendo seu domínio.<sup>112</sup>

O primeiro verso continua as palavras de YHWH, dizendo que o rei deveria sentar-se entronizado à direita de Deus, até que seus inimigos fossem derrotados. A preposição  $\text{כִּי}$  é usada para demarcar um futuro a partir de uma virada; esse ponto de virada será quando YHWH fizer de inimigos do rei seu escabelo. O verbo “estabelecer” possui como objeto “seus inimigos” e como predicativo do objeto “escabelo dos pés”. O verbo  $\text{תִּשׁ}$ , que é traduzido por “estabelecer”, está etimologicamente também ligado a “ser hostil”, em um sentido genérico, como em Gn 3,15.<sup>113</sup> Aqueles que se opõem à obra de Deus na terra, por meio de seu Messias, são seus inimigos. Mas, porque YHWH prometeu acabar com toda oposição, sua hostilidade chagará ao fim.<sup>114</sup>

O verbo “estabelecer” tem por objeto “seus inimigos”. O orante menciona esses opositores duas vezes: primeiro no oráculo divino dirigido ao rei (v.1e) e depois em sua própria fala (v.2b). Em ambas as ocorrências, trata-se de um grupo, não de um único adversário. A hostilidade é dirigida especificamente ao rei, o que é enfatizado pelo uso do pronome sufixado de segunda pessoa masculina do singular. Todavia analisando, neste momento o oráculo do Senhor, a ação contra os inimigos do rei parte de Deus mesmo. Quer dizer, é o Senhor quem se propõe a combater os opositores do rei, pondo estes como um escabelo debaixo dos pés do governante.<sup>115</sup>

Em vista da compreensão dessa imagem literária, ajuda o estudo da iconografia do antigo Egito. Numa pintura de um túmulo do séc. XV a.C., o jovem príncipe Amenófis III, sentado no colo de sua mãe, põe seus pés sobre um conjunto

---

<sup>111</sup> MEIER, S.,  $\text{תִּשׁ}$ , p. 101.

<sup>112</sup> ROSS A. P., A commentary on the Psalms 90-150, p. 339.

<sup>113</sup> SCHÖKEL, L. A.,  $\text{תִּשׁ}$ , p. 668.

<sup>114</sup> ROSS, A. P., A commentary on the Psalms 90-150, p. 347-348.

<sup>115</sup> BARROS, P. F., Um Senhorio originado pela palavra do Senhor, estudo exegético do salmo 110, p.23.

de nove inimigos que, tradicionalmente, representam, na cultura egípcia, a totalidade dos povos estrangeiros.<sup>116</sup>

O predicativo do objeto do verbo “estabelecer” é, portanto, a imagem usada para o fim dessa hostilidade: “um escabelo” para os pés. A palavra escabelo ocorre apenas seis vezes no AT sempre ao lado das palavras “para os pés”. A imagem é que inimigos serão pisoteados sob os pés, completamente forçado à submissão.

Essa imagem de colocar os inimigos como “escabelo dos pés” é antiga no Oriente Médio e demonstra poder absoluto. Na antiguidade, quando um rei vencida um inimigo, colocava os pés sobre o pescoço do inimigo derrotado, demonstrando domínio e vitória completa sobre ele. O escabelo era o lugar onde o rei colocava os pés, indicando que o inimigo estava completamente submisso. O inimigo é comparado ao escabelo que, na verdade, é apoio dos pés do rei quando está sentado no trono. Nesse contexto, a imagem “escabelo dos pés” está profetizando a vitória final sobre os inimigos de Deus e do Messias. Este exercerá o domínio completo sobre os inimigos e trará a vitória final.

Na compreensão do antigo Egito, o domínio dos inimigos, é visto como necessário a fim de manter a ordem do cosmo. O escabelo, pensado como acessório do trono do rei, é imaginado como um pedestal, no qual o Deus de Israel apoia seus pés. Para o autor de um dos oráculos do III Isaias, a terra inteira se torna escabelo pra os pés divinos, sendo que os céus são o seu trono (Is 66,1).

No Sl 132, o povo dos peregrinos, subindo ao templo de Jerusalém, se propõem a dobrar-se diante do escabelo dos pés de seu Deus, pedindo que este e a arca de sua força se levantem (Sl 132, 7-8). Mais ainda, nas tradições religiosas do antigo Israel, a própria arca é contemplada como um pedestal que serve a YHWH como escabelo para os seus pés (1Cr 28,8). Todavia, também é possível que YHWH, no dia de sua ira, se esqueça deste escabelo (Lm 2,1).<sup>117</sup>

V. 2a-2b: este versículo é aberto pelo símbolo de poder<sup>118</sup>. A cadeia constructa מַטְהֵי־עֲזָרְךָ (cetro de tua fortaleza) remete à realeza. A raiz verbal שלח *gal yiqtol* 3ms, aponta para uma ação no futuro, essa mesma será realizada por YHWH.

<sup>116</sup> BARROS, P. F., Um Senhorio originado pela palavra do Senhor, estudo exegético do salmo 110, p.23.

<sup>117</sup> BARROS, P. F., Um Senhorio originado pela palavra do Senhor, estudo exegético do salmo 110., p. 26.

<sup>118</sup> RAVASI, G., Il libro dei salmi, p. 259.

A alternância da primeira para a segunda pessoa indica mudança de falantes, apesar de o peso profético do que se segue ser mantido. Agora, o profeta passa a elaborar o convite de YHWH ao rei. A partir daqui o tempo e aspectos dos verbos suscitam questões exegéticas interessantes. Se entendido como jussivo, שלח (enviará) sugere uma bênção, “que YHWH enviará o cetro de teu poder”. Nesse caso, o oráculo de repente se transforma em oração. Alternativamente, se entendido como imperfeito, o verbo denota uma promessa ou intenção divina, “YHWH enviará”. A forma volitiva na sequência הרה (reinar, dominar), endereçada ao rei, não implica uma promessa incondicional, mas possui força temporal. A tradução “YHWH pode” é fraca e genérica demais para o imperativo enfático הרה a qual dá certeza e segurança ao rei.<sup>119</sup>

Alguns revestem o objeto de שלח, “o cetro do teu poder”, de significância especial, já que a palavra empregada para “cetro”, מטע, é usada em outros textos em referência ao bordão de Arão (Ex 7,9; Nm 17,21). Mais comumente o substantivo מטע é usado para o cetro de reis (Sl 2,9). Essa escolha pode antecipar a nomeação do monarca ao sacerdócio.<sup>120</sup> A expressão “cetro de poder” funciona como uma metonímia (concreto por abstrato) para crescente jurisdição do rei sobre as nações circunvizinhas. Cercado por poderes hostis, o governante davídico pode dominar seus oponentes porque YHWH, em cuja direita ele assenta, deseja expandir seu reino.

O substantivo מטע, se referia inicialmente a partes de uma árvore da qual o cajado ou uma arma poderiam ser feitos. Pode ser traduzido por “tribo”. Quando não é traduzida por tribo no Pentateuco, מטע normalmente assume o significado de um cajado de pastor. Isso é ilustrado pelo cajado de Moisés, que YHWH usa como uma demonstração de seu poder (Ex 4 e 7). Pelo cajado com que Moisés, sob comando de YHWH, feriu a rocha duas vezes (Nm 20,11). E foi possivelmente pelo bordão de Arão, que floresceu para afirmar que YHWH o escolheu (Nm 17,1-10).<sup>121</sup>

O Sl 110,2 é o único lugar nos salmos onde a ideia de força se encontra ligada ao cetro estendido a partir de Sião. Contudo, há outros salmos nos quais se cultiva a ideia de que a origem de força está em YHWH. Nesse sentido, o orante

<sup>119</sup> BATISTA, A. H. F., “Disse o Senhor ao meu Senhor”: uma análise textual, exegética e bíblico teológica do Sl 110, p. 144.

<sup>120</sup> BATISTA, A. H. F., “Disse o Senhor ao meu Senhor”: uma análise textual, exegética e bíblico teológica do Sl 110, p. 144.

<sup>121</sup> FOUTS, D. M., מטע, p. 924.

afirma no Sl 62,12, “a YHWH pertence a força”. Algo bem semelhante se ouve ao ler em Sl 68,36, “é o Deus de Israel que dá ao povo força e poder”. Aqui se verifica que YHWH partilha sua força e seu poder com seu povo. Em Sl 86,16, o orante ressalta o aspecto da possibilidade de YHWH partilhar seu poder, pedindo a este, “concede tua força a teu servo”.<sup>122</sup>

O v. 2 tem duas metades, a primeira declarando o que YHWH fará, e a segunda registrando a comissão divina para governar.<sup>123</sup> O Salmo primeiro declara que YHWH estenderá o cetro de sua fortaleza. A frase começa com “o cetro de sua fortaleza”, focando no governo absoluto e soberano do rei. O cetro era símbolo da autoridade para governar, e essa autoridade dada ao rei será poderosa. Grande poder será dado ao rei para governar, e esse poder inclui autoridade de esmagar seus inimigos e estabelecer a realeza.<sup>124</sup>

A raiz verbal שלח, traduzido por “enviar” quando toma um objeto que é completo em si mesmo, como, por exemplo, uma palavra (Is 55,11) ou uma pessoa (Nm 20,16). Mas, significa estender quando se refere a algo anexado à outra coisa, como mão (1Cr 13,10), ou um dedo (Is 58,9). Aqui, o objeto é o cetro, que o rei segura em sua mão, que pode ser entendido como “estender”. A ideia pode indicar uma demonstração de autoridade, a declaração de um decreto soberano, ou a transferência de poder para destruir a oposição, como Moisés estendendo o cajado sobre o Mar Vermelho (Ex 14,16), ou levantando seu cajado para derrotar Amaleque (Ex 17,9). YHWH estabelecerá o poderoso e fervoroso reinado na terra, essa ideia é bem captada pela profecia de Dn 7,13-14.<sup>125</sup>

O centro administrativo desse reino é chamado de “Sião”. O nome originalmente designava a colina a sudeste de Jerusalém, lugar da cidade de Davi e do templo de YHWH (2Sm 5,7). Mais tarde, “Sião” passou a designar toda a cidade de Jerusalém (Is 40,9; Mq 3,12), e até mesmo toda a terra (Zc 2,7). Mas em passagens proféticas, “Sião” se refere a Jerusalém, a capital do reino. Por exemplo, se diz que o rei reinará desde Sião (Sl 2,6); o povo de Sião será consolado (Is 30,19);

---

<sup>122</sup> BARROS, P. F., Um Senhorio originado pela palavra do Senhor, estudo exegético do salmo 110, p. 27.

<sup>123</sup> ROSS A. P., A commentary on the psalms 90-150, p. 348.

<sup>124</sup> ROSS A. P., A commentary on the psalms 90-150, p. 348.

<sup>125</sup> ROSS A. P., A Commentary on the Psalms 90-150, p. 349.

aqueles que foram deixados em “Sião” serão santos (Is 4,3) e “Sião” nunca mais será perturbada.<sup>126</sup>

O imperativo da raiz verbal  $\text{הָרַךְ}$ , não pode ter, nesta passagem, a força de um comando direto, mas a ideia de promessa ou permissão, pois há uma certa consequência no imperativo nesta frase. Se Deus diz ao rei “governe” “domine”, o rei governará. Mas esta palavra também implica que o rei terá autoridade absoluta e que será honrado e obedecido por seus súditos.<sup>127</sup> O interessante nessa profecia é que ele não apenas subjugará seus inimigos, mas governará entre eles. O Messias estabelecerá seu governo destruindo seus inimigos no início do seu reinado, e punirá quaisquer inimigos que se levantem contra ele (Sl 2,9).<sup>128</sup>

V. 3a-3c: A linguagem do texto é militar e apresenta o exército do rei como uma multidão. O povo se apresenta de forma voluntária para a batalha, são jovens e se apresentam como orvalho que nasce do útero da aurora.<sup>129</sup>

O fato de Jesus ter discutido com os fariseus usando esse salmo, e de não haver nenhuma menção do v. 3 no NT, sugere que, possivelmente, esse versículo já fosse um mistério em sua época. Esse versículo é frequentemente entendido, no contexto messiânico, com uma visão de consagração e de poder eterno do Messias, sugerindo que, quando o Messias assumir plenamente o seu reinado, seu povo se reunirá ao seu redor de maneira voluntária, em total entrega e santidade.

### 3.1.3.

#### **Oráculo real sacerdotal: (vv.4a-7b.)**

V. 4a- 4b: a frase “jurou YHWH” abre um versículo teologicamente significativo do AT. A raiz verbal  $\text{שָׁבַע}$  indica um juramento solene e absoluto. Quando aplicado a YHWH, esse ato expressa a confirmação definitiva de sua vontade. O tom solene das declarações precedentes alcança um clímax, com YHWH fazendo um juramento (Sl 89,4). Pode-se dizer que é o segundo oráculo do salmo. O verbo “jurar”, no hebraico, está na forma reflexiva. O motivo é evidente:

<sup>126</sup> ROSS A. P., A Commentary on the Psalms 90-150, p. 350.

<sup>127</sup> ROSS A. P., A Commentary on the Psalms 90-150, p. 350.

<sup>128</sup> ROSS A. P., A Commentary on the Psalms 90-150, p. 350.

<sup>129</sup> ARAÚJO, G. S., O sacerdote-rei de Salmo 110: Exegese e comentário, p. 101.

YHWH só pode jurar por si mesmo. Além disso YHWH assume um empenho com seu juramento, pois sua decisão é irrevogável.<sup>130</sup>

Ao estabelecer o limite entre o fim do primeiro oráculo e o início do segundo, o v. 4 traz aqui a raiz verbal שבע “jurou” na 3sg *qatal*, introduzindo assim uma breve narrativa. Dessa forma, se conclui o primeiro oráculo e se inicia o segundo, a partir de 4b-7c. Esse verbo na terceira pessoa é a mesma voz que apareceu no v. 2a, e agora novamente aparece no v. 4a. O verbo jurou se baseia em um empreendimento muito humano, isto é, confirmar as palavras de uma promessa ou de um acordo invocando o poder superior. Mas, como não há ninguém superior a Deus, ele jurou por si mesmo. A razão para o uso de um juramento divino era comunicar às pessoas que Deus estava se obrigando a cumprir a palavra, sua vida e reputação estavam em jogo não que ele tenha mentido ou voltado atrás em sua palavra, o juramento era para benefício dela. Para nossa maior confiança, Ele se comprometeu por juramento solene.<sup>131</sup>

Com a frase “jurou YHWH, e não se arrependará” (v.4a-4b), o salmista faz uma referência clara à profecia de Natã. No entanto, nem a redação deuteronomista (2Sm 7) nem a cronista (1Cr 17) falam de um “juramento”. Em vez disso, este termo é usado com referência à profecia de Natã no Sl 89 e 132,39. No Sl 89,36-38, YHWH se expressa assim: “por minha santidade, jurei uma vez: jamais mentirei a Davi! Sua descendência será perpétua e seu trono é como o sol a minha frente, é como a lua firmada para sempre, verdadeiro testemunho nas nuvens” (Sl 89,36-38).

Esse juramento não depende da fidelidade ou não dos sucessores de Davi, pois é fundado unicamente na fidelidade de YHWH a si mesmo. Com justiça, portanto, diante do fim da monarquia no tempo do exílio, o salmista lamenta: “YHWH onde está o teu amor de outrora, que, na tua fidelidade, juraste a Davi? (Sl 89,50).<sup>132</sup>

Existe um ponto no v. 4 do salmo que não se encaixa na profecia de Natã. É notável que o salmista não se contenta em dizer que o Messias reinará para sempre, ele também será sacerdote para sempre à maneira de Melquisedeque. Isso provavelmente significa que, como Melquisedeque, ele será rei e Sumo Sacerdote.

