

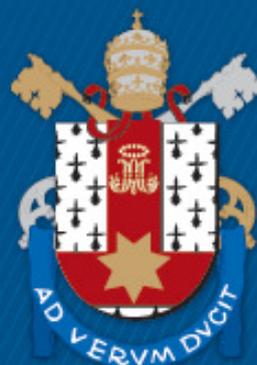
ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
MESTRADO EM TEOLOGIA

ÉDILON ROSALES DE LIMA

A AÇÃO HERDADA PELO MESSIAS DE YHWH EM SALMO 2,9

Porto Alegre
2020

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

ÉDILON ROSALES DE LIMA

A AÇÃO HERDADA PELO MESSIAS DE YHWH EM SALMO 2,9

Projeto de Pesquisa apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Teologia, na Escola de Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Teologia.

Área de Concentração: Teologia Sistemática. Linha de Pesquisa: Teologia e Pensamento Contemporâneo.

Orientação: Prof. Dr. Cássio Murilo Dias da Silva

ÉDILON ROSALES DE LIMA

A AÇÃO HERDADA PELO MESSIAS DE YHWH EM SALMO 2,9

Projeto de Pesquisa apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Teologia, na Escola de Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Teologia.
Área de Concentração: Teologia Sistemática. Linha de Pesquisa: Teologia e Pensamento Contemporâneo.

Aprovada em _____ de _____ de _____.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Cássio Murilo Dias da Silva – PUCRS (Orientador)

Prof. Dr. Isidoro Mazzarolo – PUCRS

Prof. Dr. Leonardo Agostini Fernandes – PUC-Rio

AGRADECIMENTOS

Foi pelo convite da Igreja que está em Porto Alegre que aceitei esta pesquisa. Por isso, agradeço a Sua Exca. Revma. Dom Jaime Spengler, OFM, a confiança.

Agradeço aos meus paroquianos de São Vicente Pai dos Pobres o suporte pastoral quando, das inúmeras vezes de minha ausência, continuavam seu intenso apostolado, sabendo que eu estava sendo presença da Igreja em outras necessidades tão apostólicas quanto às paroquiais. Realmente, não mereço ser o pastor desta porção do povo de Deus que me foi confiada. São muitas bênçãos em uma só comunidade.

Ao Côn. José Bonifácio Schmidt que, desde a minha juventude, incutiu no meu coração uma sede da Palavra de Deus pura e cristalina.

Ao Prof. Dr. Cássio Murilo Dias da Silva, orientador deste estudo: obrigado pela dedicação e qualidade técnica dispensadas a mim com solicitude desde o início da pesquisa. Meu reconhecimento e gratidão, sobretudo pela paciência em tempos difíceis.

Ao Prof. Dr. Draiton Gonzaga de Souza, meu Decano na Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, pelas inúmeras ocasiões de reflexão oportunizadas a partir das nossas conversas bem como o incentivo constante ao estudo.

Na pessoa do Prof. Dr. Dom Leomar Brustolin, minha gratidão a todos os professores, funcionários e discentes do Programa de Pós-graduação em Teologia da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aos Revmos. Srs. Lívio Masuero e José Augusto Schneider, respectivos reitores dos Seminários Menores São José – Arquidiocese de Porto Alegre – e São João Maria Vianney – Diocese de Montenegro – por fraternalmente me receber em suas casas para boa parte da execução deste texto.

Ao amigo e irmão, Pe. Gabriel Zucki Bagatini, obrigado.

Claro, antes de todos, minha gratidão a Jesus Cristo, *Rex et Pastor*.

Pela Igreja que está em Porto Alegre

PSALMUS II

*Quare fremuerunt gentes,
et populi meditati sunt inania?*

*Astiterunt reges terræ,
et principes convenerunt in unum
adversus Dominum et adversus christum eius:*

*« Dirumpamus vincula eorum
et proiciamus a nobis iugum ipsorum! ».*

*Qui habitat in cælis, iridebit eos,
Dominus subsannabit eos.*

*Tunc loquetur ad eos in ira sua
et in furore suo conturbabit eos:*

*« Ego autem constitui regem meum
super Sion, montem sanctum meum! ».*

*Prædicabo decretum eius.
Dominus dixit ad me: « Filius meus es tu;
ego hodie genui te.*

*Postula a me, et dabo tibi gentes hereditatem tuam
et possessionem tuam terminos terræ.*

*Reges eos in virga ferrea
et tamquam vas figuli confringes eos ».*

*Et nunc, reges, intelligite,
erudimini, qui iudicatis terram.*

*Servite Domino in timore
et exultate ei cum tremore.*

*Apprehendite disciplinam:
ne quando irascatur, et pereatis de via,
cum exarserit in brevi ira eius.*

*Beati omnes,
qui confidunt in eo.*

RESUMO

Esta pesquisa trata sobre as diferentes traduções de Sl 2,9 no texto hebraico e no texto grego, procurando entender o que o messias de YHWH recebe de seu pai como herança. Utilizando-se da técnica exegética, o estudo é conduzido a compreender a formação do poema do Salmo 2 no seu contexto hebraico, bem como a sua consolidação no cânone grego. De tal forma, se poderá chegar a proposições que possam colaborar no porquê de a LXX ler diferente o TM, e também se deverá entender a herança do messias em Sl 2,9.

Palavras-chave: Exegese. Salmos. TM. LXX. Realeza. Monarquia. Pastor.

ABSTRACT

This research deals with the different translations of Ps 2,9 in the Hebrew text and in the Greek text, trying to understand what the messiah of YHWH receives from his father as an inheritance. Using the exegetical technique, the study is conducted to understand the formation of the poem of Psalm 2 in its Hebrew context, as well as its consolidation in the Greek canon. In such a way, it will be possible to come up with propositions that can collaborate on why the LXX reads the MT differently, and one should also understand the inheritance of the messiah in Ps 2.9.

Keywords: Exegesis. Psalms. MT. LXX. Royals. Monarchy. Shepherd.