<sup>130</sup> FERNANDES, L. A. Análise do Salmo 110 e Releituras no Novo Testamento, p. 277.

<sup>131</sup> ROSS, A. P., A Commentary on the Psalms 90-150, p. 354.

<sup>132</sup> BARBIERO, G. The non-Violent Messiah of psalm 110, p. 14.

Este é o único ponto em que o poeta apresenta um pensamento ausente na profecia de Natã.

O Sl 132 retoma esse tema e parece quase responder ao lamento do Salmo 89. Aqui o juramento de YHWH é apresentado de forma diferente (Sl 132,11-12). O problema, de acordo com o Sl 132, não está na fidelidade ou não de Deus às suas promessas, mas na infidelidade dos descendentes de Davi na aliança com YHWH. O poema prossegue, e YHWH promete que, por amor a Jerusalém fará surgir um descendente de Davi (Sl 132,17-18). Como o amor de YHWH por Jerusalém é eterno, a promessa feita a Davi não pode falhar, apesar dos pecados de seus descendentes.<sup>133</sup>

O v. 4b com o verbo na 3 singular, cuja ação aponta para o futuro, continua o discurso tendo como sujeito da ação YHWH, “e não se arrependerá”. Para reiterar o uso do verbo “jurou” como uma atitude extremamente humana, agora aparece o uso do verbo “arrependerá” outra expressão muito humana, אָרַבְתִּי אֶלַי (e não se arrependerá). O aspecto volitivo da raiz verbal אָרַבְתִּי significa “mudar de ideia” (Ex 13,17), e o aspecto emocional significa “lamentar” (1Sm 15,11). Aqui, a expressão confirma o juramento com significado volitivo, Deus não alterará seu plano ou seu propósito. O uso desse verbo é figurativo em relação a Deus, um antropomorfismo, é usado para enfatizar a certeza absoluta da promessa.<sup>134</sup>

A raiz de אָרַבְתִּי ocorre no AT com o sentido de “consolar”, “ser consolado”, “encontrar consolo”, tanto como também, “consolar-se”, “aliviar-se”, “ter compaixão” e “arrepender-se”. Como substantivo, assume o sentido de “pena” e “compaixão”. No sentido de conforto e consolo tal raiz é usada para indicar o ser “confortado na perda” como em Gn 24,67 “Isaac foi confortado após a morte de sua mãe”, sendo a causa de seu conforto sua esposa Rebeca. Em 2Sm 13,39, lemos que Davi “já se tinha consolado acerca de Ammom, que era morto”, o que implica que Davi havia superado o luto que guardava por Ammom, e já podia ver Absalão, que tinha matado Ammom.<sup>135</sup>

No significado de “sentir muito”, “arrepender-se”, “mudar de mente”, o verbo é usado para expressar dois sentimentos contrastantes. Em 1Sm 15,11.35, YHWH diz: “arrendo-me de haver feito Saul rei”, mas, no mesmo contexto

<sup>133</sup> BARBIERO, G. The non-Violent Messiah of psalm 110, p. 14

<sup>134</sup> ROSS, A. P., A Commentary on the Psalms 90-150, p. 354.

<sup>135</sup> BUTTERWORT, M., אָרַבְתִּי p. 83-85.

Samuel também anuncia que “a glória de Israel não mente nem se arrepende, pois ele não é homem para se arrepender” (1Sm 15,29). A explicação parece ser que YHWH não muda caprichosamente suas intenções ou sua maneira de agir. É a mudança no comportamento de Saul que o leva à expressão de arrependimento. A referência é notável por ser uma das passagens em que se diz que YHWH se arrependeu ou mudou de ideia com relação a algo que deveria ser bom (Gn 6,6).<sup>136</sup>

Em muitos casos, a “mudança” de opinião de YHWH é uma reação graciosa a fatores humanos. Assim, em Jeremias, muitas vezes lemos que o arrependimento parte das pessoas, tornará possível que YHWH se arrependa e mude de mente (Jr 8.6 e 31.9). Ver também as respostas de YHWH aos apelos de Amós em favor de Israel (Am 7,3-6). Em não mais que cinco ocorrências em que o sujeito é YHWH, o verbo ocorre na fórmula em que o descreve como misericordioso, compassivo, tardio para irritar-se, grande em benignidade e se arrepende do mal (Jl 2,13; Jn 4,2).<sup>137</sup>

Diante do campo semântico amplo que a raiz נחם possui, ela é usada de maneira volitiva no Sl 110, no sentido de “mudar de ideia”, ou seja, usado de forma enfática em relação à fidelidade YHWH. O salmista usa uma linguagem humana pra declarar que o compromisso divino é absoluto e irrevogável.

V.4c: este segmento inicia com um dito divino, pronome pessoal 2msg, (tu). Trata-se de uma cesura literária<sup>138</sup> que marca o início do segundo oráculo. Agora, não é mais alguém que fala em nome de YHWH, mas ele mesmo que se dirige ao rei. Na sequência, o substantivo comum absoluto כהן aponta para o destinatário, o rei: “Tu és sacerdote”. Em seguida, aparece a preposição ל, que nesse caso, está exercendo a função de prolongamento no tempo,<sup>139</sup> acompanhada do substantivo עול, ou seja, uma duração indefinida de uma ação ou estado, o termo עול não

<sup>136</sup> BUTTERWOLF, M., נחם p. 83-85.

<sup>137</sup> BUTTERWOLF, M., נחם p. 83-85.

<sup>138</sup> HOSSFELD, F. L.; ZENGER, E., Psalms , p.149.

<sup>139</sup> SCHÖKEL, L. A., ל, p. 329.

traduz adequadamente a noção de eternidade.<sup>140</sup> O v. 4c retoma o tema da realeza que já foi tratado no primeiro oráculo. Agora, porém, de uma forma diferente: o rei não é apenas uma figura real, mas também sacerdote segundo a ordem de Melquisedeque. O salmo toma um rumo inesperado para anunciar que YHWH ordenou que esse futuro rei seja um Sumo Sacerdote também, segundo a ordem do rei Melquisedeque.<sup>141</sup>

A declaração “tu és sacerdote para sempre” é significativa por uma série de razões. Deus escolheu os sacerdotes em Israel e, quando Deus escolheu, ninguém poderia desafiar essa escolha. Porém, este sacerdote, nomeado por Deus, não ficará limitado a Salém como Melquisedeque ficou, mas governará e será sacerdote para o mundo inteiro.

A expressão “eternamente” também destaca o contraste entre ambas as ordens de sacerdócio. A ordem sacerdotal araônica era marcada por sacerdotes “efêmeros” cujas labutas eram manifestadamente inconclusivas,<sup>142</sup> enquanto a “ordem de Melquisedeque” não apresenta haver início ou fim (Hb 7,1-3). A expressão מְלִיכָהּ indica a perenidade da linhagem davídica (2Sm 7,13; Sl 132,11). Pode-se entender que Deus esteja agregando a aliança davídica, que encontraria seu cumprimento no Messias, o aspecto sacerdotal.<sup>143</sup>

Enquanto a figura de Melquisedeque, mencionada no Sl 110,4, essa aparece duas vezes na BH, em Gn 14,18, apresentado como rei de Salém e sacerdote do Deus Altíssimo, e no Sl 110,4. O nome significa meu “rei é justiça” ou “rei de justiça”.<sup>144</sup> Melquisedeque combina o sacerdócio com a realeza em Salém.

Os registros bíblicos de Melquisedeque são encontrados em três passagens diferentes. A primeira é uma narrativa que o apresenta em uma cena bastante curta

---

<sup>140</sup> A tradução dada ao título de eternidade, não traduz adequadamente o significado de מְלִיכָהּ, em numerosos textos do AT, e mesmo quando ela parece apropriada corre-se o risco de projetar nos textos uma ideia de eternidade que faz parte do nosso modo de pensar, carregando-os assim com concepções filosóficas e teológicas que surgiram em períodos anteriores. Exceto em alguns poucos trechos de Eclesiastes no AT, como também nas contemporâneas inscrições semíticas מְלִיכָהּ tem o significado de tempo muito distante, referindo-se ao passado, ao futuro ou a ambos. Indicativo de valores extremos expresso por este termo é o fato de que ele nunca vem isolado, como sujeito ou objeto, mas sempre acompanhado por preposições que indicam direção, e pode aparecer como acusativo adverbial de direção, e finalmente como genitivo substituindo uma expressão preposicional, nesse último caso מְלִיכָהּ pode expressar um tempo remotíssimo até um tempo mais distante, podendo assim assumir o significado de duração ilimitada, eternidade. JENNI, E. מְלִיכָהּ, p. 206-220.

<sup>141</sup> ROSS, A. P., A Commentary on the Psalms 90-150, p. 353.

<sup>142</sup> KIDNER, D., Salmos 73-150, p. 411

<sup>143</sup> ARAÚJO, G. S., O sacerdote-rei de Salmo 110: Exegese e comentário, p. 103.

<sup>144</sup> SILVA, C., Melquisedeque Sacerdote de el elyon uma exegese de Gn 14,18-20, p. 45.

(Gn 14,18-20). Após retornar da derrota do rei Codorlaomor e dos reis que estavam com ele, Abrão é recebido por Melquisedeque, rei de Salém, que lhe traz pão e vinho. Melquisedeque abençoa Abrão, e este lhe dá o dízimo de tudo. Em seguida, Melquisedeque desaparece tão misteriosamente quanto apareceu em cena.<sup>145</sup>

As outras duas passagens fazem referência a Melquisedeque, baseadas no que transcorreu na primeira, em Gn 14,18-20. O Sl 110,4 é uma referência a Melquisedeque e sua ordem sacerdotal. No NT, o escritor da Carta aos Hebreus se refere a Melquisedeque em uma seção mais extensa (Hb 5,6-10; 6,20; 7,1-24).<sup>146</sup>

A segunda menção a Melquisedeque é encontrada no Sl 110,4, no qual um rei sem nome, da dinastia davídica, é abordado. Alguma vitória ou conquista é celebrada, a ele é dito ser um “sacerdote para sempre”, sendo associado ao passado como um sucessor de Melquisedeque. Qualquer que seja o exato significado do hebraico de Melquisedeque, há pouca dúvida que o salmo alude ao rei, que é chamado de sacerdote do Deus Altíssimo em Gn 14,18-20.<sup>147</sup>

O v. 4 introduz um novo tema dentro do Sl 110, que até então tratava da realeza. A partir de agora, introduz um novo conteúdo de caráter sacerdotal, gerando assim uma quebra de seção. O vocabulário bélico é substituído por um outro estilo nesse v. 4. Aqui, Melquisedeque é mencionado como paradigma de um sacerdócio eterno e distinto da linhagem levítica. Sua aparição em Gn 14,18-20 é breve, mas significativa, pois une em si os papéis de rei e sacerdote, algo que era separado na legislação mosaica. Ele é chamado rei de Salém (Gn 14,18-20) e sacerdote ao mesmo tempo, isso era incomum no AT, onde os dois ofícios eram separados. No Sl 110, o Messias é descrito como rei e com a menção de Melquisedeque, também como sacerdote, fundindo em si os dois papéis.

Nenhum rei em Israel era também um sacerdote estabelecido<sup>148</sup>. Na verdade, se um rei tentasse usurpar o papel de sacerdote, ele era tratado severamente (2 Cr 26,18), e enquanto os sacerdotes levíticos da linhagem de Arão estivessem no poder, ninguém de outra linhagem ou tribo poderia ter servido<sup>149</sup>.

---

<sup>145</sup> GIORGION, A., Melchizedek, The Priest Who Derived His Pattern From The Preexistent Christ, p. 68-69.

<sup>146</sup> GIORGION, A., Melchizedek, The Priest Who Derived His Pattern From The Preexistent Christ, p. 68-69.

<sup>147</sup> FITZMYER, J. A., Melchizedek in the Mt, LXX, and the NT., p. 63-64.

<sup>148</sup> ROSS, A. P., A Commentary on the Psalms 90-150, p. 340.

<sup>149</sup> ROSS, A. P., A Commentary on the Psalms 90-150, p. 340.

Não é estranha ao AOP a ideia de que o rei possa ser também sacerdote. Este parece ser o caso, por exemplo, do Egito, onde, embora houvesse um corpo de sacerdotes distinto da monarquia, estes parecem agir como “delegados do Faraó”, que seria possuidor do sacerdócio por direito. Contudo, a união entre poder real e poder sacerdotal não é uma união necessária no AOP na Babilônia, por exemplo, parece ter havido uma distinção entre poder real e sacerdócio. Israel, contudo, comunga da ideia presente em outros povos do AOP de que o rei é investido em seu poder pelo próprio YHWH. O que torna o representante do povo, como um todo, sendo responsável pelo bem deste, inclusive no que diz respeito a sua relação com YHWH. Isto implica que ele assuma algumas funções específicas com relação ao culto e ao templo. O rei deve administrar o templo e organizar o culto. Isso fica patente em algumas atitudes dos reis que são apresentadas pela BH: Davi transporta a arca e a instala em Jerusalém (2Sm 6-7); ele prepara a construção do templo; Salomão leva a cabo tal construção (1Rs 5-8); Josias empreende a reforma religiosa (2Rs 22,1-23,30) etc. Essa relação do rei com o culto e o templo fez com que, pelo menos nos seus primórdios, o rei também assumisse determinadas funções que eram exercidas normalmente pelos sacerdotes, como: participar de determinadas ações cultuais e oferecer sacrifícios (2Sm 7,18-19; 1Cr 17,16-27). Prerrogativas semelhantes dadas ao rei são encontradas também na Assíria, em Mari e em Ugarit. Tal modo de proceder da parte do rei em ocasiões particulares não o tornam um sacerdote, nem mesmo a ação de oferecer sacrifícios. Sendo que esta, em tempos primitivos, era exercida também pelos chefes de família (1Sm 1,4), era natural que, nos primórdios do período monárquico, o rei assumisse uma tal função, tendo em vista que atuava como chefe do povo como um todo, assumindo algumas das funções dos antigos líderes dos clãs. As funções específicas dos sacerdotes nas origens de Israel eram: guardar um santuário (1Sm 1-4) e proferir oráculos (1Sm 23,9;30,7). Estas nunca aparecem na BH sendo desempenhadas pelo rei. Com o desenvolvimento das concepções teológicas em Israel, no entanto, a realização de determinadas funções cultuais pelo rei foi diminuindo e, até mesmo, sendo criticada.<sup>150</sup>

No Sl 110, os dois papéis são fundidos em uma única pessoa: a pessoa do rei, que passa a exercer também função sacerdotal. Dessa forma, o Sl 110,4 é testemunha dessa opção político-religiosa como uma novidade em Israel. Segundo Ravasi, essa escolha talvez esteja ligada a conquista de Jerusalém por Davi. E a referência teocrática a Melquisedeque, aqui presente, aponta para o poder exercido pelo rei como vindo diretamente de YHWH. Após a conquista de Jerusalém por Davi, Jerusalém passa a ser o centro não só do poder político, mas também religioso de Israel. Segundo Rowley, a presença de Melquisedeque no Sl 110 e Gn 14,18-20 são etiologias para justificar o sacerdócio de Zadoque na época de Davi.<sup>151</sup>

Ainda falando sobre a presença de Melquisedeque no Sl 110,4, Kraus defende que, na Jerusalém pré-israelita habitada pelos jebuseus, o rei da cidade devia desempenhar funções sacerdotais. De forma que, esse ofício de honra transmitido ao rei de Israel vem das tradições jebuseias. Em 2Sm 6,14 fala das funções sacerdotais, desempenhadas por Davi e seus sucessores. O rei usa vestiduras sacerdotais, abençoa o povo e preside a celebração dos ritos. Essa transferência de antiquíssimas tradições a Davi e a sua dinastia, se efetuou quando

<sup>150</sup> SIQUEIRA, F. S. MI 2,1-9 e2,17 -3,5: Crise do sacerdócio e Escatologia no séc. V a.C. p. 45-46.