SUMÁRIO

ABREVIATURAS	11
INTRODUÇÃO	12
1 UMA CONTEXTUALIZAÇÃO EXEGÉTICA DO SALMO 2	15
1.1 SOBRE A CLASSIFICAÇÃO DO SALMO 2.....	15
1.1.1 Os Salmos da Realeza.....	15
1.1.2 A Possibilidade de Salmos Messiânicos.....	17
1.1.3 O Salmo 2 entendido como um salmo régio e messiânico.....	21
1.2 UMA LEITURA DO SALMO 2.....	24
1.2.1 Propostas de tradução em língua portuguesa ao Salmo 2 a partir dos textos críticos.....	24
1.2.2 Alguns Elementos para uma Leitura do Salmo 2.....	28
1.2.3 A Estrutura Textual do Salmo 2.....	39
1.3 A LEITURA DO SALMO 2 HEBRAICO PELA LXX: um ponto específico e intrigante.....	44
1.3.1 Uma Situação Verbalmente Problemática em SI 2,9.....	44
1.3.2 Alguns exemplos de traduções modernas do SI 2,9 a partir dos textos críticos hebraico e grego.....	46
1.3.3 O SI 2,9 em seu Contexto Crítico.....	49
1.3.3.1 O Texto Massorético.....	49
1.3.3.2 A Versão Crítica da LXX.....	51
2 O PROBLEMA DA HERDADE EM SL 2,9	55
2.1 UM POSSÍVEL PORQUÊ À LEITURA DE SI 2,9 PELA LXX.....	55
2.1.1 Raízes Semelhantes, Vocalizações Discordantes.....	55
2.1.2 O Bastão de Ferro.....	57
2.1.3 “Como um Vaso de Oleiro”.....	60
2.2 A CULTURA PASTORIL A PARTIR DO SALMO 2.....	61
2.2.1 O Pastor.....	61
2.2.2 A Prática Pastoral.....	63
2.2.3 O Uso Metafórico na Cultura Pastoral Bíblica.....	66
2.3 A CULTURA PASTORIL E O POVO DE ISRAEL.....	71
2.3.1 Uma Perspectiva Semita.....	71
2.3.2 Uma Perspectiva Helênica.....	77
3 O SI 2,9: O MESSIAS QUEBRARÁ OU O CRISTO APASCENTARÁ?	81
3.1 ASPECTOS PARA UMA INTERPRETAÇÃO MENOS DUVIDOSA POSSÍVEL.....	81

3.1.1 Aspectos Régio-messiânicos	81
3.1.2 Aspectos Redacionais	83
3.1.3 Aspectos Socioculturais	86
3.2 TENTATIVA DE RESPOSTA	88
3.2.1 À Interpretação Hebraica (TM).....	88
3.2.2 À Interpretação Grega (LXX)	91
3.2.3 A Acomodação do Significado nas Interpretações Contemporâneas	93
3.3 POR UMA HERMENÊUTICA.....	94
3.3.1 O Leitor como Performador do Conteúdo do Texto	94
3.3.2 Entre Judeus e Cristãos.....	97
3.3.2.1 Algumas Posições Rabínicas	98
3.3.2.2 Martinho Lutero.....	99
3.3.2.3 Jerônimo	102
3.3.3 Um Caso entre a Exegese na Liturgia Católica Romana.....	104
CONCLUSÃO	108
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	110
ANEXO I.....	122
ANEXO II.....	123

ABREVIATURAS

AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i>
ASS	<i>Acta Sanctae Sedis</i>
AT	Antigo testamento
LXX	<i>Septuaginta</i>
NT	Novo Testamento
PG	Patrologia Grega
PL	Patrologia Latina
Sir	Siríaca (<i>Peshitta</i>)
<i>Tg. Neb.</i>	Targum dos Profetas
TM	Texto Massorético
<i>Vulgata</i>	<i>Biblia Sacra iuxta Vulgata Versionem</i>

*Livros Bíblicos: abreviação típica em língua portuguesa.

INTRODUÇÃO

O Saltério é um conjunto de poemas encantador. Parece ter uma força própria que atrai os olhos dos seus leitores aos seus versos, independentemente de se professar ou não algum credo. De fato, há várias pessoas que, sem vida religiosa alguma, leem e conhecem os salmos, de modo que muitas vezes estes poemas cumprem o papel de introdutores na Fé.

Compondo o elenco destes textos está o Salmo 2, um dos principais dados veterotestamentários para uma fundamentação teológica do evento histórico Jesus Cristo. Com isso, este belo poema sempre demanda à Exegese uma pesquisa constante, de tal modo que se conheça mais o poema em si, a sua relação com o AT e, até mesmo, a sua conexão com o NT. E a motivação desta pesquisa está em compreender melhor a força própria do texto deste salmo, de forma a oportunizar a quem o lê uma melhor relação com o objeto que nele busca.

Na realidade, a problemática desta pesquisa surgiu num momento muito concreto e simples do meu cotidiano: lendo este salmo em português, deparei-me com uma versão que dizia algo diferente daquela que tinha diante dos meus olhos, mais especificamente no Sl 2,9. A minha versão sugeria que o cristo herdaria do SENHOR a capacidade de apascentar as nações, enquanto que a outra versão dizia que o messias herdaria de YHWH o poder de quebrar as nações. Aquele que lê comigo estas linhas, sem dúvida, percebe que se está diante de um desses dilemas intrigantes que a Bíblia oferece. O que talvez não saiba é quanto estudo esse assunto gerou e – se não fossem os prazos! – geraria. Tudo em função de uma simples palavra.

Com esse desejo de saber qual a forma correta de entender o que o “messias de YHWH” receberia de seu pai quando se tornasse o rei de Israel, inicialmente, debrucei-me num estudo mais aprofundado do Salmo 2, nos lugares próprios da Exegese, que são as fontes críticas dos textos em língua hebraica e em língua grega.

Afinal, entender uma palavra só, de um só versículo, sem entender o seu contexto, seria algo nada metodológico.

Aprofundando-me no texto do Salmo 2, uma contextualização exegética foi se formando. Por isso, não bastaria dizer que o salmo trata de um messias que será o rei de YHWH, mas há que se entender o lugar próprio deste rei em relação ao todo do Saltério e do AT. Na busca por esse entendimento, aos poucos, o Salmo 2 vai se mostrando complexo pela beleza da estrutura poética com que foi redigido, revelando ter uma singular fineza redacional que nenhuma tradução moderna poderá transmitir, porque é incapaz de expressar os recursos poéticos das línguas originais.

Tendo trabalhado a forma do texto, a pesquisa me levou a tratar do conteúdo do texto, ponto a ponto, procurando retirar o máximo de informações que oportunizassem matéria à minha intenção com este estudo. Isso me permitiu com que se formasse um entramado de ideias que revelam o quanto o texto bíblico tem elementos riquíssimos ainda a serem melhor estudados.

Mas o texto bíblico tem uma grande capacidade de conduzir o estudo para fora de si mesmo, porque, com milênios de história, carrega consigo sinais que não lhe são típicos, mas que o performa, como se se buscasse pelo contexto do contexto. Assim, esta pesquisa vai ao encontro da História de Israel para compreender os aspectos socioculturais que possam ter influenciado o povo de YHWH a escrever o Salmo 2 da forma que se conhece.

Chego à minha pergunta principal, provocado por verbos diferentes no hebraico e no grego e que regem a ação numa mesma passagem bíblica, em Sl 2,9. O messias de YHWH ou o Cristo do SENHOR afinal, quebrará ou apascentará as nações?