<sup>151</sup> RAVASI, G., Il libro dei Salmi 101-150, p. 287.

os israelitas ao tomar a cidade, adaptaram em grande medida as tradições culturais dos jebuseus.<sup>152</sup> Melquisedeque dessa forma, possivelmente é introduzido no Sl 110,4 como exemplo de um rei cananeu que era também sacerdote. Tal realidade era esperada pelo povo de Israel, e, mais tarde, se concretizaria no Messias dravídico apresentado no Sl 110.

Nesse contexto, Melquisedeque funciona como um tipo profético. O salmista apresenta um rei que será sacerdote, não segundo a ordem de Aarão, mas segundo a de Melquisedeque. Isto é, um sacerdócio eterno, real e divinamente instituído. Ao dizer “sacerdote para sempre”, o salmo sugere que o novo sacerdote não terá fim, diferente dos sacerdotes levíticos, que morriam e eram substituídos. Melquisedeque, cuja genealogia e morte não são registradas, torna-se símbolo de um sacerdócio eterno.

Ainda segundo Ravazi, era costume no Antigo Oriente as duas funções, real e sacerdotal, fossem exercidas pela pessoa do rei. Embora, na monarquia de Israel, função sacerdotal tivesse se mantido sempre separada da pessoa do rei, não era estranho que esse em alguns momentos desempenhasse algumas funções sacerdotais, como, por exemplo, Davi, que ao introduzir a arca abençoou o povo (2Sm 6,18). Talvez o autor do Sl 110, tendo conhecimento desses fatos, veio atribuir ao rei também a função sacerdotal.<sup>153</sup>

Essa figura de Melquisedeque aponta para um sacerdote-rei ideal que ultrapassa os limites da antiga aliança, porque não está preso à lei, à linhagem ou ao tempo. Oferece um modelo mais elevado de mediação entre YHWH e o homem. Ele aponta para uma nova aliança, em que o sacerdócio é eterno, perfeito e universal, que será cumprido plenamente em Cristo, o Sumo Sacerdote segundo a ordem de Melquisedeque.

v. 5a-5b: Introduce uma terceira voz que fala em nome de YHWH. O termo “Senhor” vem acompanhado do sufixo de 1<sup>o</sup>sg e refere-se a YHWH.  $\text{יְהוָה עַל־יְמִינִי}$ . “o Senhor está a tua direita”. O salmista agora volta para descrever a vitória do rei vindouro: será uma vitória esmagadora e convincente sobre os inimigos. A primeira frase que ele vai usar é: “O Senhor está a sua direita”. Aqui há um fator importante, o texto hebraico agora usa a palavra “Senhor”  $\text{יְהוָה}$ , e não o tetragrama com as vogais

<sup>152</sup> KRAUS, H. J., Los Salmos 60-150, p. 487.

<sup>153</sup> RAVASI, G., Il libro dei Salmi 101-150, p. 284-285.

para “Senhor” abaixo delas como de costume para Deus. A quem isso se refere? Há semelhança com  $\text{יְהוָה}$  (v.1c-1d) “meu senhor”, que está sentado à direita de YHWH. Esse rei será o vencedor. No entanto, aqui a imagem é invertida, YHWH estará à direita do rei na batalha. Alguns manuscritos antigos simplesmente mudaram para YHWH, a fim de indicar que era Deus quem estaria à direita do rei e lhe daria a vitória.<sup>154</sup>

A passagem (v.5a) provavelmente está se referindo a YHWH, e não ao rei por causa dessa grafia. Porém, o mais convincente é o fato de que o tema do Salmo é que YHWH iria fazer dos inimigos do rei seu escabelo. O rei irá para batalha, entretanto, YHWH esmagará as cabeças dos inimigos, julgará as nações por meio dessa vitória e infligirá uma grande derrota (indicada pelos cadáveres). YHWH fará o trabalho e o rei receberá o reino e a glória. Além disso, os vv. 1-4 se referem à exaltação do rei por YHWH, e os vv. 5-6, aos meios pelos quais ele permitirá que isso aconteça. O uso de  $\text{יְהוָה}$  nesse versículo, parece servir como um marcador estrutural, iniciando uma nova seção e fazendo um contraste entre “o senhor e meu senhor”.<sup>155</sup>

Tanto o Sl 110 como o Sl 108 são uma expressão das esperanças de Israel pós exílico. Permeado de teologia real o Sl 110 é consistentemente teocêntrico.<sup>156</sup> No v. 1, YHWH irá convidar o rei para sentar-se à sua direita, um lugar privilegiado, numa posição de poder. No v. 5 o sujeito é invertido, não é o rei que está à direita de YHWH, mas YHWH que está à direita do rei, agindo em seu favor como aliado militar. YHWH é descrito como um guerreiro divino; é porque Ele está à direita do rei, que o rei poderá esmagar seus inimigos, julgar as nações e enchê-las de cadáveres.

Após classificá-lo como salmo real, Schökel o definiu como Salmo messiânico.<sup>157</sup> Ele apresenta uma visão do Messias englobando todos os poderes históricos e institucionais de Israel. Não se deve confundir isso com a leitura messiânica do salmo, posterior à sua composição. Como um Salmo messiânico, o Sl 110 é concebido sobretudo como um texto político, como contra resposta para as potências estrangeiras que oprimem Israel. Afirma que o governo real de YHWH

---

<sup>154</sup> ROSS, A. P., *A commentary on the Psalms 90-150*, p. 355.

<sup>155</sup> ROSS, A. P., *A commentary on the Psalms 90-150*, p. 355.

<sup>156</sup> HOSSFELD, F. L.; ZENGER, E., *Psalms*, p.153.

<sup>157</sup> SCHÖKEL, L. A., *Salmos II 73-150*, p. 1355.

será estabelecido, não menos importante, por meio de uma renovada realeza davídica, que o próprio YHWH liderará, pela mão, na execução da tarefa de desapoderar e destruir os inimigos de Israel.<sup>158</sup> O messianismo em Israel encontra-se profundamente enraizado na tradição veterotestamentária, particularmente na ideologia real solidamente implantada em Israel a partir de Davi. Especificamente quando Deus, pela boca do profeta Natã, promete a Davi a estabilidade de seu reino e descendência para sempre no seu trono (2Sm 7,12-13).<sup>159</sup> O Messianismo se daria dessa forma, quando YHWH suscitasse alguém que restauraria a história.<sup>160</sup> O Sl 110 pode ser classificado como messiânico por dois motivos: primeiro o fato de trazer no seu título “Salmo de Davi” já o faz dele um escrito messiânico. Segundo o texto em si mostra alguém escolhido por YHWH, que sentaria a sua direita e mudaria os rumos da história, derrotando os inimigos e triunfando sobre eles.

Quanto a expressão “YHWH estará à sua direita” traz uma imagem de apoio militar e presença poderosa. Estar à direita de alguém simboliza proximidade, honra e proteção. No contexto do Sl 110,5 essa posição implica que YHWH age como ajudador e defensor do rei. A inversão dos lugares entre o rei e YHWH, nos vv. 1 e 5, indica cooperação ativa e íntima entre YHWH e o seu ungido.

Nos vv. 1-3, se tem uma imagem quase que um ícone do rei que se senta à direita de YHWH. Essa imagem “estática” é atualizada como evento nos versículos 5-7, onde YHWH e o rei estabelecem seu governo universal, mas de tal forma que YHWH é o agente real, agindo na batalha “à direita do rei”.<sup>161</sup> A ira de YHWH na linguagem do AT não é uma categoria emocional, mas filosófica, sinalizando a ação de YHWH na defesa e realização da ordem mundial que ele estabeleceu, sobretudo contra reis e governantes que desrespeitam essa ordem universal de justiça.

A expressão “no dia da tua ira” aponta para um momento específico, um texto de forte contação escatológica e messiânica. O termo “ira” no AT frequentemente carrega a ideia da indignação santa de Deus contra o pecado e a rebelião, especialmente das nações e seus líderes. Nesse contexto, o rei exaltado à direita de YHWH, exercerá o julgamento e quebrará as nações que se opõem a seu domínio. A expressão ecoa em outros textos bíblicos que falam do “dia do Senhor”

---

<sup>158</sup> HOSSFELD, F. L.; ZENGER, E., Psalms, p.153.

<sup>159</sup> SCHIAVO L., Anjos e Messias, p. 37.

<sup>160</sup> UTRINI, H. C. S., Entre o gládio de Cesar e a cruz de Cristo: Messianismo poder temporal a partir do Sl Sal. 17 e de Mc 12,13-17, p. 523.

<sup>161</sup> HOSSFELD, F. L.; ZENGER, E., Psalms, p.150.

(Is 13,9; Sf 1,14-15), caracterizado por justiça retributiva e o estabelecimento pleno do reino de Deus. A expressão “tua ira”, no Sl 110,5, está carregada de significado teológico. Ela aponta para o ato soberano e justo de julgamento, seja por parte de Deus ou de seu representante. Esmagar os reis no dia de sua ira não é apenas uma atitude de castigo. Percebe-se que esses reis, primeiramente oprimiram o povo, por isso recebem igual sentença como cumprimento da justiça divina.<sup>162</sup>

V. 6a-6c: traz uma sequência de três raízes verbais:  $\text{דן}$  (julgará),  $\text{מלא}$  (encha) e  $\text{מחך}$  (esmague). Essas raízes verbais demonstram a força e o poder do rei sobre os seus inimigos e as nações. Existem duas raízes verbais usadas para indicar a ação de julgar em hebraico,  $\text{שפט}$  e  $\text{דן}$ .

$\text{שפט}$  pode ser traduzido por: governar, julgar, reger, administrar justiça e despachar.<sup>163</sup> Em muitos contextos, essa raiz tem sentido judicial. O termo  $\text{שפט}$  se refere a atividade de uma terceira pessoa se coloca acima de duas outras que estão em conflito. Essa terceira pessoa ouve o caso das duas que estão em disputa e decide quem está com a razão e o que fazer a respeito; ela age como juiz e jurado. É o caso de Sara e Abrão (Gn 16,6). O termo  $\text{שפט}$  também é usado para se referir a um processo por meio do qual a ordem e a lei são mantidas dentro de um grupo.<sup>164</sup>

A raiz verbal  $\text{דן}$  por sua vez também se traduz por “julgar” um ato decisivo de condenação, um veredito de destruição. Trata-se de um julgamento militar e punitivo, e não de um julgamento administrativo e regular. Esse é usado muitas vezes, em contextos de disputas e guerras. Em passagens escatológicas e proféticas  $\text{דן}$  aparece para descrever o julgamento final das nações (Jl 3,12). No caso da Sl 110,  $\text{דן}$  reforça o caráter militar do salmo, expressando força e violência. Enfatiza uma condenação das nações inimigas de YHWH, e diferencia um “julgamento destruidor” de um governo justo e ordenado representado por  $\text{שפט}$ .

A raiz verbal  $\text{מלא}$ , traduzido por “estar cheio”, “encher”, ou “ser preenchido”, possui um conjunto de significados que abrange tanto o sentido temporal como espacial. Espacialmente, ele trata de um preenchimento em abundância de coisas como objetos em particular. Por exemplo, Jr 16,18, declara que a terra está cheia de ídolos, e Js 3,15, declara que as margens do Jordão estão

<sup>162</sup> BARROS, P. F., Um Senhorio originado pela palavra do Senhor, estudo exegético do salmo 110, p. 52.

<sup>163</sup> SCHÖKEL, L. A.,  $\text{שפט}$ , p. 688.

<sup>164</sup> VINE, W. F., Julgar, p. 158.

cheias de água. Temporalmente, esse verbo retrata a conclusão de um período de tempo específico. Por exemplo, a morte de um indivíduo chega quando “seus dias estão completos”, indicando que tais dias foram completados ou chegaram ao fim (2Sm 7,12; Lm 4,18). No AT a maioria das ocorrências é usada para descrever realidades espaciais,<sup>165</sup> como é o caso do Sl 110,6 (encha [as de] cadáveres).

É uma imagem violenta e chocante, pois mostra que YHWH executa a condenação dos povos rebeldes, e ninguém escapará de seu juízo. A expressão “encha [as de] cadáveres” revela, de modo vívido e contundente, o resultado do juízo divino exercido pelo rei. O verbo מלא, no *qatal*, transmite uma ideia de uma ação completa e eficaz. Trata-se de uma destruição total. O substantivo גְּוִיָּם refere-se a corpos humanos, reforçando a materialidade do juízo e a intensidade do conflito descrito. Longe de ser uma metáfora de vitória, essa linguagem ecoa o tema de punição final, comum na literatura profética e apocalíptica (Is 66,16; Ez 39,12).

Por fim, o v. 6 conclui usando a raiz verbal מָחַם (esmague), que é traduzida também por bater e quebrar. Essa raiz verbal aparece duas vezes no v. 5 e 6 descrevendo o ato de YHWH ferir seus inimigos (Dt 3,11; Sl 110,6). Também é empregada para a punição de YHWH a Israel (Dt 32,39). Quando YHWH é o sujeito, ele é o grande guerreiro-juiz o Deus soberano que estabelecerá seu governo sobre as nações.<sup>166</sup> “O Senhor está a sua direita, esmague, no dia de sua ira, reis” (Sl 110,5), “encha [as de] cadáveres, esmague [a] cabeça sobre a imensidão da terra” (Sl 110,6).

A raiz verbal מָחַם expressa ato violento e juízo final, executado pelo rei que esmaga a cabeça do inimigo. Tal raiz sugere não apenas derrota, mas aniquilação total. Uma vitória irreversível que ecoa temas de guerra encontrados em textos proféticos e apocalípticos, como por exemplo, Jl 3,9-12. O Sl 110,6 mostra YHWH como o soberano supremo que por meio do seu ungido aniquila seus inimigos.

V. 7a-7b: De que se trata “beber água”? Talvez seja mais acertado tomar em seu sentido óbvio, que podemos parafrasear. O soldado na campanha está sedento e desfalecido; depara-se, em seu caminho com uma torrente providencial, de que bebe em abundância, recupera as forças, sente-se revigorizado e segue adiante com a cabeça erguida. Ou fortalecido com a água, derrota ao inimigo e levanta a cabeça

<sup>165</sup> PELT, M. V. V.; JUNIOR, W. C. K., מלא, p. 938-939.

<sup>166</sup> DAM, C. V., מָחַם, p. 919.

como vencedor. Os soldados de Gedeão (Jz 7,4-6) ofereceram um exemplo afim, e a sede caprichosa de Davi (2Sm 23,15-17) ilustra um aspecto. Tanto o beber quanto a torrente, as duas coisas, podem encontrar paralelo no A T.<sup>167</sup>

No v.7, onde é difícil pensar Deus bebendo água, da torrente, esse seria um caso único na Bíblia.<sup>168</sup> Os vv. 5-6 tem YHWH como sujeito, enquanto o v. 7 tem como sujeito o Messias. O resultado de beber água na torrente e levantar a cabeça tem uma conotação de vitória sobre os inimigos, como mostrado no Sl 27,6.<sup>169</sup> A raiz verbal שָׁתָה (beberá), pode ser compreendida como um gesto de renovação e fortalecimento no meio da batalha ou jornada. A segunda parte, a raiz verbal רָוַח (erguerá) aponta para exaltação e vitória. Levantar a cabeça é um sinal de honra, dignidade restaurada e domínio estabelecido. Assim, o versículo transmite a ideia de que, mesmo em meio ao combate, o rei encontra forças e, por fim, é exaltado. De forma que a ação de “beber água” e “erguer a cabeça” são mais condizentes com atitudes do rei do que de YHWH.