A problemática fez com que esta pesquisa se perguntasse pelo desenvolvimento do texto hebreu até o texto grego. Logo, outras questões importantes vêm do mundo em que a LXX surgiu. O messias-rei parece dar lugar a um cristo-pastor. E, em relação ao conceito de “pastor”, sabe-se o quanto ele é igualmente importante nas religiões que se utilizam do texto bíblico. Além de ser uma categoria exegética, é também uma categoria teológica, que exige cuidados ao ser empregada,

porque não necessariamente se transmitirá o que pertence de fato ao seu sentido no dado bíblico.

Na imagem do herdeiro do Salmo 2 como que se concentram duas forças antagônicas no que se herda: ora apascenta, ora quebra. Afinal, o que se deve esperar do messias, o que se deve esperar do cristo? Na busca pela verdade que contida no texto, pretende-se dar luzes ao como a comunidade receptora do texto o concebe e como se comporta diante do seu messias, do seu cristo.

Numa potestade hierárquico-pastoral está manifestada a própria realeza do herdeiro, a quem é difícil de se atribuir a ideia de opressão, porque é pastor. Mas também, como rei que é, o herdeiro de YHWH precisa mostrar a fortaleza de um braço que empunha seu cajado para quebrar as nações que hostilizam o seu reino.

A aparente tensão que existe entre as palavras עֶרְבָּה e ποιμαίνω nas interpretações do Sl 2,9 serve de impulso a este estudo. Destarte, alguns questionamentos são colocados como motivadores. Como compreender a ação do herdeiro no contexto de Sl 2,9 quando esse mesmo age pelo hebraico עֶרְבָּה, ou, em pelo grego ποιμαίνω? O que causou essa diferença e quais são as implicações do desenvolvimento do Salmo 2 ao sair do seu contexto primário do hebreu e ir para um contexto grego? É possível estabelecer alguma relação intrínseca entre quebrar e apascentar a partir da problemática imposta à comunidade de fé em razão da difícil situação textual na perícopé? O que dizer de um pastor que, ao apascentar, pode quebrar? Ou, é possível conceber a ideia de um rei que, ao quebrar, apascenta? Como aplicar a justiça apascentando, ou ainda, apascentar julgando? Esses, entre outros pontos de reflexão, servem como norteadores morais deste texto.

Por fim, espero que esta pesquisa venha a servir para uma melhor fundamentação na noção de pastoral e de governo às comunidades de fé que leem a Bíblia. Em tempos difíceis, pode ser que se busque ora mais a figura de um pastor e ora mais a figura de um rei. É verdade que as duas parecem ser possíveis ao se ler o Salmo 2. Entretanto, o que não se pode esquecer é que o messias e o cristo, na realidade, projetam a Pessoa do rei que se espera voltar e a do pastor que ainda não chegou.

1 UMA CONTEXTUALIZAÇÃO EXEGÉTICA DO SALMO 2

O Saltério talvez seja o livro bíblico que mais encantou aqueles que tiveram algum contato com o conteúdo bíblico, independentemente se a relação com ele estabelecida seja religiosa ou literária.

O esforço desta pesquisa se limita a tratar da ação dada por YHWH ao seu messias em Sl 2,9. Porém, deve-se contextualizar essa perícope no todo de seu texto. Para tanto, faz-se necessário breve explanação sobre o Salmo 2 em linhas gerais. Assim, exponho uma sucinta colocação sobre a classificação deste salmo, passando a uma proposta de leitura exegética geral do poema, até chegar à recepção do poema hebraico pela comunidade grega. Desta forma, acredito que se tornará evidente o objeto de minha problemática sobre a herdade do messias de YHWH em Sl 2,9.

1.1 SOBRE A CLASSIFICAÇÃO DO SALMO 2

Com o tempo, alguns exegetas propuseram agrupar os salmos segundo algumas classificações. Na realidade, trata-se de uma maneira didática de compreender melhor o todo do Saltério no contexto bíblico. E, como é comum em Exegese, não faltaram discordâncias, o que oportunizou outras propostas de abordagem diante dos problemas que os próprios textos oferecem.

O Salmo 2 é um desses textos que apresenta certa dificuldade em ser classificado. Comumente, ele é associado ao grupo dos “salmos régios”.¹ Contudo, essa classificação por si já demanda uma atenção para esta pesquisa, porque esse grupo de salmos comporta a temática messiânica, que igualmente será apresentada. Feito este percurso, será possível compreender com menor dificuldade o lugar do Salmo 2 no conjunto do Saltério.

1.1.1 Os Salmos da Realeza

¹ Nota do autor: prefere-se o uso da palavra “régio” ao emprego do termo “real”, porque esse pode ser entendido como antônimo de falso, o que aqui não cabe. Régio diz de realeza, do rei, de seu reino e de seu reinado.

Os exegetas tendem a classificar o Salmo 2 como gênero literário “régio”.² Melhor que uma classificação, pode-se dizer, na verdade, de uma acomodação conveniente. Isso porque alguns salmos que são classificados em gêneros diversos, compartilham entre si elementos da temática régia: falam do rei ou são por este proclamado, por meio de oráculos, ações de graças, súplicas, cantos, orações e louvores.

Esta identificação régia dos salmos não é hermética. Nela, três são os elementos que ambientam a temática da realeza no Saltério, a ressaltar:

1) a centralidade capital do tema da monarquia para o povo de Israel, bem como posteriormente a Judá;

2) uma presença viva no consciente coletivo do povo israelita de uma promessa dinástica a Davi (2Sm 7,16, “A tua casa e a tua realeza subsistirão para sempre diante de ti, e o seu trono se estabelecerá para sempre”); e,

3) o contato com culturas monárquicas que influenciaram externamente o povo.

Assim, os salmos são régios pela temática ou porque um rei os pronuncia, como se vê claramente em SI 2,6-9:

⁶ E ainda eu coloquei meu rei
sobre Sião, a montanha da minha santidade.

⁷ Eu declararei até o decreto:
YHWH disse para mim: meu filho tu és,
eu hoje te gerei.

⁸ Peça para mim e eu darei a ti
as nações em tua herdade,
em tua posse os limites da terra.

⁹ Tu as quebrarás com um bastão de ferro,
como um vaso de oleiro tu as desfarás em pedaços.³

² ALONSO-SCHÖKEL, CARNITI. *Salmos I (Salmos 1-72)*, p. 92.

VON RAD. *Erwägungen zu den Königpsalmen*.

FRAINE. *L'aspect religieux de la royauté israélite: l'institution monarchique dans l'ancien testament et dans les textes mésopotamiens*.

JOHNSON. *Sacral Kingship in Ancient Israel*.

WIDENGREN. *Sakrales Königtum im AT und im Judentum*.