Das muitas sugestões oferecidas pelos estudiosos, na opinião de Zenger, as duas explicações mais prováveis são as seguintes: primeiro, o assento da explicação está no fato de que YHWH “o guerreiro” bebe “pelos caminhos”. O v. 7 enfatiza que o protetor divino, ou seja, YHWH, o campeão do rei aqui abordado, não se esgotará na perseguição dos inimigos. Em sua ação incansável, ele será como os homens heróicos juntos com Gedeão (Jz 7,4-6), que nem mesmo se ajoelharam para matar a sua sede, mas, enquanto ainda estavam de pé, pegaram água em suas mãos de um riacho que corria e beberam.<sup>170</sup>

Uma segunda interpretação apresenta os vv. 5-6 como o curso de uma guerra, ou, mais precisamente, uma batalha entre YHWH, ao lado do rei de Sião, e os reis hostis, de outro lado. Uma olhada nas descrições antigas de guerras do Oriente Próximo mostra que tanto as expressões “beber em um rio” como “no caminho” vem do campo militar. Enquanto a luta é descrita no v. 6, no v. 7 se tem o fim da batalha. “Beber de um rio pelo caminho”, ou “beber água estrangeira” é um ato hostil e provocativo, como sinal de superioridade sobre o povo conquistado. E levantar a cabeça é o sinal do triunfo final. Há um contraste poderoso entre as

<sup>167</sup> SCHÖKEL, L. A., Salmos II 73-150, p. 1359.

<sup>168</sup> BARBIERO, G. The non-Violent Messiah of psalm 110, p.3.

<sup>169</sup> BARBIERO, G. The non-Violent Messiah of psalm 110, p.3.

<sup>170</sup> HOSSFELD, F. L.; ZENGER, E., Psalms , p.152.

cabeças esmagadas dos inimigos, e a cabeça gloriosa do soberano, erguendo-se triunfantemente.<sup>171</sup> Portanto, o versículo final do salmo sinaliza a vitória definitiva e universal de YHWH,<sup>172</sup> encerrando o texto com seu domínio absoluto.

---

<sup>171</sup> RAVASI, G., *Il libro dei Salmi 101-150*, p. 273.

<sup>172</sup> HOSSFELD, F. L.; ZENGER, E., *Psalms*, p.152.

## 4

### **Influxo do Salmo 110 em Hb 5,6; Mt 22,44 e At 2,34-35**

O Sl 110 é um dos textos teologicamente mais significativos do AT e o mais referido no NT. A cristologia do NT não foi perturbada pela violência que permeia este salmo, e fez dele o texto mais citado ou aludido nos escritos neotestamentários<sup>173</sup>. Com pontos de entronização à direita, no trono de Deus, ele interpretou a ressurreição e ascensão de Jesus como incorporação na esfera do poder divino e assim legitimou em termos das Escrituras tanto o status de Jesus como filho de Deus, quanto sua atuação pós mortal no céu. Sentar-se à direita de Deus, ou do Pai, tornou-se um ponto importante do credo cristão, e da própria tradição cristã<sup>174</sup>. Desse modo, dois aspectos do Sl 110 se fazem visíveis no NT: O caráter messiânico e o sacerdotal.

Existe um sentido histórico e teológico próprio do Sl 110 que define o seu sentido literal, no entanto, ao ser aplicado a Jesus Cristo, considerando a sua paixão morte e ressurreição e ascensão aos céus, foi possível fazer releituras e obter novos significados. Os versículos 1-2.4 foram os mais usados no NT. As razões parecem ser: fundamentar a unção messiânica e o senhorio de Jesus Cristo com base no AT; mostrar que não ocorreu apenas as promessas divinas contidas no AT, porém, houve superação enquanto ao alcance delas, pois foram abertas novas perspectivas.<sup>175</sup>

#### **4.1.**

##### **O caráter messiânico no Salmo 110 em relação ao NT**

Quanto ao caráter messiânico esse se instala na história de Israel a partir da dinastia davídica. O povo passou a relembrar o reinado de Davi como uma era áurea de realização e bênção divina. Textos, como o Sl 89, mostram claramente que poetas da corte recordavam as vitórias de Davi como um glorioso tempo de salvação e embelezavam suas expressões de nostalgia com elementos míticos. É provável que a memória do reinado de Davi, em uma época em que se tinham cumprido as antigas promessas de que Israel seria uma grande nação e possuiria a sua própria terra, se tornara a base das esperanças futuras<sup>176</sup>.

O messianismo dessa forma, estabelecido a partir da raiz de Davi, faz surgir dessa linhagem o Messias prometido a Israel. Existem numerosos oráculos ou simples imagens que provavelmente expressam as esperanças do povo, uma

---

<sup>173</sup> HOSSFELD, F. L.; ZENGER, E., Psalms, p.154.

<sup>174</sup> HOSSFELD, F. L.; ZENGER, E., Psalms , p.154.

<sup>175</sup> FERNANDES, L. A. Análise do Salmo 110 e Releituras no Novo Testamento, p. 270.

<sup>176</sup> HOSLEY, R.A.; Hanson, J.S., Movimentos populares no tempo de Jesus, p.98.

das imagens centrais da esperança de uma nova realização das promessas era de “rebento” que Deus suscitaria para Davi.

É significativo que as preocupações populares com a realeza ungida se encontrem incorporadas nas principais profecias referente ao rebento davídico. Isso se pode ver em Jr 23, 5-6 e na famosa profecia de Is 11,2-9, sobre o “rebento do tronco de Jessé”, que “julgará os pobres com justiça”. Nas profecias de Miquéias não há referência à teologia real oficial, mas uma imagem mais popular do futuro rebento davídico. Já nas profecias messiânicas o futuro rei não nascerá na corte real de Jerusalém, e sim em um humilde clã da cidade de Belém de Judá, onde Davi começou a sua vida (Mq 5,2)<sup>177</sup>.

O Sl 110 traz no seu título “de Davi”. Tal título conecta-o com a figura de Davi, e conseqüentemente vai inseri-lo em uma linhagem messiânica. Há uma transferência da ideia de messias presente no AT e no Sl 110 para a pessoa de Jesus, mas ao mesmo tempo uma ruptura de tal conceito, um dos pontos de contato entre o Sl 110 e o NT é o fato do Messias ser chamado de “Senhor” no Salmo; e assim, um dos textos que é básico para a compreensão de Jesus como Messias e filho do homem, também fornece uma base para vê-lo como Senhor, uma conexão entre o Sl 110 e o título “Senhor” é visível em Mc 12,35-37<sup>178</sup>.

Um outro título que traduz a ideia de Messias amplamente usado no NT é a palavra Χριστός, traduzido do grego como “messias, ungido”, é um dos títulos mais importantes no NT (Mt 16,16; Mc 8,29; Lc 4,41; Jo 11,27) para compreender a identidade de Jesus sobretudo no evangelho de Marcos. No Salmo 110, um termo que pode trazer uma ideia de “ungido do Senhor” é a palavra hebraica מָשִׁיחַ, que no contexto do Salmo é convidado a “sentar-se à direita de YHWH” (v.1d), e a “estender seu cetro de tua fortaleza” (v.2a), מָשִׁיחַ aqui é descrito como rei,<sup>179</sup> ou seja, o “ungido do Senhor”. O evangelho é um esforço de ressignificar completamente tal ideia aplicando-o à novidade da pessoa de Jesus<sup>180</sup>.

No NT, o ungido do Senhor é chamado de Χριστός, um título messiânico amplamente usado nos evangelhos. Tal relação estabelece contato entre o Sl 110 e o NT a partir do conceito de Messias, sobretudo quando há uma referência a Jesus

<sup>177</sup> HOSLEY, R.A.; Hanson, J.S., Movimentos populares no tempo de Jesus, p.98.

<sup>178</sup> CALLAN, T., Psalm 110,1 and the origin of the expectation that Jesus Will come again, p. 631.

<sup>179</sup> BARBIERO, G. The non- Violente Messiah of psalm 110, p.12.

<sup>180</sup> UTRINI, H. C. S., Entre o gládio de Cesar e a cruz de Cristo: Messianismo poder temporal a partir do Sl Sal. 17 e de Mc 12,13-17, p. 530.

como o Cristo, o ungido de Deus. Cria-se dessa forma uma analogia onde por um lado Jesus será identificado como Messias, mas por outro irá se diferenciar totalmente do conceito messiânico veterotestamentário e de sua época também. Nesse sentido, um dos textos que mais ajudam a compreender a concepção de messias da época de Jesus é o Sl 17 (apócrifo), uma literatura intertestamentária que possui muitos pontos de contato com o Sl 110, inclusive por ser um Salmo que fala da realeza, com uma linguagem bélica e militar. O Messias virá para aniquilar as nações ímpias com as suas palavras e os príncipes injustos serão quebrantados.<sup>181</sup>

Os assim chamados “salmos de Salomão” (apócrifos) são dezoito poemas escritos originalmente em língua hebraica, e logo traduzidos para o grego, provenientes de Jerusalém. Há evidências que antes do final do séc. I d.C. já tivessem sido traduzidos para língua grega e agrupados à modo de coleção atribuída a Salomão.<sup>182</sup>

A descrição do Messias começa no no Sl 17, a partir do v. 21, estabelecendo paralelo com o Sl 110.

SlSal 17	Sl 110
v. 21: Vê, Senhor, levanta-lhes o seu rei, o filho de Davi, no tempo em que escolheres, ó Deus, para que reine em Israel teu servo.	v. 1: De Davi, salmo. Oráculo de YHWH ao meu Senhor, Senta-te a minha direita. Até que estabeleça teus inimigos, [por] escabelo de teus pés.
v. 22: E cinge-o de força para quebrantar os governantes injustos, para purificar Jerusalém das nações que a pisoteiam com destruição.	vv.5-6: O Senhor está a tua direita, esmague, no dia de sua ira, reis. Julgará entre as nações, encha [-as de] cadáveres, esmague [a] cabeça sobre a imensidão da terra
v. 24: com cetro de ferro quebrar toda a existência deles, para destruir as nações ímpias com a palavra de sua boca.	v.2: O cetro de tua fortaleza, enviará YHWH desde Sião. Domine no meio dos teus inimigos.

O Sl 110 e o Sl 17, embora, sejam textos diferentes em origem e estilo, ambos compartilham pontos semelhantes, principalmente no que diz respeito à esperança messiânica e a visão de um rei ideal escolhido por Deus. O Sl 17 funciona

<sup>181</sup> UTRINI, H. C. S., Entre o gládio de Cesar e a cruz de Cristo: Messianismo poder temporal a partir do Sl Sal. 17 e de Mc 12,13-17, p. 530.

<sup>182</sup> UTRINI, H. C. S., Entre o gládio de Cesar e a cruz de Cristo: Messianismo poder temporal a partir do Sl Sal. 17 e de Mc 12,13-17, p. 525; 527.

como uma espécie de prova textual de que os judeus aguardavam um Messias político; ele se abre e se conclui com uma afirmação de especial relevância: Deus é invocado como rei para sempre<sup>183</sup>.

O pensamento messiânico é transportado para o NT. Em várias passagens dos evangelhos Jesus será chamado Χριστός, “ungido, Messias”. Porém, tal uso mostra não apenas uma ocorrência do AT no NT, mas, sobretudo uma superação daquele conceito antes usado, e um pleno cumprimento das promessas divinas; há uma ruptura do conceito messiânico da época de Jesus, ao mesmo tempo uma plenificação. O messianismo de Jesus rompe com quaisquer esquemas humanos e frustra as expectativas de grandezas; é apenas à luz do mistério pascal que se descobre sua real identidade. Nesse sentido, ele é rei e seu governo não se exerce pela força, mas pela aparente fraqueza do amor<sup>184</sup>. Superando dessa forma a linguagem bélica do Sl 110 e o poder político do SlSal 17.

#### 4.2.

#### **O tema sacerdotal no Salmo 110 e a sua aplicação a Jesus a partir de Hb 2,17**

O Sl 110 traz algo que não era comum na monarquia de Israel, ao apresentar um rei messiânico que seria também sacerdote, foge um pouco daquilo que sempre foi a tradição judaica, manter essas duas funções separadas uma da outra. O v. 4 traz a afirmação “Tu és sacerdote segundo a ordem de Melquisedeque”, essa afirmação aponta para um sacerdócio eterno e não levítico, ligado a Melquisedeque. A influência do Sl 110,4 é particularmente forte na Carta aos Hebreus. O autor aos Hebreus usa este salmo para fundamentar a identidade e o ministério de Jesus Cristo como Sumo Sacerdote e rei eterno, trazendo um profundo significado teológico à sua ação redentora.

A aplicação do Sl 110 a Jesus Cristo era tão familiar aos cristãos que em Hb 1,13, o autor nem sequer teve necessidade de explicitá-lo, omitindo as primeiras palavras do v.1, “oráculo de YHWH ao meu senhor”, para citar imediatamente a frase decisiva que lhe interessava: “assenta-te à minha direita”, todos logo

---

<sup>183</sup> UTRINI, H. C. S., Entre o gládio de Cesar e a cruz de Cristo: Messianismo poder temporal a partir do Sl Sal. 17 e de Mc 12,13-17, p. 529.

<sup>184</sup> UTRINI, H. C. S., Entre o gládio de Cesar e a cruz de Cristo: Messianismo poder temporal a partir do Sl Sal. 17 e de Mc 12,13-17, p. 531.

compreendiam imediatamente que se tratava da glorificação celestial de Jesus como Messias<sup>185</sup>.

A Carta aos Hebreus, importante composição neotestamentária, inicialmente foi atribuída ao *corpus* paulino, mas, não sendo de Paulo<sup>186</sup>, é também o escrito que mais se diferencia dos outros escritos neotestamentários<sup>187</sup>. Hb 2,17 constitui a primeira ocorrência explícita do tema sacerdotal aplicado a Jesus no NT, funcionando como a porta de entrada para o desenvolvimento da temática sacerdotal na Carta aos Hebreus. Posteriormente, O Sl 110,4 que trata do sacerdócio messiânico quando Melquisedeque é citado como linhagem sacerdotal, é retomado de forma ampla nessa carta, (Hb 5,6; 6,20;7,17;7,21). Sendo essa o único lugar no NT onde o autor atribuirá a Jesus o título de Sumo Sacerdote, e depois o fará a partir do Sl 110,4 (Hb 5,6-7). Essa afirmação é feita trazendo consigo o peso de toda tradição israelita sacerdotal, mostrando assim que em Cristo o sacerdócio antigo encontra sua plenitude<sup>188</sup>, sendo dessa forma o antigo uma sombra ante a realidade do Novo.

A grande originalidade do autor do escrito aos Hebreus consiste no fato de ter sido o único em todo o NT que afirmou explicitamente o sacerdócio de Cristo<sup>189</sup>. É preciso entender o pano de fundo que está por trás do tema sacerdotal na Carta aos Hebreus, para que assim se entenda o porquê de tal título atribuído a Cristo.

Apesar da sua cuidadosa exposição da superioridade de Cristo, Hebreus não é simplesmente um tratado teológico. O escritor expôs sua doutrina com o escopo apologético de advertir os destinatários contra o abandono da fé em Cristo em favor dos valores idealizados do culto judaico<sup>190</sup>. Essa emerge como uma resposta pastoral vigorosa às preocupações existenciais e a crise da fé de uma comunidade judeu-Cristãos do final do primeiro século.

O autor bíblico lidou com as reais preocupações de sua comunidade não como um ponto tangencial. O problema parece ter sido a apatia e a sedução por uma outra opção religiosa, considerada seriamente nessa carta, a volta ao judaísmo, uma tentação para o judeu cristão do primeiro século, principalmente por causa dos

---

<sup>185</sup> VANHOYE, A., Sacerdotes Antigos e Sacerdote Novo, p.135.