MCKENZIE. *Royal Messianism*.

BERNHARDT. *Das Problem der alt-orientalischen Königsideologie im Alten Testament: unter besonderer Berücksichtigung der geschichte der psalmenExegese dargestellt und kritisch gewürdigt*.

³ Com exceção do Salmo 2, que tem a minha tradução, as demais citações bíblicas em língua portuguesa são da edição “Bíblia de Jerusalém”.

O rei ou o discurso régio falam em primeira ou terceira pessoa, quando não o salmo todo (como é o caso do Salmo 18). Esses salmos da realeza podem representar aquele que se coloca em posição de orante (Salmos 89 e 132) ou dão referências ao soberano antes ou depois de batalhas (Salmos 20 e 21). Em outras situações, os salmos régios ambientam um casamento (Salmo 45), tipificam o ideal de realeza (Salmo 72) ou são como um oráculo de YHWH ao seu escolhido como rei (Salmo 110).

Logo, os salmos da realeza podem ser poemas para diversas ocasiões, como a celebração de um casamento (epitalâmio), de vitórias ou de comemorações por elas (epinício), falas colocadas nos lábios do próprio YHWH (oráculos), clamor na guerra, súplica na derrota ou desejos de justiça. Assim, são chamados “régios” por darem acento à realeza, sobretudo, os Salmos 2, 18, 20, 21, 45, 72, 89, 110 e 132.

Sendo antigos poemas, datariam da época monárquica e teriam uma linguagem cerimonial da corte. Os próprios Salmos 2, 72 e 110 descreveriam a entronização de um soberano. Nesses, o rei seria um filho adotivo de YHWH, o seu reino não teria fim, e o soberano teria um poder sobre um vasto território, onde a justiça e a paz seriam constantes. Isso tudo comportaria um aspecto de redenção política, isto é, de libertação do povo de Israel do jugo dos povos dominantes.

Existe nesses salmos régios um enaltecimento um tanto quanto hiperbólico da figura do rei, como que uma extravagância. Mas com isso não se pode pensar nada mais do que traços psicológicos sobre aquilo que os povos vizinhos diziam do seu monarca e do que Israel esperava do seu soberano.

1.1.2 A Possibilidade de Salmos Messiânicos

Em Israel, o rei era ungido, porque exercia uma verdadeira missão ao governar o povo.⁴ O soberano se tornava, assim, verdadeiro vassalo de YHWH e seu representante na terra. Esse ponto da realeza de Israel é muito significativo e relevante. Ao ser ungido rei de Israel, o monarca era constituído num מְשִׁיחַ יְהוָה, como aponta Sl 2,2: “עַל-יְהוָה וְעַל-מְשִׁיחֹו”. Com isso, em Israel, começa a se desenvolver

⁴ CRAIGIE. *Word Biblical Commentary: Psalms 1-50, a coronation psalm (2:1-12)*.

uma compreensão religiosa da monarquia, diferente da concepção egípcia e mesopotâmica, culturas com que Israel teve contato e, por isso, compartilhavam de uma linguagem régia.

A partir desta visão de realeza em Israel, dentre os salmos ditos régios, pode-se dizer que surge uma segmentação que congrega salmos que se poderiam chamar “messiânicos”. Esses estariam de acordo com a ideia de um “messianismo régio”, ambientado pela profecia de Natã, em 2Sm 7. Então, os Salmos 89, 132 e, especialmente 2, 72 e 110 exprimem bem essa construção monárquico-messiânica, que mantinha o povo na esperança das promessas feitas à dinastia de Davi.

Claro que nenhum desses salmos seriam genuinamente “messiânicos” se se definisse messianismo como a espera de um futuro rei que traria uma definitiva salvação ao estabelecer o reino de YHWH sobre a terra. Porém, acontece que, mesmo após a monarquia e, constituindo parte do Saltério, alguns destes textos, talvez com alterações, continuaram na cultura israelita, alimentando a ideia de um messianismo individual, que seria estabelecido por um descendente de Davi.

Em termos históricos, esse consciente coletivo do messianismo entre os judeus lhes fomentava uma esperança de libertação política, o que estava muito vivo às vésperas do evento Jesus de Nazaré. Assim, não foi difícil aos cristãos associarem Jesus à figura deste messias esperado. Por tais motivos, os salmos ditos régios e com traços messiânicos constituem importante nexos veterotestamentário que corroboram para uma fundamentação bíblica da Teologia Cristã. Concomitantemente a isso, alguns exegetas atribuem este movimento neotestamentário a um fenômeno chamado de “davidização” dos salmos, que poderia ser uma tentativa de dar historicidade à autoria dos textos.⁵

Esta questão a respeito de uma possível fundamentação cristológica a partir dos salmos régios suscitou muita pesquisa.⁶ Já se pode perceber que o acento profético, a vinda e a obra de um messias não necessariamente fazem da figura desse ungido um “messias de YHWH” em termo amplo e teológico (Bohl e König). Alguns

⁵ HURTADO. *Early Christological Interpretation of the Messianic Psalms*, p. 78-80.

JANSE. *You are my son: the reception history of psalm 2 in early judaism and the early church*.

⁶ COPPENS. *Le Messianisme Royal*, p. 225-251.

autores defendem que estes textos têm uma origem tardia, relacionada com o tempo dos macabeus. Mesmo assim, a ideia messiânica seria vaga e terrena (Duhm e Bertholet). Podechard, por exemplo, supõe que os salmos messiânicos sofreram, após o exílio, uma releitura e uma adaptação que lhes deu um propósito messiânico. Soma-se a isso o possível uso religioso destes salmos no período do segundo templo, considerado tardio para o dado bíblico e, portanto, pode ter passado por muitos filtros e por acréscimos.⁷

Tem destaque nesta discussão Hermann Gunkel. O exegeta alemão defendeu com maior firmeza o caráter régio dos salmos no que diz respeito estrito à temática da monarquia. Isso porque, segundo os seus critérios, estes salmos não teriam os pontos em comum mínimos à classificação:

- a) compartilhar as raízes social ou litúrgica;
- b) ter em comum o mesmo conjunto de ideias ou emoções dominantes; e,
- c) expressar-se em uma linguagem e estrutura semelhantes.

Para Gunkel, os salmos régios seriam obras de poetas da corte régia ou de alguns reis. Assim, não haveria neles o aspecto profético ou escatológico, nem tratariam de um rei futuro. Na realidade, os textos revelariam a figura de um monarca que teme as ameaças estrangeiras contra a sua soberania, bem como tem que lidar com os problemas internos dos próprios súditos. Por conseguinte, este rei estaria longe de um domínio universal. Qualquer hipérbole sobre o reinado seria fruto de uma idealização de monarquia.

Como diz Coppens, “devemos, portanto, distinguir e não fundir as duas imagens, a imagem poética do rei ideal e a imagem profética do último Tempo”.⁸ “Resta, em todo caso, que a imagem poética e idealizada do rei que o Saltério nos

⁷ HURTADO. *Early Christological Interpretation of the Messianic Psalms*, p. 75.

⁸ COPPENS. *Le Messianisme Royal*, p. 241. Original: “Il faut donc distinguer et nullement fusionner les deux images, l’image poétique du roi idéal et l’image prophétique du monarque des derniers temps”

oferece, não corresponde inteiramente à imagem profética, e que deste ponto de vista é melhor distingui-los suficientemente até a mais ampla informação”.⁹

Hugo Gressmann trabalhou esta figura do ungido na obra intitulada *Der Messias* (1929). Para o autor, de Gideão a Davi já teria surgido uma esperança messiânica, mas tudo sob a influência dos antigos babilônicos, os amorreus. Nisso se poderiam contextualizar os oráculos messiânicos que correspondem aos moldes monárquicos egípcios.

Todavia, uma possível explicação para um sentido amplo de messianismo aplicado a esses salmos pode ter relação com o conceito bíblico de “reino de YHWH”. Em tempos de monarquia, a identificação do “Estado de Israel” (Judá posteriormente) com o “reino de YHWH” era patente. Compreendido como uma teocracia, Israel, apesar de governado por um rei humano, entendia-se governado por YHWH.

O desaparecimento do Estado e o fim da monarquia exigiram um repensar radical do antigo judaísmo. O novo pensamento, que emergiu durante e após o exílio, assumiu uma variedade de formas. Em Jr 31,31-34, uma nova aliança traz consigo uma nova ideia de realeza. Associada à essa ideia, a eternidade da aliança com a casa de Davi pode ter oportunizado o pensamento dentre o povo de que os reis da dinastia davídica teriam um papel escatológico e messiânico, e não mais só terreno.

O caráter messiânico estaria diretamente relacionado ao régio e teria sentido político. Ou seja, messias, em Salmo 2, apontaria a característica de o rei ser ungido por YHWH para a missão de governar politicamente os vassallos e os súditos (1Sm 24,7 e 2Sm 1,14.16, entre outros). Dessa forma, não se poderia entender, em termos literais, que messias, em Salmo 2, seja lido em “chave messiânica”, isto é, da esperança de um enviado que viria para libertar em sentido profético e religioso. Só a partir de Dn 9,25 pode-se falar de um contexto de futuro messiânico:

²⁵“Fica sabendo, pois, e compreende isto:
Desde a promulgação do decreto
'sobre o retorno e a reconstrução de Jerusalém'

⁹ COPPENS. *Le Messianisme Royal*, p. 242. Original: “Il reste en tout cas que l’image poétique et idéalisée du roi que le Psautier nous offre, ne recoupe pas entièrement le portrait prophétique, et que de ce point de vue il vaut mieux les distinguer suffisamment jusqu’à plus ample information”.

até um Príncipe Ungido,
 haverá sete semanas.
 Durante sessenta e duas semanas
 serão novamente restauradas,
 reconstruídas, praças e muralhas,
 embora em tempos calamitosos”.

Assim, a esperança por um reino universal de YHWH nunca realizado na história da monarquia de Israel pode ter se desenvolvido de um sentido histórico de unção régia para um sentido religioso de unção profético-escatológica.

1.1.3 O Salmo 2 entendido como um salmo régio e messiânico.

Tendo presente as considerações acerca das classificações régia e messiânica aplicadas a alguns salmos, agora é possível deter-se com mais acuidade no Salmo 2 sob essa abordagem régia e messiânica.

Há autores que percebem uma dificuldade em fechar a questão da classificação deste salmo, porque não existe como definir a que rei e a que tipo de reino se refere o texto.

No Salmo 2, o rei é identificado como o messias de Javé, servindo de mediador entre YHWH e o seu povo, promovendo o bem comum dos súditos, a liberdade, a justiça e a paz, características que, tipologicamente, sinalizam uma chegada da era messiânica. Verificam-se tais elementos presentes na cerimônia de coroação do rei no v. 7. Ao rei se aplicada a expressão “filho de YHWH” e, no v. 9, fala-se da vitória do rei sobre os inimigos seus e do povo.

O texto ambienta, pela situação histórica, os intentos de sublevação por parte dos vassallos contra o rei de Israel, com a possibilidade de troca do monarca, refletindo o período monárquico (séc. X-VI). Pode-se, pelo dado bíblico, argumentar que o salmo trata daquele que reinava sobre Israel quando da composição do texto.

Hipoteticamente também, é possível ser um salmo que reflete a esperança messiânica, do futuro messias, descendente de Davi.

Uma terceira via é a possibilidade do texto tratar do rei histórico a partir de categorias sagradas, divinas, como aquele que foi feito rei por YHWH e, por ele, exerce a monarquia.

Em resumo, o Salmo 2, como outros já mencionados, está classificado entre os “régios” mais pela via temática do que pela via da forma, visto não haver um padrão neste grupo, mas só os motivos monárquicos comuns, sendo mais relevante a singularidade dos salmos que compõem o grupo do que a estrita classificação, mantida em genérico.

Também é relevante dizer da possibilidade, segundo vários pesquisadores, de que o Salmo 2 forme um todo com o Salmo 1,¹⁰ de forma que essa combinação sirva como um preâmbulo a todo o Saltério, uma introdução. O primeiro salmo, ao dizer da sorte dos justos e a falha dos ímpios, não responderia a uma pergunta implícita sobre o que aconteceria com os ímpios. Em consonância, o Salmo 2 viria a responder a essa questão com o poderio de YHWH sobre os pagãos. Segundo alguns rabinos, os dois textos se complementam espiritual e tematicamente, apesar de não estarem juntos técnica e materialmente.¹¹

O *Sitz im Leben* deste salmo não é facilmente verificável.¹² Há no texto aramaismos¹³ e um vocabulário que supostamente soa recente. Mesmo assim, colocar a composição do poema para depois do exílio não parece adequado. A presença do messias é evidente em Sl 2,2 e esse só pode ser um rei, porque é ungido e colocado como rei (Sl 2,6). No v. 2 em relação ao v. 7 se pode ver uma justaposição entre YHWH e o seu messias com uma fórmula de adoção, “meu filho tu és”.

Pensando na já referida profecia de Natã, nota-se que o Salmo 2 pode ter excedido demais o que tratava do relacionamento de YHWH e o filho de Davi. Na profecia, YHWH não se coloca comparativamente como um pai do monarca, como acontece no poema do Salmo 2. E o texto do salmo vai além ao dizer que YHWH gerou ao seu messias no dia da sua entronização. O leitor é colocado a pensar sob a perspectiva da monarquia da Judeia, entendida como nação e território. Se tem uma

¹⁰ ALONSO-SCHÖKEL, CARNITI. *Salmos I (Salmos 1-72)*, p. 132-133.