<sup>186</sup> GONZAGA, W.; SANTOS A. E., O sacerdócio em Hb 4,14-15, p. 269-294.

<sup>187</sup> GONZAGA, W.; SANTOS A. E., O sacerdócio em Hb 4,14-15, p. 269-294.

<sup>188</sup> GONZAGA, W.; SANTOS A. E., O sacerdócio em Hb 4,14-15, p. 269-294.

<sup>189</sup> VANHOYE, A., A mensagem da Epistola aos Hebreus, p. 13.

<sup>190</sup> BROWN, R. E., Introdução ao Novo Testamento, p. 899.

rituais do dia do perdão: os judeus reivindicavam que os pecados não seriam perdoados, exceto por essa cerimônia já que o livro do Levítico determina que somente no dia do perdão o sacerdote poderia entrar no Santo dos santos para realizar a expiação pelos pecados do povo (Lv 16,30)<sup>191</sup>.

Provavelmente alguns membros da comunidade estavam tentados a colocar o judaísmo em primeiro lugar por acreditarem que somente o sacrifício de animais no dia do perdão os tornariam livres do pecado. Os tempos eram difíceis e os seguidores de Jesus não tinham mais todo aquele aparo religioso, que era comum no mundo antigo como aspecto constitutivo das religiões: templo, sacerdócio, sacrifícios, e lugares santos.

Com a destruição do templo, os judeus haviam perdido os rituais mediadores de sua relação com Deus, ficaram sem o centro geográfico, a cidade de Jerusalém e o sinédrio que era a estrutura política. Perderam tudo e aparentemente não tinham adquirido nada em retorno, só uma espera pela Parusia que seria infrutífera naquele momento crucial, por isso, entraram em profunda crise de identidade religiosa. Dessa forma, são compreensivos os motivos que estavam tentados a voltar para o judaísmo sem Jesus<sup>192</sup>.

Considerando esse contexto, o autor da Carta aos Hebreus aborda o tema sacerdotal como um dos principais assuntos a serem tratados reconstruindo-o para atribuí-lo à pessoa de Jesus em uma nova realidade, que substituíra a antiga imagem do sacerdote<sup>193</sup>. O mesmo autor enfrentou o desafio de introduzir o tema sacerdotal quando o assunto não tinha espaço na catequese tradicional da Igreja apostólica.

Contudo, o autor estava plenamente consciente das dificuldades da questão, acerca do tema sacerdotal; primeira delas, sabia muito bem que Jesus não pertencia a uma família sacerdotal e não teve nenhum receio em reconhecê-lo:<sup>194</sup> “visto ser manifesto que nosso Senhor procedeu de Judá, tribo da qual Moisés nada falou acerca de sacerdotes” (Hb 7,14).

Sabia que não haveria lugar para Jesus na organização do sacerdócio segundo a lei de Moisés: “ora se estivesse na terra, nem seria sacerdote” (Hb 8,4).

---

<sup>191</sup> PINHEIRO, A. L., o Sacerdócio de Cristo e dos Cristãos conforme a Carta aos Hebreus, p. 18-19.

<sup>192</sup> PINHEIRO, A. L., o Sacerdócio de Cristo e dos Cristãos conforme a Carta aos Hebreus, p. 18-19.

<sup>193</sup> GONZAGA, W.; SANTOS A. E., O sacerdócio em Hb 4,14-15, p. 269-294.

<sup>194</sup> VANHOYE, A., Sacerdotes Antigos e Sacerdote Novo, p.119.

O autor também, por outro lado, conhecia a catequese cristã tradicional que não se expressava em categorias sacerdotais,<sup>195</sup> todavia, isso não impediu de introduzir o tema que era urgente.

Antes dele não houve ninguém que enfrentasse diretamente o problema. Contudo, foram feitas algumas tentativas que preparavam uma solução apesar de estarem ainda longe do resultado.

O autor faz uma ousada tentativa de enfrentar o tema sacerdotal em relação a Cristo, até aqui a mais alta afirmação tinha vindo de Paulo, ao fazer a seguinte relação com um sacrifício: “Cristo nossa páscoa foi imolado” (1Cor 5,7). Em Rm 3,25, Paulo compara Cristo com um tipo de expiatório usando o termo “ἱλαστήριον”.<sup>196</sup> Porém, não é um termo ligado ao sacerdócio, mas apresenta Cristo como instrumento de expiação.

Por outro lado, em 1Jo 2,2, vê-se empregado o termo propiciação (ἱλασμός). Entretanto, apresentar Cristo como instrumento de propiciação não significa que ele era sacerdote. Quando Paulo, em Gl 2,20, fala de Cristo como o Filho de Deus que o amou e se entregou por nós, já se tinha ali uma conotação sacrificial. Algo semelhante ocorre em Ef 5,2: “minha vida presente na carne, vivo-a pela fé no filho de Deus, que me amou e se entregou a si mesmo por mim”. Porém, aqui ainda se trata de uma entrega existencial, não tentando dizer explicitamente que Cristo seja sacerdote, embora a Carta aos Efésios deixe subtendida a possibilidade sacerdotal, uma vez que afirma que Cristo se entregou por nós. Pode-se deduzir daí, que ele se entregou em sacrifício, como de fato aconteceu na Cruz, com sua morte vicária. Embora estes textos acima mencionados (1Jo 2,2; Gl 2,2; Ef 5,2) façam referência ao sacrifício, ainda não trazem de forma explícita o tema do sacerdócio. Tal tema será trazido pela Carta aos Hebreus, mais explicitamente que em qualquer outro texto do NT.<sup>197</sup>

Ao afirmar que Cristo era sacerdote significava correr o risco de debilitar a fé cristã, favorecendo a volta a uma mentalidade religiosa do AT.<sup>198</sup> Inicialmente, entretanto, era necessário enfrentar o problema do tema sacerdotal e tratá-lo dentro

---

<sup>195</sup> VANHOYE, A., Sacerdotes Antigos e Sacerdote Novo, p.120.

<sup>196</sup> “ἱλαστήριον” subs. neutro, usado para designar aquilo que serve de instrumento para recuperar a boa vontade de uma divindade. Um meio de propiciação ou expiação, Cristo aquele que Deus propôs como meio de expiação pelos pecados da humanidade Rm 3,25. DANKER, F. W., ἱλαστήριον, p. 420.)

<sup>197</sup> GONZAGA, W.; SANTOS A. E., O sacerdócio em Hb 4,14-15, p. 269-294

<sup>198</sup> VANHOYE, A., Sacerdotes Antigos e Sacerdote Novo, p.123.

do contexto da época, já que tal tema representava um dilema, pois remontaria ao conceito sacerdotal do AT e corria-se o risco de trazer de volta toda a questão do templo e suas leis, cujo vocabulário não era tão comum na tradição apostólica.<sup>199</sup>

Dar uma resposta negativa seria desistir da proclamação do cumprimento cristão das Escrituras e provocar uma ruptura entre NT e o AT. Consciente da gravidade do problema, o autor da Carta aos Hebreus guardou-se de todo simplismo e se entregou a um esforço exigente de aprofundamento da fé.<sup>200</sup> No entanto, ao desenvolver o tema sacerdotal o autor da Carta aos Hebreus enfrentará alguns dilemas como a não pertença de Cristo a nenhuma linhagem sacerdotal e a maneira de como ele irá realizar seu sacerdócio.

A afirmação de que Jesus é sacerdote aparece somente no final do segundo capítulo da Carta aos Hebreus, onde se encontra a primeira menção do título Sumo Sacerdote. O autor irá desenvolver esse tema amplamente, e ao fazê-lo irá ligar o sacerdócio de Cristo ao de Melquisedeque, conforme Hb 5,6. Assim fica claro que a linhagem sacerdotal de Cristo não vem da tribo de Levi, mas de uma ordem que lhe é superior, sendo que Ele como Filho pré-existente, por intermédio do qual Deus criou o mundo e agora nos fala<sup>201</sup> é infinitamente superior a Melquisedeque. Resolvendo assim o primeiro dilema de Cristo não pertencer à tribo de Levi.

O sacerdócio de Cristo não se dá por descendência, mas por juramento divino e por uma ordem eterna, superior a qualquer sacerdócio anterior. Essa intertextualidade não apenas demonstra a continuidade do AT no NT, mas a sua plenitude como também a supremacia do ministério sacerdotal de Cristo em favor da humanidade. Há uma superioridade apresentada pelo autor de Hebreus sobre o sacerdócio de Cristo em relação a todo sacerdócio antigo<sup>202</sup>.

Uma segunda questão tratada pelo autor é a maneira de como Jesus realizaria seu sacerdócio. Ao mencionar Jesus como Sumo Sacerdote, em Hb 2,17, o autor traz uma condição assumida por Cristo para chegar ao sacerdócio. Essa, por sua vez, constitui uma novidade, pois, trata-se de em tudo ser semelhante aos irmãos. Tal assimilação, portanto, é a condição que deveria ser cumprida para se

---

<sup>199</sup> GONZAGA, W.; SANTOS A. E., O sacerdócio em Hb 4,14-15, p. 269-294

<sup>200</sup> VANHOYE, A., Sacerdotes Antigos e Sacerdote Novo, p.123.

<sup>201</sup> BROWN, R. E., Introdução ao Novo Testamento, p. 892.

<sup>202</sup> GONZAGA, W.; SANTOS A. E., O sacerdócio em Hb 4,14-15, p. 269-294.

obter o sacerdócio, algo surpreendente já que não correspondia à ideia da época nem a tradição do AT.<sup>203</sup>

Como é do conhecimento de todos na época de Jesus, a posição do Sumo Sacerdote representava, aos olhos dos judeus, a condição mais elevada que poderia ser alcançado pelo ser humano. O autor não rejeita por completo esta perspectiva, mas adiante evoca “glória” do sacerdócio (Hb 5,5). A originalidade de sua doutrina não concerne tanto a mesma glória, mas ao caminho que deve ser seguido para chegar a ela<sup>204</sup>.

Dessa forma, o sacerdócio realizado por Cristo se dá de maneira totalmente diferente daquele conceito sacerdotal antigo. Ele, para realizar o seu sacerdócio, fez-se igual a todos “exceto no pecado” (Hb 4,15); e essa compreensão era inconcebível no argumento de acesso ao sacerdócio na mentalidade antiga, tendo em vista que a dignidade do Sumo Sacerdote era a mais elevada para um ser humano. Ela era tão grande que levou a rivalidades políticas e disputas brutais, como se lê em 2Mc 4,7-8.

Os livros dos Macabeus e os escritos do historiador Josefo revelam até que ponto a dignidade do Sumo Sacerdote, que levava consigo, além disso, o poder político, tornou-se objeto de ambições desmedidas e motivo de rivalidades implacáveis. Alguns pretendentes não retrocediam de maneira alguma a tal chance de poder que era dada a esse cargo. Pode-se ler nos livros dos Macabeus como no reinado de Antíoco Epifânio (175-164 a.C.), o irmão do Sumo Sacerdote Onias, “usurpou o sumo pontificado, depois de haver prometido ao rei, em uma conversa, trezentos talentos de prata e oitenta talentos de outras rendas” (2Mac 4,7-8). Uma vez prometido ao Sumo Sacerdote Jasão, este era o nome daquele homem ambicioso, que empenhou-se em helenizar o seu país. Porém, logo foi suplantado por outro pretendente, um tal de Menelau, que “conseguiu ser investido Sumo Sacerdote, oferecendo trezentos talentos de prata a mais que Jasão” (2 Mc 4,24). Surgiu uma rivalidade que chegou até a violência e ao assassinato. O Sumo Sacerdote Onias foi morto por incitação de Menelau (2 Mc 4,32-34). Os documentos de Qumran fazem ecos de outros conflitos do mesmo gênero em uma época muito próxima dos dias de Jesus, criticam asperamente a um Sumo Sacerdote que dão o nome de “sacerdote ímpio” reprovando seu orgulho insaciável e suas ações abomináveis.<sup>205</sup>

A Carta aos Hebreus afirma que Cristo fez o caminho inverso, despojou-se dos privilégios e se fez igual a nós em tudo, (Hb 4,14-15). Descrevendo os sofrimentos de Jesus nos dias de sua carne, quando apresentou orações e súplicas àquele que tinha o poder de salvá-lo da morte (Hb 5,7-9), o autor afirma que Jesus, não obstante fosse Filho, aprendeu a obediência, na vontade do Pai.<sup>206</sup>

<sup>203</sup> VANHOYE, A., Sacerdotes Antigos e Sacerdote Novo, p.124.

<sup>204</sup> VANHOYE, A., Sacerdotes Antigos e Sacerdote Novo, p.125.

<sup>205</sup> VANHOYE, A., Sacerdotes Antigos e Sacerdote Novo, p.125-126.

<sup>206</sup> BROWN, R. E., Introdução ao Novo Testamento, p. 895.

O sacerdócio de Cristo na Carta aos Hebreus se dá a partir da sua *kénosis*, a qual, por sua vez, ocorre desde o mistério da encarnação ao sacrifício do calvário. Como tal, Jesus Cristo agiu diferente do sacerdote antigo, não partindo dos seus privilégios; ao contrário, se fez igual aos seus irmãos e, indo além, despojou-se na cruz até a morte extrema, como bem mostra a Carta aos Hebreus “ele aprendeu a obediência muito embora fosse Filho” (Hb 5,7-9).<sup>207</sup>

Um outro fato importante é que a primeira citação do Sl 110,4 na Carta aos Hebreus se dá em Hb 5,6. Tal citação não é um mero detalhe, mas sim o ponto de partida de toda argumentação sobre a natureza e superioridade do sacerdócio de Cristo. Ao citar a promessa divina: “Tu és sacerdote para sempre, segundo a ordem de Melquisedeque”, o autor realiza dois movimentos importantes, primeiro demonstra a superioridade do sacerdócio de Cristo, segundo realiza uma intertextualidade pelo cumprimento do AT no NT.

O primeiro movimento se dá com a intenção de demonstrar a superioridade do sacerdócio de Cristo. Para isso, o autor faz a tentativa de encaixar Jesus na linhagem de Melquisedeque. Os livros restantes do NT insistem exclusivamente na descendência davídica de Jesus, não assim Hebreus, que buscou e achou um sacerdote que tinha existido antes de Aarão e da linhagem oficial dos sacerdotes da época. Como Messias Jesus foi vinculado a dinastia de Davi, (Hb 7,13); como sacerdote, porém, liga-se ao sacerdócio de Melquisedeque (Hb 5,6). A ordem proclamada é bem mais que uma semelhança ou analogia; trata-se realmente de uma linhagem genealógica transcendental que insinua a dignidade sacerdotal em Jesus qual sucessor legítimo do rei de Jerusalém. Tal modo de encarar as coisas já fora aplicado pelo Sl 110 a qualquer monarca davídico de Jerusalém.<sup>208</sup>

Um segundo movimento se dá pela intertextualidade do AT no NT. O Sl 110 sendo um salmo messiânico, muitas vezes citado no NT,<sup>209</sup> o v.4 em particular declara: “Jurou YHWH e não se arrependerá: Tu és sacerdote para sempre segundo ordem de Melquisedeque”. Esta declaração profética estabelece uma intertextualidade entre ambos os testamentos, ao mesmo tempo em que leva o sacerdócio de Melquisedeque à sua plena realização no sacerdócio de Cristo, que é eterno e distinto do sacerdócio levítico que era temporário e condicional. Portanto, em Hb 5,6, o autor explora a natureza do sacerdócio de Cristo recorrendo ao Sl 110,4 para mostrar assim a sua superioridade e enfatizando a sua perfeição e permanência.