¹¹ GUGENHEIM. *Tehilim: les psaumes*, p. 65.

¹² COPPENS. *Le Messianisme Royal*, p. 242-245.

¹³ Em outra parte desta pesquisa se verá um determinado caso de aramaismo.

intervenção de YHWH a favor do rei de Sião e contra os povos e monarcas da terra, isso pode indicar que já estaria estabelecida a monarquia e que, agora, deve-se lutar e prevenir qualquer ataque estrangeiro e a ruína contra os súditos.

Considerando o Salmo 2 como um texto que descreve o ritual jurídico de coroação de um monarca, isso implicava em colocar uma coroa na cabeça do novo rei, como também na apresentação formal de um documento ao novo rei, a sua proclamação e a sua unção (2Rs 11,12). A identificação deste poema com a coroação de um rei davídico está em consonância às promessas do oráculo de Natã a Davi.

Outra passagem que comporta o sentido estrito é o SI 45,7, em que se tem o rito da unção como nomeação régia: “Eis porque YHWH, o teu Deus, te ungiu com o óleo da alegria, como a nenhum dos teus companheiros”. Trata-se de um epitalâmio, de matiz profano, aplicado às núpcias reais israelitas (como as de Salomão, Jeroboão II ou Acab, que desposa Jezabel em 1Rs 16,31).¹⁴

Por outro lado, em *Qumran 4QFlorilegium*, além de um acento profético já em SI 2,1, há indícios de um diferente aspecto a respeito de SI 2,2. A conspiração das nações inimigas contra o messias de YHWH não parece ser lida em chave messiânica, mas se trataria, na verdade, de uma conspiração contra os eleitos de Israel nos últimos dias, ou seja, uma leitura escatológica.¹⁵

No que toca à Exegese, o Salmo 2 e os demais salmos ditos régios e messiânicos só poderiam ser tratados como messiânicos no sentido literal, ou seja, por tratarem da unção a que o monarca de Israel era submetido ao iniciar seu reinado. Ainda, com muita limitação e entendendo o movimento de sedimentação da noção de monarquia entre os judeus, no máximo, poderia se aplicar um aspecto religioso àquele que governava a Israel, porque o rei se entende vassalo de YHWH e governa por delegação de YHWH.

Claro que o Salmo 2 permite – em sentido amplo – relacionar a realeza com uma abordagem humana e com uma religiosa. YHWH sentado num trono (v. 4), reinando universalmente, tem no seu messias o representante terreno, um rei

¹⁴ Nota *Bíblia de Jerusalém*, p. 908.

¹⁵ HURTADO. *Early Christological Interpretation of the Messianic Psalms*, p. 82-83. O fragmento é 4Q174, 1, col. 1,21,2,18-19.

davídico. Mas, como o reino de YHWH é universal, a herdade do messias também poderia ser apresentada em linhas universais (v. 8-9).

Todavia, uma autoridade régia universal pelo monarca de Israel nunca foi uma realidade, somente um ideal. Qualquer afirmação além dessas linhas não parece ter evidência no dado bíblico veterotestamentário, a não ser quando lidas conjugadas ao conceito de “reino de YHWH”, já tratado.

1.2 UMA LEITURA DO SALMO 2

Tendo abordado a questão do lugar do Salmo 2 no conjunto do livro dos salmos, passo agora a expor alguns elementos da Exegese que possam colaborar para uma leitura orgânica do Salmo 2.

Metodologicamente, expõem-se os textos críticos hebraico e grego com as suas respectivas propostas de traduções. A partir desses textos, procura-se tratar dos pontos que ofereçam matéria para este estudo, analisando os versículos do texto e procurando dar luzes ao leitor. Por fim, alguns apontamentos da estrutura textual do Salmo 2 são convenientes para uma melhor compreensão e recepção do conteúdo do salmo harmonicamente.

1.2.1 Propostas de tradução em língua portuguesa ao Salmo 2 a partir dos textos críticos.

AO TEXTO MASSORÉTICO

לָמָּה רָגְשׁוּ גוֹיִם
וְלֵאמֹתִים יְהִגְדִּירִיק:

¹ Por que se enfurecem as nações
e os povos tramam coisa vã?

יִתְעַצְבוּ מְלָכֵי אֶרֶץ
וְרוֹזְנִים נוֹסְדוּ יַחַד
עַל־יְהוָה וְעַל־מְשִׁיחֹו:

² Se estabelecem os reis da terra
e os governantes tomam conselho juntos
contra YHWH e contra o messias dele:

¹ נִנְתְּקָה אֶת־מוֹסְרוֹתֵימוֹ
וְנִשְׁלִיכָה מִמֶּנּוּ עֲבֹתֵימוֹ:

³ quebramos em partes suas correntes
e tiremos de nós suas amarras.

¹ יוֹשֵׁב בַּשָּׁמַיִם יִשְׁחַק
אֲדֹנָי יִלְעַג־לָמוֹ:

⁴ Ele que senta nos céus ri,
YHWH faz escárnio deles.

¹ אִזּוֹ יִדְבֵר אֱלִימוֹ בְּאַפּוֹ
וּבְחָרוֹנוֹ יִבְהַלְמוֹ:

⁵ Então Ele lhes fala em Sua ira,
e em Seu profundo desprezo, aflige-os:

¹ וְאֲנִי נֹסַכְתִּי מַלְכֵי
עַל־צִיּוֹן הֶרֶקֶדְשֵׁי:

⁶ E ainda eu coloquei meu rei
sobre Sião, a montanha da minha santidade.

¹ אֲסַפְּרָה אֶל חֶק
יְהוָה אָמַר אֵלַי בְּנֵי אֶתְּהָ
אֲנִי הַיּוֹם יִלְדֶתֶיךָ:

⁷ Eu declararei até o decreto:
YHWH disse para mim: meu filho tu és,
eu hoje te gerei.

¹ שְׂאֵל מִמֶּנִּי וְאֶתְּנָה
גּוֹיִם נַחֲלֶתֶיךָ
וְאֶחְזַתֶּיךָ אֶפְסֵי־אֲרָץ:

⁸ Peça para mim e eu darei a ti
as nações em tua herdade,
em tua posse os limites da terra.

¹ תִּרְעַם בְּשֶׁבֶט בַּרְזֶל
כְּכֹלֵי יוֹצֵר תִּנְפְּצֵם:

⁹ Tu as quebrarás com um bastão de ferro,
como um vaso de oleiro tu as desfarás em pedaços.

¹ וְעַתָּה מַלְכִים הַשְּׂכִילוּ
הַנֹּסְרוּ שְׁפָטֵי אֲרָץ:

¹⁰ Portanto, agora, reis, tomem cuidado;

instruí-vos, juízes da terra.

עֲבֹדוּ אֶת־יְהוָה בְּיִרְאָה
וְגִילוּ בְרַעְדָּה:

¹¹ Servi a YHWH com medo
e se alegrem com temor.

בְּנִשְׁקוֹבָר
פְּנֵי־אֱלֹהִים
וְתִאֲבָדוּ דְרָדָה
כִּי־יִבְעַר כְּמַעַט אִפּוֹ
אֲשֶׁר־יִכְלֹ־חֹסֵי בּוֹ:

¹² Beijem o filho
para que ele não fique bravo
e vocês pereçam no caminho
quando é acesa por um momento a sua ira.
Sejam abençoados todos aqueles que colocam sua confiança nele.

À SEPTUAGINTA

ἵνα τί ἐφρύαξαν ἔθνη
καὶ λαοὶ ἐμελέτησαν κενά;

¹ Por que relincham as nações
e os povos meditam sobre coisas vãs?

παρέστησαν οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς,
καὶ οἱ ἄρχοντες συνήχθησαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ
κατὰ τοῦ κυρίου καὶ κατὰ τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ
διάψαλμα

² Se colocam os reis da terra,
e os governantes se colocam juntos
contra o SENHOR e o seu cristo.

Διαρρήξωμεν τοὺς δεσμοὺς αὐτῶν
καὶ ἀπορρίψωμεν ἀφ' ἡμῶν τὸν ζυγὸν αὐτῶν.

³ Rompamos suas correntes
e lancemos fora de nós suas cangas.

ὁ κατοικῶν ἐν οὐρανοῖς ἐκγελάσεται αὐτούς,
καὶ ὁ κύριος ἐκμυκτηριεῖ αὐτούς.

⁴ O que mora nos céus zomba deles
e o SENHOR os ridiculariza.

τότε λαλήσει πρὸς αὐτούς ἐν ὀργῇ αὐτοῦ
καὶ ἐν τῷ θυμῷ αὐτοῦ ταράξει αὐτούς

⁵ Então ele fala para eles em sua ira,
e em sua raiva os atrapalhará.

Ἐγὼ δὲ κατεστάθην βασιλεὺς ὑπ' αὐτοῦ
ἐπὶ Σιών ὄρος τὸ ἅγιον αὐτοῦ

⁶ Mas eu fui colocado como rei por ele
sobre o monte Sião, seu sagrado lugar,

διαγγέλλων τὸ πρόσταγμα κυρίου
Κύριος εἶπεν πρὸς με Υἱός μου εἶ σύ,
ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε·

⁷ declarando a ordem do SENHOR.
O SENHOR disse para mim: meu filho tu és,
eu hoje te gerei.

αἴτησαι παρ' ἐμοῦ, καὶ δώσω σοι ἔθνη τὴν κληρονομίαν σου
καὶ τὴν κατάσχεσίν σου τὰ πέρατα τῆς γῆς·

⁸ Peça para mim, e eu darei a ti as nações por tua herança,
e por tua posse os confins da terra.

ποιμανεῖς αὐτοὺς ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ,
ὡς σκεῦος κεραμέως συντρίψεις αὐτούς.

⁹ Tu as apascentarás com um bastão de ferro,
como vasos de um oleiro tu as quebrarás.

καὶ νῦν, βασιλεῖς, σύνετε·
παιδεύθητε, πάντες οἱ κρίνοντες τὴν γῆν.

¹⁰ E agora, reis, percebam,
deixai-vos instruir, os que julgam a terra.

δουλεύσατε τῷ κυρίῳ ἐν φόβῳ
καὶ ἀγαλλιᾶσθε αὐτῷ ἐν τρόμῳ.

¹¹ Sirvam ao SENHOR no medo,
e exultai-o com temor.

δράξασθε παιδείας, μήποτε ὀργισθῆ ὁ κύριος
καὶ ἀπολεῖσθε ἐξ ὁδοῦ δικαίας.
ὅταν ἐκκαυθῆ ἐν τάχει ὁ θυμὸς αὐτοῦ,
μακάριοι πάντες οἱ πεποιθότες ἐπ' αὐτῷ.

¹² Tomem instrução, para que em momento nenhum provoquem o SENHOR,
e pereçam do caminho justo,
e se acenda rapidamente a ira dele.
Abençoados sejam todos aqueles que se rendem diante dele.

1.2.2 Alguns Elementos para uma Leitura do Salmo 2

Inicialmente, identificar um autor para o Salmo 2 não se trata de uma tarefa fácil. O texto hebraico não faz referência alguma ao poeta, tão menos o texto grego. Um único dado bíblico seria o neotestamentário de At 4,25-26, quando Pedro e João atribuem a Davi as palavras contidas em Sl 2,1-2, concordantes com a versão da LXX.

No Sl 2,1, a palavra לָמָּה (por que) é usada apenas uma vez, no início do primeiro versículo, mas está semanticamente ligada a toda primeira seção do poema, Sl 2,1-3. Há registros de documentos do Oriente Médio Antigo que tratam deste “por que” como algo retórico do soberano para com os seus vassallos, na iminência de um ataque ou de uma guerra.¹⁶

O termo וְלֵאמֹרִים, aqui traduzido por “povos”, pode ser entendido como “guerreiro” ou “povo guerreiro” pelo hebraico e pelo ugarítico. Dessa forma, ambienta-se um contexto bélico no texto.

No Sl 2,1, o verbo שָׁרַע é na realidade aramaico e é empregado no sentido de rebeldia apenas aqui. Existe um cognato aramaico em Dn 6,7.12.16, mas o verbo descreve a ação dos funcionários como um grupo e é um ἀπάξ λεγόμενον. Em Sl 55,14;64,3 a raiz reaparece, funcionando no Salmo 55 como uma derivada nominal que aponta a multidão de pessoas no templo.

Uma situação curiosa é dada pela expressão יְהִיגוּרֵיךְ. Ela indica um barulho das nações inimigas contra YHWH, no sentido de uma onomatopeia. Assim, dá-se a ideia de um “rosnar”, “relincho” ou “murmúrio” para descrever a raiva dos inimigos.