---

<sup>207</sup> GONZAGA, W.; SANTOS A. E., O sacerdócio em Hb 4,14-15, p. 269-294.

<sup>208</sup> DATTLER, F., A Carta aos Hebreus, p. 102.

<sup>209</sup> GARUTI, P., L’imaginaire dynastique du Psaume 110 entre judaïsme, hellénisme et culture romaine, p. 7.



que uma simples “sequência” ou “categoria”, ele carrega a ideia de uma classe ou tipo de sacerdócio com características distintas e duradouras. Com isso, אתה כהן לעולם, que passa a ser  $\sigma\upsilon\ \epsilon\acute{\iota}\ \iota\epsilon\rho\epsilon\upsilon\varsigma\ \epsilon\iota\varsigma\ \tau\omicron\nu\ \alpha\iota\omega\nu\alpha\ \kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \tau\eta\nu\ \tau\acute{\alpha}\xi\iota\nu\ \text{Μελχισεδεκ}$ , ou seja, “tu és sacerdote eternamente segundo a ordem de Melquisedeque.

Em suma, Hb 5,6 toma o Sl 110,4 diretamente da LXX, que por sua vez traduz com compreensão contextual, o sentido do texto hebraico especialmente no trecho “ordem de Melquisedeque”. A citação estabelece que Cristo possui um sacerdócio perpétuo como o de Melquisedeque, conforme previsto nesse oráculo davídico.

Ao citar Sl 110,4 conforme a versão da LXX, “Tu és sacerdote para sempre, segundo a ordem do rei Melquisedeque”, Hb 5,6 não o faz de forma aleatória, mas profundamente significativa, ele conecta Jesus a um sacerdócio diferente do sacerdócio tradicional, apresenta Cristo com Sumo Sacerdote eterno da nova aliança.

O Sl 110,4 era interpretado em sentido cristológico no cristianismo primitivo.<sup>212</sup> Hebreus constrói entre Jesus e Melquisedeque um paralelismo tão completo, que Melquisedeque torna-se uma prefiguração perfeita de Jesus.<sup>213</sup> O Sl 110,4 desempenha um papel central na argumentação teológica sobre o sacerdócio de Jesus, em Hb 5,6 temos uma de suas principais citações.

Nesse texto o autor vai desenvolver uma profunda e cuidadora identidade de Cristo como Sumo Sacerdote entronizado, o Messias entronizado é um Sumo Sacerdote: ambas as características são então aplicadas a Cristo.<sup>214</sup>

O texto mostra que Cristo não designou a si mesmo para sacerdote, mas foi designado por Deus. Isso fica claro na citação do Sl 110,4 em Hb 5,6: ao falar da ordem de Melquisedeque revela que o sacerdócio de Cristo não é fruto de uma descendência humana como se dava no sacerdócio levítico, mas de uma linhagem transcendental tendo por referência Melquisedeque apresentado em Hb 7,3 como sem pai sem Mãe, sem genealogia, nem princípio de dias nem fim de vida. É assim que se assemelha ao Filho de Deus, e permanece eternamente.

A figura de Melquisedeque tem bastante destaque no Sl 110,4 citado por Hb 5,6 e desenvolvida nos capítulos seguintes. Em Hb 5,6, o autor utiliza a figura

<sup>212</sup> BORN, A. V. D., Melquisedeque, p. 967.

<sup>213</sup> BORN, A. V. D., Melquisedeque, p. 967.

<sup>214</sup> COMPTON, J., Psalm 110 and The Logic of Hebrews, p. 70.

enigmática do rei de Salém e sacerdote do Deus Altíssimo, que aparece brevemente em Gn 14, como um tipo, isto é, uma figura profética de Cristo. A Carta aos Hebreus apresenta Jesus Cristo como Sumo Sacerdote de acordo com a ordem sacerdotal de Melquisedeque, com base no juramento de Deus encontrado no Sl 110,4. Embora a ordem sacerdotal de Cristo, segundo Melquisedeque, seja superior a ordem sacerdotal de Aarão, é importante lembrar que Cristo é maior que Melquisedeque. Em outras palavras Melquisedeque deriva seu padrão do Cristo pré-existente e não ao contrário<sup>215</sup>.

Cristo é o verdadeiro sacerdote eterno, pré-existente e glorificado, enquanto Melquisedeque é apenas uma antecipação simbólica dessa realidade. O Filho de Deus é aquele que existia antes de todas as coisas e em quem todas as figuras do AT encontram sua realização.

Um dos principais objetivos do autor da Carta aos Hebreus é apresentar a fé cristã em comparação com a lei e sistema sacrificial do AT. Ele não diz que Melquisedeque não tinha pais, mas o escritor está fazendo uma comparação. Assim, como Melquisedeque aparece repentinamente em Gênesis 14, sem genealogia e sem menção de sua morte, assim também Cristo não teve começo nem fim.<sup>216</sup>

O fato de não ter registros de dados sobre genealogia de Melquisedeque, isso é significativo, porque dentro do contexto judaico, a linhagem era um aspecto essencial para o exercício do sacerdócio. O autor se baseia não apenas no que as Escrituras dizem sobre Melquisedeque, mas também no que elas não dizem, por exemplo o argumento de que Melquisedeque não tem genealogia, é baseado no silêncio das Escrituras, que não oferece nenhum dado a esse respeito.<sup>217</sup> No entanto, a ausência desses dados sobre Melquisedeque faz dele uma figura atemporal.

Essa atemporalidade, decorrente do silêncio das Escrituras sobre sua origem e fim, contribui para apresentá-lo como uma prefiguração de Cristo, cujo sacerdócio também transcende os limites da linhagem e do tempo. Assim, Melquisedeque torna-se uma figura simbólica que antecipa a singularidade do

---

<sup>215</sup> GIORGIOV, A., Melchizedek, the Priest who Derived his Pattern from the preexistent Christ, p. 67.

<sup>216</sup> GIORGIOV, A., Melchizedek, the Priest who Derived his Pattern from the preexistent Christ, p. 69.

<sup>217</sup> GIORGIOV, A., Melchizedek, the Priest who Derived his Pattern from the preexistent Christ, p. 67.

sacerdócio eterno de Cristo, não baseado em herança genealógica, mas estabelecido diretamente por Deus, não ligado ao tempo, mas à eternidade.

A semelhança ao Filho de Deus não está na origem ou na identidade, mas na qualidade do sacerdócio, eterno, imutável, instituído diretamente por Deus, sem depender de linhagem humana. Cristo, portanto, não é com base em uma ordem superior que antecede e ultrapassa a Lei de Moisés. Esse sacerdócio perdura para sempre, sendo exercido continuamente por uma única pessoa que não necessita de herdeiros nem de sucessores. Ele pertence a uma ordem distinta, a um novo arranjo ou economia.<sup>218</sup>

Esse ensinamento ressalta a superioridade e suficiência do sacerdócio de Cristo. Ele não depende de rituais repetitivos e não está sujeito às limitações humanas. Como Sumo Sacerdote perfeito, eterno, e celeste, sempre vivo para interceder por nós (Hb 7,25). A sua mediação não tem fim, porque Ele mesmo permanece para sempre, como o Filho de Deus. O Cristo glorificado exerce uma mediação sacerdotal.<sup>219</sup>

Nos manuscritos do Mar Morto, descobertos em Qumram, encontramos uma expectativa escatológica peculiar, a vinda de dois Messias. Um sacerdotal da linhagem de Aarão e outra real da linhagem de Davi<sup>220</sup>. O Messias sacerdotal encarregado pelo culto e a mediação entre Deus e o povo, o Messias real, descendente de Davi com funções políticas e militares, responsável por restaurar o reino de Israel. Essa divisão reflete uma teologia dualista em que funções espirituais e governamentais são separadas. Na perspectiva do autor, Jesus, como Messias é tanto rei como Sumo Sacerdote embora fosse sacerdote de uma ordem diferente da Araônica. Os dois ofícios importantes haviam se mantido separados tradicionalmente em Israel, até a ascensão infeliz e insatisfatória de ambos os ofícios por certos membros hasmoneus, no II século antes de Cristo<sup>221</sup>.

Entretanto, o NT apresenta Jesus Cristo como a plenitude de ambos os papéis messiânicos, reunindo em si as duas funções de rei e sacerdote; como descendente de Davi (Mt 1,1; Lc 1,32), Jesus é reconhecido como Messias real, o legítimo herdeiro do trono de Israel. Ele entra triunfantemente em Jerusalém com

---

<sup>218</sup> PFITZNE, C. V., Hebreus, p. 88.

<sup>219</sup> VANHOYE, A., L' Epistola Agli Ebrei, p. 14.

<sup>220</sup> HAGNER, D. A., Hebreus, p. 100.

<sup>221</sup> HAGNER, D. A., Hebreus, p. 101.

rei “manso e humilde” (Mt 21,5). Ao mesmo tempo exerce um sacerdócio superior, não segundo a ordem de Aarão, mas segundo a ordem de Melquisedeque. Jesus, portanto, cumpre e transcende o ideal sacerdotal de Qumram, oferecendo a si mesmo como sacrifício perfeito, uma vez por todas.

Dessa forma, na perspectiva cristã, Jesus une em sua pessoa o que Qumram mantinha separado, ele é ao mesmo tempo rei prometido que governa com justiça e o sumo sacerdote eterno do Sl 110,4 confirmado em Hb 5,6 que concilia a humanidade com Deus. Ao citar o Sl 110,4, o autor mostra que Deus chamou Jesus para o ofício de sacerdote; Jesus não tomou essa posição para si mesmo. Essa passagem é citada e mencionada muitas vezes em Hebreus. Ela forma um argumento para sustentar a visão do autor, Cristo como Sumo Sacerdote celestial.<sup>222</sup>

Como rei, Jesus ocupa o trono de Davi prometido a Israel, e exerce sua autoridade e soberania sobre toda a criação, estabelecendo um reino que não é deste mundo, mas que permeia todos os aspectos da existência humana com sua verdade e justiça, sua realeza é caracterizada pelo serviço e o amor, manifestando a plenitude do governo divino na terra.

#### 4.3.2.

##### **Mt 22,44<sup>223</sup>**

Em Mt 22,44, Jesus cita o Sl 110,1 ao discutir a filiação do Messias a Davi. Ao analisar os textos hebraico e da LXX, observa-se que as diferenças são pontuais, sendo que a LXX mantém o mesmo sentido do texto hebraico, fazendo com que a profecia davídica sobre o Messias seja transmitida com precisão, conservando a sua essência em Mt 22,44.

Como visto na crítica textual, יהוה אלהים (oráculo de YHWH) o termo oráculo é substituído pelo verbo εἶπεν (disse), apesar da mudança de oráculo que é muito usado na literatura profética para o verbo disse,<sup>224</sup> o sentido de uma afirmação solene divina é perfeitamente mantido.

<sup>222</sup> BARTON, B. B. et. al., Life Application Bible Commentary Hebrews, p. 120.

<sup>223</sup> Sabe-se que a exegese recente considera a primazia de Marcos sobre Mateus. Nesse sentido, pareceria mais óbvio se estudar a citação do Sl 110 a partir de Mc 12,36. Contudo, na delimitação das perícopes a serem estudadas, preferiu-se dar lugar ao evangelho que ocupa o primeiro lugar no cânon.

<sup>224</sup> RAVASI, G., Il libro dei Salmi 101-150, p. 267.

O substantivo próprio YHWH é traduzido por ὁ κύριος, prática comum na LXX para evitar a pronúncia do nome sagrado. אֲדֹנָי “ao meu senhor”, traz o sufixo de primeira pessoa, “meu” a LXX expressa com τῷ κυρίῳ μου “ao meu senhor”, alguém que se encontra em uma posição elevada.<sup>225</sup> A frase שֶׁבַח לְיְמֵינִי “senta-te à minha direita” é traduzida literalmente como κάθου ἐκ δεξιῶν μου “senta-te à [parte] direita de mim”, que literalmente significa senta-te a minha direita, embora a tradução grega possa ser lida mais literalmente como “senta-te do meu lado direito” ou “senta-te da direita de mim” ambas as expressões transmitem a ideia de ocupar um lugar de honra ao lado de alguém. O lado direito será sempre privilegiado, a perda do olho direito é desvantagem para o guerreiro, é melhor perdê-lo do que perecer na posse de todos os membros (Mt 5,29).<sup>226</sup>

הָרֶגְלַיִם לְרַגְלָיִךָ ([por] escabelo de teus pés), a LXX traduz com precisão usando o substantivo ὑποπόδιον “escabelo” lit. “objeto para debaixo dos pés”.<sup>227</sup> seguido de τῶν ποδῶν “dos teus pés”. Nos manuscritos gregos do NT, Mt 22,44 aparece com uma leve variação lexical: em vez de ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου muitos textos trazem ὑποκάτω τῶν ποδῶν σου “debaixo de teus pés”. Expressão sinônima, logo, essa diferença não altera o sentido. Em suma, Mateus cita o Sl 110,1 de acordo com a LXX, apenas adaptando “escabelo” para uma formulação equivalente “debaixo dos pés” mantendo o significado idêntico ao texto hebraico e grego. Tanto “escabelo” como “debaixo dos pés” evocam a mesma imagem de domínio e subjugação, um escabelo é por sua natureza algo que se coloca debaixo dos pés, a mudança de um substantivo específico “escabelo para uma expressão proposicional “debaixo dos pés” apenas enfatiza a ação sem alterar a realidade conceitual.<sup>228</sup>

Por outro lado, a variação entre “escabelo dos teus pés” (ὑποπόδιον) e “debaixo de teus pés” (ὑποκάτω τῶν ποδῶν) em Mt 22,44 mostra a liberdade linguística dos escritores do NT ao citar as Escrituras. Embora baseados na Septuaginta, os autores podiam adaptar levemente a linguagem sem comprometer o conteúdo. Mt 22,44 ao citar o Sl 110,1 alinha-se à tradução da Septuaginta, mas utiliza uma formulação equivalente para “escabelo”. Neste caso, o uso de ὑποκάτω é uma escolha estilística, não uma mudança de sentido, mantendo o significado

<sup>225</sup> BAUER’S, W., κύριος, p. 511

<sup>226</sup> BAUER’S, W., δεξιός, p. 192-193.

<sup>227</sup> BAUER’S, W., ὑποπόδιον, p. 925.

<sup>228</sup> BARROS, P. F., Um Senhorio originado pela palavra do Senhor, estudo exegético do salmo 110, p. 25.

idêntico tanto ao texto hebraico quanto a versão grega da LXX, permanecendo plenamente o sentido messiânico do Salmo. Mateus continua a depender de Marcos nessa perícopa (Mc 12,35-37), porém, com um estilo diferente. Mt 22,44 omite algumas palavras de Mc 12,35-37 como: διδάσκων ἐν τῷ ἱερῷ “ensinando no templo”. Além disso, Mateus faz Jesus dirigir a pergunta diretamente aos fariseus “reunidos”, em vez de retoricamente a multidão como em Marcos.

Como evidencia o cabeçalho do Sl 110, que atribui a Davi autoria do Salmo, na tradição judaica antiga os salmos com esse título eram entendidos como compostos pelo próprio Davi, e não simplesmente sobre ele. O judaísmo antigo interpretou este cântico com referência ao Messias, reconhecido no termo senhor<sup>229</sup>; esse salmo era visto como um salmo real e messiânico, um cântico composto por Davi referindo-se a uma figura régia futura מֶלֶךְ o que sugere que essa figura era maior que o próprio Davi.<sup>230</sup>

O fato de Davi chamar seu filho “o Messias” de “meu Senhor”, é impressionante pelos padrões judaicos de reverência na família, era o filho que chamava o pai de “meu senhor”.<sup>231</sup> Se No Sl 110 o Messias não é só um descendente davídico mas é Senhor de Davi, isto indica que é alguém que está acima dele.

Em Mt 22,42- 44 Jesus irá usar essa lógica num debate com os fariseus: “que pensais a respeito do Cristo? Ele é filho de quem? Responderam-lhe “de Davi”. Ao que Jesus lhe disse: “como pode então Davi falando sobre inspiração, lhe chama Senhor, ao Dizer: O Senhor disse ao meu Senhor: “senta-te a minha direita, até que eu ponha os teus inimigos debaixo de teus pés”.

Se Davi chama o Messias de “meu Senhor”, como ele pode ser seu filho? (Mt 22,45); essa pergunta não significa que Jesus esteja negando a ascendência davídica do Messias, essa já fora inequivocadamente estabelecida. Em vez disso devemos entender que ele está perguntando: como pode o Messias ser um mero descendente humano do grande rei de Israel? O argumento de Cristo será muito mal interpretado se for visto como uma refutação da linhagem davídica do Messias, entretanto, Jesus está apontando que essa visão é por si só insuficiente, apesar de

---

<sup>229</sup> WEISER, A., Grande Comentário Bíblico. p. 536.

<sup>230</sup> CARSON, D. A., O Comentário de Mateus, p. 542-543.

<sup>231</sup> BEALE, G. K.; CARSON, D. A., Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento, p. 102.

que essa parece ter sido a perspectiva majoritária do judaísmo do primeiro século.<sup>232</sup> Assim, Jesus utiliza uma interpretação aceita no Salmo 110 e amplia para mostrar que o Messias tem uma identidade transcendente. A genialidade da argumentação de Jesus reside no fato de que, se o Messias fosse apenas um filho descendente de Davi, ele não chamaria de Senhor. A única explicação para essa aparente contradição é que o Messias não é apenas humano, mas também divino participando da mesma natureza de Deus; ele é mais que um simples mortal não é só descendente de Davi, mas alguém exaltado por Deus sentado à sua direita. Em Mt 26,64 Jesus interpreta sentar-se à direita de Deus em referência à sua posição e autoridade divinas.<sup>233</sup>

O Sl 110 é fundamental para atingir o objetivo de Mt 22,44 apresentar Jesus como o filho de Deus, alguém de sua mesma natureza, o Messias prometido. Esse salmo interpretado literalmente já aponta o Messias como alguém superior ao próprio Davi, uma figura exaltada ao lado de YHWH. Tanto o judaísmo antigo quanto Jesus reconhecem o seu conteúdo messiânico. Porém, enquanto o judaísmo esperava um Messias terreno, Jesus revela que esse deve ser mais que filho de Davi, como costumava designá-lo.<sup>234</sup>

O uso do Salmo 110 dessa forma em Mt 22,44 torna-se um pilar para verdade evangélica de que Jesus é Deus, esse salmo foi amplamente usado para fundamentar tal doutrina. Sendo ele o próprio Deus é aquele que se senta à direita de YHWH em glória e poder. Em referência a Jesus aqui, como aponta Fitzmyer, dá a entender ao evangelista e à sua comunidade que Jesus “estava em pé de igualdade com YHWH do AT”.

Mateus destaca sistematicamente o papel de Jesus como o Messias davídico começando pela genealogia (Mt 1,17). José é apresentado como “Filho de Davi” (Mt 1,20), estabelecendo a reivindicação de Jesus a esse título, em virtude da linhagem de José, aqueles que buscam cura clamam a Jesus “Filho de Davi” (Mt 9,27). Jesus cita o ato de Davi como precedente para permitir que seus discípulos colham grãos no sábado (Mt 1,13), e ao entrar em Jerusalém Jesus é aclamado pela multidão “hosana ao Filho de Davi” (Mt 21,15). Mateus constrói uma narrativa que

---

<sup>232</sup> BEALE, G. K.; CARSON, D. A., Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento, p. 102.

<sup>233</sup> WEISER, A., Grande Comentário Bíblico. p. 536.

<sup>234</sup> WEISER, A., Grande Comentário Bíblico. p. 536.

desde o início estabelece as credenciais messiânicas de Jesus, na qual os múltiplos personagens, até mesmo os gentios, o reconhecem como Messias davídico<sup>235</sup>.

Jesus ao citar o Sl 110,1 em Mt 22,44 retoma o tema do messianismo amplamente tratado no evangelho de Mateus, e ao mesmo tempo mostra que o Messias não era apenas alguém de uma linhagem humana davídica, mas alguém que transcendia essa realidade, sendo não só filho de Davi, mas ao mesmo tempo seu Senhor, portanto, o próprio filho de Deus.

### 4.3.3.

#### At 2,34-35

Em At 2, 33-35 durante o discurso de Pedro em pentecostes, encontra-se uma citação direta do Sl 110,1 o mesmo versículo citado em Mt 22,44. A citação em At 2,33-35 corresponde palavra por palavra à LXX do Sl 110,1. Diferentemente de Mateus, que trazia ὑποκάτω τῶν ποδῶν σου<sup>236</sup> aqui o texto grego traz ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου exatamente como a LXX “escabelo dos teus pés” preservando o substantivo ὑποπόδιον. Não tendo, assim, alteração lexical, Pedro cita integralmente conforme a LXX, e esta, por sua vez, traduz fielmente o hebraico. As observações e divergências entre hebraico e grego já mencionadas, aplicam-se igualmente aqui: YHWH = ὁ κύριος,<sup>237</sup> “meu senhor” = κυρίῳ μου, etc.

Em resumo, não há divergências de significado entre o Salmo hebraico e a citação em Atos. Ambos dizem: “Senta-te à minha direita, até que Eu ponha teus inimigos por escabelo de teus pés”. Essa plena concordância sugere que Pedro está usando a forma do texto da LXX, entendida na comunidade helenística, para aplicar o oráculo davídico a Jesus exaltado. A Ressurreição de Jesus fez dele Senhor e Messias<sup>238</sup> conforme o discurso de Pedro fundamentado no Sl 110,1.

Essa fidelidade textual é teologicamente significativa. Ao usar a LXX, Pedro interpreta o Sl 110,1 como um oráculo davídico messiânico que se cumpre na exaltação de Jesus. A frase “senta-te à minha direita” é entendida como uma entronização de Cristo à direita de Deus, um reconhecimento de sua autoridade e divindade após sua ressurreição. Ele utiliza um texto da Escritura e aplica à pessoa

<sup>235</sup> CULPEPPER, R. A., Matthew, p. 563.

<sup>236</sup> CARSON, D. A., O Comentário de Mateus, p. 545.

<sup>237</sup> BAUER'S, W., κύριος, p. 511

<sup>238</sup> FITZMYER, J. A., The Acts of the Apostles, p. 5248-251.

de Jesus mostrando que sua ressurreição cumpre o que estava profetizado nas Escrituras. Essa estratégia confere peso teológico a afirmação de que Jesus é o Messias, e ao mesmo tempo torna a mensagem acessível aos judeus familiarizados com a LXX. A declaração de que Jesus de Nazaré era Senhor e Messias caiu como uma bomba entre os Judeus e os prosélitos a quem Pedro pregou no Pentecostes. Afirmar isso era blasfêmia pra eles, motivo pelo qual Pedro estava tão preocupado em citar passagens do AT com base para suas afirmações.<sup>239</sup>

Esses versículos fazem parte do discurso de Pedro no dia de pentecostes (At 2,14-36). Após explicar o fenômeno do Espírito Santo como cumprimento da profecia de Joel (Jl 3,1-5), Pedro apresenta Jesus como Messias esperado, cuja exaltação e ressurreição foram profetizadas por Davi. At 2,34-35 são uma citação direta do Sl 110,1. Pedro utiliza para demonstrar que a entronização de Jesus a direita de Deus é a realização das promessas messiânicas; culminado nas provas escriturísticas de que Jesus era e o Senhor e Messias.<sup>240</sup> Davi, embora rei, não era o sujeito final da profecia, porque não foi Davi quem subiu aos céus; ainda assim ele diz: “O Senhor disse ao meu Senhor: Assenta-te à minha direita, até que eu faça dos teus inimigos um escabelo para os teus pés”.

Davi morreu e foi sepultado e nunca ascendeu ao céu. Esta é a razão pela qual as palavras do Sl 110,1 não se aplicam a ele. Davi não é o governante de Israel no trono de Deus, mas sim, Jesus o Messias.<sup>241</sup> Pedro faz uma citação direta do AT, retirada do Sl 110,1, sendo este um Salmo real, que pode ter sido composto para celebrar a conquista de Jerusalém por Davi, e sua entronização como rei, sendo usado posteriormente por reis de sua dinastia em um contexto de entronização.

O Senhor que fala é YHWH, (יהוה), na LXX ὁ κύριος; o Senhor a quem YHWH se dirige é יהוה, na LXX τῷ κυρίῳ μου, não é o próprio Davi, nem é um sucessor normal de sua dinastia, porque Davi reconhece a superioridade dessa pessoa como seu próprio Senhor. O convite para sentar-se (κάθου) não é feito a Davi, mas a este rei maior, este só pode ser o Messias davídico. A frase a minha direita conecta o Sl 110,1 com o Sl 16,8. O ponto de Pedro é que Jesus, como

<sup>239</sup> DEIROS, P. A., Novo Comentário Bíblico Vida, p. 251.

<sup>240</sup> BROWN, R. E., Introdução ao Novo Testamento, p. 399.

<sup>241</sup> SCHNABEL, E., Exegetical Commentary On The New Testament, p. 194-195.

resultado de sua ressurreição e ascensão, está sentado à direita de Deus, no trono de Deus como Messias davídico<sup>242</sup>.

No contexto original do Salmo, ao novo rei é prometida a subjugação dos inimigos. Nas cartas de El Amarna, reis vassallos se descrevem como escabelo dos pés do Faraó. O salmo implica que o rei governa não por direito próprio, mas como corregente e representante de YHWH, que luta e obtém vitória. Aplicado a Jesus ressuscitado e exaltado, que é o Messias reinando à direita de Deus, Pedro afirma a vitória de Deus sobre a morte, (At 2,24) por meio da morte ressurreição e exaltação de Jesus<sup>243</sup>, revelando que ele é o Messias prometido e que por meio dele a salvação é oferecida a toda a humanidade.

A afirmação de Pedro no dia de pentecostes, citando o Sl 110,1 em At 2,34-35, carrega um peso teológico profundo. Dizer que alguém está “sentado à direita de Deus” não é uma imagem meramente simbólica de honra, é um lugar privilegiado de acesso a YHWH.<sup>244</sup> É na verdade, na tradição judaica, uma posição que ninguém poderia ocupar além do próprio Deus de forma definitiva. O que Pedro proclama sobre Jesus rompe com qualquer expectativa comum no judaísmo do segundo templo.

A implicação desse texto é grande porque na maioria do judaísmo nenhuma pessoa é capaz de sentar-se permanentemente na presença de Deus. A glória e a presença de Deus são únicas demais para permitir isso.<sup>245</sup>

O judaísmo sempre preservou a forma única da singularidade e a transcendência de Deus. A ideia de alguém sentar-se na presença de Deus era inadmissível. Alguns textos nos apontam essa realidade: “Eu sou YHWH, este é o meu nome, não cederei a outrem a minha glória.” (Is 42,8); “não poderás ver a minha face, porque o homem não pode ver-me e continuar vivendo” (Ex 33,20). A glória divina era vista como inacessível, santa e separada. Assim, nenhuma figura humana podia ocupar um lugar de igualdade ou co-governo com YHWH.

A observação que Jesus foi para o lado de YHWH, embora expressa figuradamente, visto que YHWH não tem uma localização limitada ou uma mão direita, levou a uma cristologia elevada, visto que levanta a questão de quem pode

---

<sup>242</sup> SCHNABEL, E., Exegetical Commentary On The New Testament, p. 196.

<sup>243</sup> SCHNABEL, E., Exegetical Commentary On The New Testament, p. 196.

<sup>244</sup> EMADI, M. H., The Royal Priest: Psalm 110 in Biblical Theological Perspective, p. 125.

<sup>245</sup> BOCK, D. L., Acts, p. 186.

sentar-se na presença de YHWH. Quem é santo o suficiente para fazê-lo? Essa descrição da posição de Jesus sugere uma conexão íntima entre Jesus e o Pai e uma igualdade entre eles.<sup>246</sup>

Pedro proclama que Jesus ressuscitado dos mortos foi exaltado à direita de Deus (At 2,33), e que Davi já havia profetizado isso no Sl 110,1 que fora citado em At 2,34. Esse salmo profundamente reverenciado no judaísmo, agora é reinterpretado de forma surpreendente. O meu Senhor, de Davi é Jesus a quem YHWH convida a sentar-se a sua direita.

Essa posição de direita, não é apenas um gesto de dignidade, mas uma afirmação na participação do governo divino e proximidade com a glória de Deus, algo impensável uma vez que no pensamento judaico nenhum ser humano seria capaz de sentar para sempre na presença de YHWH<sup>247</sup>.

No discurso de Pedro em Atos 2, ele deixa claro que Jesus não apenas ressuscitou dos mortos, mas foi entronizado no alto exaltado à direita de Deus. Ele havia recebido de seu pai o dom prometido do Espírito Santo e agora havia derramado esse Espírito sobre seus seguidores, todos os ouvintes de Pedro tinham acabado de testemunhar os sinais externos desse derramamento. O triunfo de Jesus foi atestado pelo testemunho dos discípulos e pelo testemunho da profecia do AT.<sup>248</sup>

Pedro reforça seu argumento com dois testemunhos. Primeiro, o testemunho dos discípulos, que haviam convivido com Jesus ressuscitado e agora estavam cheios do Espírito Santo. Segundo o testemunho das Escrituras do AT, especialmente dos salmos, que previam a entronização do Messias, aqui vale enfatizar a importância do Sl 110,1 em At 2,34-35.

A crença de que este também era um Salmo davídico, e de que o Senhor a quem o convite de “sentar-se a minha direita” foi dirigido por Deus para o Messias, já é atestada nos Evangelhos como Mc 12,35-37. O convite para sentar-se à direita de Deus foi dirigido ao Filho de Davi, e encontrou seu cumprimento em Jesus<sup>249</sup>.

Essa exaltação de Jesus, de acordo com o Sl 110,1 é parte integrante da mensagem apostólica primitiva, assim como permanece parte integrante dos credos cristãos históricos.<sup>250</sup> Esse entendimento não apenas fundamentou a pregação dos

---

<sup>246</sup> BOCK, D. L., Acts, p. 186.

<sup>247</sup> BOCK, D. L., Acts, p. 186.

<sup>248</sup> BRUCE, F.F., The Book of The Acts, p. 121.

<sup>249</sup> BRUCE, F.F., The Book of The Acts, p. 122.

<sup>250</sup> BRUCE, F.F., The Book of The Acts, p. 122.

apóstolos, mas também passou a compor a fé confessional da Igreja ao longo dos séculos. A entronização de Cristo está presente nos credos históricos do cristianismo, como o credo apostólico e o Niceno, nos quais se afirma que Jesus subiu aos céus e está sentado à direita de Deus Pai Todo Poderoso.<sup>251</sup> Essa confissão não é apenas doutrinária, ela é profundamente pastoral e espiritual, proclama que Cristo reina sobre os crentes e governa soberanamente a história.

Assim, a exaltação de Jesus, conforme o Sl 110,1 não é um detalhe teológico, mas o coração pulsante da fé cristã. Ela assegura que o Cristo crucificado reina como Senhor soberano.

---

<sup>251</sup> CEC 659.

## 5

### Conclusão

A presente dissertação teve como objetivo investigar exegética e teologicamente o Sl 110, com especial atenção ao seu contexto original e à forma como esse texto foi reinterpretado e reutilizado no NT. A análise procurou respeitar tanto a integridade do texto hebraico quanto a dinâmica hermenêutica observada nos escritos neotestamentários. No âmbito do AT, o Sl 110 revelou-se como um poema régio, profundamente inserido na tradição davídica e cultural de Israel. A identidade do “Senhor” a direita de YHWH (v.1) e a referência ao sacerdócio “segundo a ordem de Melquisedeque” (v.4) permanecem como temas desafiadores para a exegese.

A análise linguística e semântica do Sl 110 evidencia sua elaborada estrutura poética e teológica. Sua organização sintática nos dois oráculos (1c-3c; 4a-7b), introduzidos por fórmulas proféticas e pela presença do tetragrama, confere ao Salmo caráter solene. A alternância entre orações nominais e verbais, bem como o uso estratégico dos tempos verbais, sustenta o discurso oracular. Além disso, as formas na segunda pessoa do singular reforçam a relação direta entre YHWH e o rei, enquanto o uso da terceira pessoa revela uma mediação profética.

Na análise semântica, o vocabulário integra campos régio, sacerdotal e militar, culminando na associação singular entre realeza e sacerdócio segundo a ordem de Melquisedeque. As imagens naturalistas da primeira estrofe: מִשְׁקֶרֶת “aurora” e טל “orvalho” contrastam com a linguagem violenta do segundo oráculo מַחֲצֵה “esmagará” e מְלֵא גְוִיּוֹת “encherá de cadáveres”. Recursos estilísticos como paralelismo garantem a coesão do poema.

No NT, contudo, observa-se uma apropriação cristológica intensa e sistemática do Sl 110, especialmente nos evangelhos sinóticos e de maneira mais elaborada na Carta aos Hebreus. Os autores neotestamentários identificam Jesus como cumprimento pleno das expectativas contidas no Salmo: Ele é o Senhor exaltado à direita de YHWH (At 2,34-35), e o sacerdote eterno que inaugura uma nova aliança (Hb 5,6). Tal leitura embora inovadora, baseia-se em uma hermenêutica teológica coerente com o entendimento cristão da revelação progressiva das Escrituras. Sendo assim, o NT interpreta o Sl 110 aplicando-o à

pessoa de Jesus seja como Messias exaltado (Mt 22,44; At 2,34-35) ou como sacerdote eterno segundo a ordem de Melquisedeque (Hb 5,6).

O Sl 110 exerceu um papel fundamental na formação da cristologia primitiva e na articulação da fé da Igreja nascente. Seu influxo no NT não se deu de forma superficial ou meramente ilustrativa, mas como eixo estruturante de uma teologia que reconhece em Jesus o Messias entronizado e o Sumo Sacerdote da nova ordem. Essa constatação reforça a importância da exegese como instrumento indispensável para a teologia bíblica, capaz de revelar a profundidade e a continuidade da revelação divina.

O uso de alguns passos do método histórico-crítico se fez necessário, tendo em vista que se trata de um texto antigo que está sendo analisado, cuja época e cultura nem sempre são evidentes para o leitor de hoje. A metodologia aplicada permitiu a reconstrução do processo formativo do texto, sua função original e sua inserção no horizonte da fé de Israel.

Por fim, esta pesquisa buscou desenvolver uma compreensão teológica aprofundada do Sl 110 e seu influxo em Hb 5,6; Mt 22,44 e At 2,34-5. No entanto, devido ao seu caráter de inspiração divina, bem como à sua complexidade literária, histórica e teológica, o Sl 110 e suas citações em alguns textos do NT, não se deixam esgotar por uma única abordagem. Seus múltiplos elementos gramaticais, poéticos e doutrinários exigem contínua investigação. Assim, o estudo do texto permanece em aberto, permitindo novas leituras e proporcionando espaço para futuros aprofundamentos e contribuições.

## Referências Bibliográficas

ALLEN, Leslie C. **Psalms 101-150**. Dallas: Word Books Publisher, 1983. (Word Biblical Commentary - 21).

ALLEN, Leslie C. זמר. In: VAN GEMEREN, Willem A. (orgs). **Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento I**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 1088-1089.

ALONSO SCHÖKEL, Luis. **Salmos**. São Paulo: Paulus, 1998. (Grande Comentário Bíblico II).

ALONSO SCHÖKEL, Luis. **Dicionário Bíblico Hebraico- Português**. São Paulo: Paulus, 1997.

ANDRADE, Aíla Luzia P. **A Maneira de Melquisedeque**. Belo Horizonte, 2008. 239p. Tese. Faje- Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

ARAÚJO, Glauber S. O Sacerdote- Rei de Salmo 110: exegese e comentário. **Kerigma**, v. 8, n. 1, p. 95-106, Jan./Fev. 2012. Disponível em: < <https://www.revista.unasp.edu.br/kerigma/article/view/120/119>>. Acesso em: 20 de Abr. 2024.

BARBIERO, Gianni. The non-violent messiah of Psalm 110. **Biblische Zeitschrift**, v. 58, n. 1, p. 1–20, 2014. Disponível em: < <https://brill.com/view/journals/bz/58/1/article.p1.xml>>. Acesso em :11 nov. 2024. DOI:<https://doi.org/10.1163/25890468-058-01-90000001>.

BATISTA, Arnon Haniel F. “Disse o SENHOR ao meu Senhor”: Uma análise textual, exegética e bíblico-teológica do Salmo 110. **Colloquium: Revista Multidisciplinar de teologia**, v. 6, n. 2, p. 125-159, dez./2021. Disponível em: <<https://www.faculdebatisadocariri.edu.br/colloquium/index.php/revista/article/view/120>>. Acesso em: 15 mar. 2024.

BARTON, Bruce B.; VERMAN Dave; TAYLOR Linda K. **Life Application Bible Commentary Hebrews**. Carol Stream: Tyndale House Publishers, 1997.

BAUER’S, Walter. κύριος. In: DANKER Frederick W. (org.). **A Greek-English Lexicon Of The New Testament And The Early Christian Literature**. Chicago: University of Chicago Press, 2021, p. 511.

BAUER’S, Walter. δεξιός. In: DANKER Frederick W. (org.). **A Greek-English Lexicon Of The New Testament And The Early Christian Literature**. Chicago: University of Chicago Press, 2021, p. 192-193.

BAUER’S, Walter. ὑποπόδιον. In: DANKER Frederick W. (org.). **A Greek-English Lexicon Of The New Testament And The Early Christian Literature**. Chicago: University of Chicago Press, 2021, p. 925.

Blomberg, Craig L. Mateus. In: BEALE, Gregory K.; CARSON, Donald A. (orgs). **Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2014, p.102.

BORN, Antonius Van D. **Dionário Enciclopédico da Bíblia**. Petropolis: Vozes, 1977.

BROWN, Raymond E. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 2012.

BRUCE, Frederick F. **The Book of the Acts**. Grand Rapids: Eerdmans, 1988.

BRUEGGEMANN, Walter; BELLINGER JR., William H. **Psalms**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2014.

BUTTERWORTH, Mike. מָחָה . In: VAN GEMEREN, Willem A. **Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento III**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 83-85.

CALLAN, Terrance. Psalm 110:1 and origin of the expectation that Jesus Will come again. **Catholic Biblical Quarterly**, v. 44, n. 4, p. 622-636, 1982. Disponível em: <<http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db+rfh&AN+ATLA0000796179&site+ehostlive>>. Acesso em: 30 nov. 2024.

CARSON Donald A. **O Comentário de Mateus**. São Paulo: Shedd publicações, 2010.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas, 1993.

COLLIN, Matthieu. **El libro de los Salmos**. Navarra, Verbo Divino, 1997.

COMPTON, Jared. **Psalm 110 and the Logic of Hebrews**. Londres-Nova York: Bloomsbury Academic-T&t Clark, 2016. (Library of New Testament Studies, 537).

CULPEPPER, Robert A. **Matthew**. Louisville: Jhon Knox Press, 2021.

DAHOOD, Mitchell. **Psalms (101-150)** . Nova Iorque: Doubleday & Company, 1970. (The Anchor Yale Bible, 17A).

DAM, Cornelis V. מָחָה . In: VAN GEMEREN, Willem A. (orgs). **Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento II**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 919.

DANKER, Frederick W. ἰλαστήριον. In: DANKER, F. W.; BAUER'S, W.; ARNDT, W. F.; GINGRICH, W. (orgs). **Greek- English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature**. Chicago: University of Chicago Press, 2000, p.420.

DATTLER, Frederico. **A carta aos Hebreus**. São Paulo: Paulinas, 1980.

ERNEST, Jenni. עֹלָם . In: ERNEST, Jenni; CLAUS, Westerman. (orgs.). **Dizionario Teologico Dell'Antico Testamento II**. Casale Monferrato: Marietti, 1982, p. 206-220.

FERNANDES, Leonardo A. Análise do Salmo 110 e Releituras no Novo Testamento. **Caminhos**, v. 13, n. 2, p. 270-287, Jul/Dez 2015. Disponível em : <<https://www.seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/2491>>acesso em: 23/12/2024.

FICKER, Rudolf. שִׁיר . In: ERNEST, Jenni; CLAUS, Westerman. (orgs.). **Dizionario Teologico Dell'Antico Testamento II**. Casale Monferrato: Marietti, 1982, p. 807-810.

FITZMYER, Joseph A. Melchizedek in the MT, LXX, and the NT. **Biblica**, v. 81, n. 1,

p. 63–69, 2000. Disponível em: [bsw.org/biblica/vol-81-2000/melchizedek-in-the-mt-lxx—and-the-nt/278/article-p69.html](http://bsw.org/biblica/vol-81-2000/melchizedek-in-the-mt-lxx—and-the-nt/278/article-p69.html). Acesso em: 20 dez. 2024.

FOUTS, David M. מִלְחִיזֶדֶק . In: VAN GEMEREN, Willem A. (orgs). **Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento II**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 923-924.

GARUTI, Paolo. **Avant que se Lève l'Étoile du Matin: L'imaginaire dynastique du Psaume 110 entre judaïsme, hellénisme et culture romaine**. Pendé: J. Gabalda et cie, 2010. (Cahiers de la Revue biblique 73).

GIORGIOV, Adrian. Melchizedek, the Priest Who Derived His Pattern from the Preexistent Christ. **Perichoresis**, v. 21, n. 1, p. 67–79, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.2478/perc-2023-0010>. Acesso em : 25 nov. 2024.

GOLDINGAY, John E. **Psalms 90-150**. Grand Rapids: Baker Academic, 2008. (Baker Commentary on the Old Testament Wisdom and Psalms 3).

GONZAGA, Waldecir.; SANTOS, Antonio E. O Sacerdócio em Hb 4-14-15. In: GONZAGA, Waldecir (org.). **Escrituras Antigas e Novas em Diálogo**. Porto Alegre: Fenix; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2024, p. 269-294.

GUNKEL, Hermann. **Introducción a los Salmos**. Valencia: Institucion San Jeronimo, 1984. (Clasicos de la Ciencia Bíblica - I)

HAGNER, Donald A. **Hebreus**. Novo Comentário Bíblico Contemporâneo. São Paulo: Vida, 1997.

HILBER, John W. Cultic prophecy in Assyria and in the Psalms. **Journal of the American Oriental Society**, v. 127, n. 1, p. 29–40, 2007. Disponível em : [https://www.academis.edu/31141429/cultic\\_in\\_assiria\\_and\\_inthe\\_psalms](https://www.academis.edu/31141429/cultic_in_assiria_and_inthe_psalms)>. Acesso em: 20 mar. 2024.

HOSSFELD, Frank L.; ZENGER, E. **Psalms III**. Mineapolis: Foetress Press, 2011. ( Hermeneia 3).

HOSLEY, Richard A.;HANSON, John. S. **Movimentos Populares no tempo de Jesus**, São Paulo: Paulus, 1995.

KEIL, Carl F.;DELITZSCH, Franz J. **Los Salmos**. Barcelona, Clie, 1883.

KIDNER, Derek. **Salmos 73-150: Introdução e Comentário**. São Paulo: Mundo Cristão, 1980. (Série Cultura Bíblica).

KIM, Jinkyu. **Psalm 110 Its Literary and Generic Contexts: An Eschatological Interpretetion**. Gleside, 2003. 399p. Tese. Westminster Theological Seminary.

KRAUS, Hans J. **Los Salmos Sal 60-150**. Salamanca: Sigueme, 1995 ( Vol. II).

LIMA, Maria de Lurdes C. **Exegese Bíblica Teoria e Prática**. São Paulo: Paulinas, 2014.

LIMA, Maria de Lurdes C. **Escatologia Profética: A Pesrpectiva de Os 14,2-9**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2024.

ALDEN, Robert L. שִׁיר . In: VAN GEMEREN, Willem A. (orgs). **Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento IV**. São Paulo: Cultura cristã, 2011, p. 101.

- NICACCI, Alviero. **Sintaxis Del Hebreu Bíblico**. Navarra: Verbo Divino, 2002.
- PAULO FREITAS B. **Um Senhorio Originado pela Palavra do Senhor: Estudo Exegérico do Salmo 110**. São Paulo: 2014, 82p. Dissertação . Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- PELT, Miles. V.; JUNIOR, Walter Clifford K.. מלך. In: VAN GEMEREN, Willem A. (orgs). **Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento II**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 938-940.
- PUTNAM, Frederic C. מלך . In: VAN GEMEREN, Willem A. (orgs). **Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento II**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 465-469.
- PFITZNER, Victor C. **Hebrews**. Nashville: Abingdon Press, p.88.
- RAVASI, Gianfranco. **Il Libro Dei Salmi**. Bologna: Dehoniane, 1986. (Vol. III 101-150).
- ROSS, Allen P. **A Commentary on the Psalms: 90-150**. Grand Rapids: Kregel Academic & Professional, 2016.
- SILVA, Cassio Murilo D. **Metodologia de Exegese Bíblica**. São Paulo: Paulinas, 2000.
- SILVA, C. **Melquisedec, sacerdote de 'El 'Elyon: Uma exegese de Gênesis 14,18-20**. São Bernardo do Campo, 2006, 161p. Dissertação, Faculdade de filosofia e Ciências da religião, Universidade Metodista de São Paulo.
- SIQUEIRA, Fabio S. **MI 2,1-9 e 2,17 – 3,5: Crise do Sacerdócio e Escatologia no séc. V a. C**. Rio de Janeiro, 2019. 280p. Tese. Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.
- SCHIAVO, Luigi. **Anjos e Messias**, São Paulo: Paulinas, 2006.
- SCHNABEL, Eckhard. **Exegetical Comentry on the New Testament**. Grand Rapids: Zondervan 2012.
- UTRINI, Heitor C. S. Entre o Gláudio de Cesar e a Cruz de Cristo: Messianismo e poder temporal a partir de SLSA1 17 e de Mc 12,13-17.**Reflexos**, ano XII. N. 20, 2018/2. Disponível em: <https://revista.fuv.edu.br>article>downloadpdf>. Acesso em: 09 Set. 2024.
- VANHOYE, Albert. **Sacerdotes Antigos e Sacerdote Novo**. São Paulo: Academia Cristã, 2006.
- VANHOYE, Albert. **L' Epistola Agli Ebrei**. Bologna: Centro Editoriale Dehoniano, 2010.
- VETTER, D. מלך. In: ERNEST, Jenni; CLAUS, Westerman. (orgs.). **Dizionario Teologico Dell'Antico Testamento II**. Casale Monferrato: Marietti, 1982, p. 1-3.
- VINI, William. F. Julgar. In: VINI, W. F.; UGER, M. F. ; WHITE, Jr. W. **Dicionário Vini**. Rio de Janeiro: Cpad, 2002, p. 156.
- WEISER, Artur. **Os Salmos**. São Paulo: Paulus, 1994.