Os paralelismos presentes em Salmo 2 permitem identificar uma série de intentos que, mesmo sendo um planejamento contra YHWH e o seu messias, não passam de um verdadeiro fracasso, exposto burlescamente (v. 1-2). Toda a maquinação, os murmúrios e os cochichos são interpretados como vãos, רֵיק. YHWH e o seu messias são inseparáveis e, por tanto, não se concebe, pelo contexto, que as

¹⁶ GRUBERT. *El Salmo 2: de la legitimación monárquica a la esperanza mesiánica*, p. 14. MORAN. *The Amarna Letters*, p. 114. Original ““why, my brother, have you held back the presents that your father made to me when he was al[iv]e?”, “wh<y> are you negligent so that your land is being taken””.

nações inimigas não aceitem o messias de YHWH. Mesmo assim, os povos inimigos desprezam o messias, situação como a descrita em Lc 19,14.27.

No Sl 2,3 se descortina um horizonte de libertação, redentor. Os reis da terra e os governantes, ao enfrentarem YHWH e o seu messias, dizem: “quebramos em partes suas correntes e tiremos de nós suas amarras”. As palavras “correntes” e “amarras” podem implicar na ideia de cativo, o que permitiria pensar na vassalagem das nações inimigas. Diante disso, no v. 4, como que num tom burlesco, o texto descreve a postura de YHWH: “Ele que senta nos céus ri, YHWH faz escárnio deles”; e, no v. 5, YHWH “lhes fala em Sua ira, e em seu profundo desprezo, aflige-os”, em condenação à rebeldia dos reis da terra e dos príncipes, de quem as intenções são frustradas.

Há uma espécie de ironia por parte de YHWH diante dos planos daqueles que lhe são opositores que, tomados de surpresa, são submetidos à soberania de YHWH. O riso do soberano em nada teria relação com compaixão, mas com a referida ironia, ao modo de Sl 37,13 “mas o SENHOR ri às custas dele, pois vê que seu dia vem chegando” e Sl 59,9 “E tu, YHWH, tu ris à sua custa, tu te divertes com todas as nações!”. É a mesma postura que se encontra em Jo 9,23, texto em que os pais do outrora cego de nascença mandam interrogar ao próprio curado sobre como e quem lhe restituíra a vista, de modo a se esquivarem da ameaça de serem expulsos da sinagoga.

Nesses primeiros versículos, há implícito o aspecto da vassalagem. “Nações e governantes estrangeiros” estão relacionados à monarquia do messias, mesmo que em tom de rebeldia. O messias é coroado, portanto elevado em condição de poder e de autoridade. Se o texto trata de um rei ao modo de Davi, entende-se que este poder vem de YHWH. Tratar-se-ia, portanto, de herança divina e política, de modo que se poderia, neste estrito aspecto, ler algo de religioso na herdade.

Quanto à rebelião das nações contra YHWH e o seu messias, até se poderia procurar na história traços concordantes (no tempo de Salomão, por exemplo), porém o texto não parece estar trabalhando com alguma situação histórica especificamente. Assim, estaria o autor querendo mostrar a superioridade de YHWH sobre todas as nações, no sentido de nações pagãs, para que reconheçam a YHWH como o único

Deus e o seu messias como o rei de todos. Uma rebelião política, nesse contexto, permitiria dizer de uma rebelião colateralmente religiosa. Diante do perigo das nações pagãs, para o messias de YHWH parece não só bastar as forças humanas de seus súditos caso um combate fosse necessário contra os pagãos. Há um drama imediato, caracterizado por um governo que sofre violência e perigo por parte dos estrangeiros.

O messias de YHWH seria o rei humano. É o homem que exerce o poder régio, porque foi designado, separado para isso, como descrito em 1Rs 1,45. Como já dito, a expressão em מְשִׁיחֹו (Sl 2,2) conota o ungir para reinar. Por isso que, aplicar algo de messiânico ao texto pode ser uma amplificação demasiadamente distorcida do sentido literal. Até mesmo o fato da expressão “messias” surgir nos primeiros versos do poema, como se fosse um assunto introdutório, graficamente pode mostrar que se trataria de um assunto de menor importância quando, por exemplo, comparado com o núcleo do texto, o instrumento de coroação (v. 7-9).

Em visão ampla, dos v. 1-3, se pode considerar que há um posicionamento oculto no ato das nações rebeldes, um tom de clandestinidade, ambiente das maquinações contra YHWH. Os hemistíquios de cada verso estão ligados por uma conjunção, o que lhes relaciona. A sintaxe está para os v. 1-2, por causa da pergunta “por que”, mas a semântica coloca no grupo o v. 3.¹⁷

No Sl 2,4, o particípio יוֹשֵׁב assinala o gesto daquele que manda, de quem está entronizado, de quem reina sobre todos, a quem cabe o julgar e o governar, a posição de quem tem o senhorio, o domínio. O protagonismo da cena muda: das nações governantes estrangeiras se vai ao poderio de YHWH. As reações בְּאֵפֹן וּבְחִירוֹנָן daquele que exerce esse יוֹשֵׁב causam espanto aos rebeldes. É um contraste magnânimo: YHWH senta nos céus, diferente do poder dos que têm seu trono na terra.

Além disso, no v. 4-6, o TM aplica a YHWH traços humanos ao empregar verbos como sentar, rir, escarnecer e ver. Trata-se tipicamente de antropomorfismos que querem pôr em evidência a divindade de YHWH em relação aos vassallos, que são humanos. O recurso é muito comum no AT, que descreve YHWH a partir de partes físicas do corpo humano, ações físicas, emoções humanas ou termos familiares.¹⁸

¹⁷ GRUBERT. *El Salmo 2: de la legitimación monárquica a la esperanza mesiánica*, p. 11.

¹⁸ UTLEY. *Psalms: the hymnal of Israel*, p. 29-32.

Sl 2,5 parece estar relacionado com Sl 2,11 no que diz respeito ao ambiente de medo, ira, devidos a YHWH, que assim se mostra superior e poderoso às nações vassalãs, porque, ao declarar a sentença, YHWH infunde temor naqueles que o escutam.

Entre Sl 2,5-6 pode ser que aconteça uma ditografia, visto que o v. 6 inicia com וַיִּבְרָא , com a conjunção ו , enquanto que o v. 5 termina com a expressão וַיְבַרְכֵם , que contém י . Entre esses versículos se percebe uma mudança de um horizonte político-militar para um horizonte celestial, regido pelos planos de YHWH. Seria algo de teológico, mas não no sentido messiânico-escatológico, e sim no sentido cosmológico, do imanente que se relaciona com o transcendente diante da falta de recursos nas necessidades.

No Sl 2,6, pode-se dizer de um enunciado histórico, pronunciado com ira, evidenciando a autoridade daquele que o pronuncia, embasado pela afirmação em primeira pessoa no possessivo e reflexivo: “meu monte”, “meu rei” e “eu mesmo”.

O verbo סָדַדְתִּי , aqui traduzido por colocar, pode ser entendido como “derramar, verter”. Isso indicaria que YHWH metaforicamente desaguou o messias por cima e por sobre o Monte Sião. Pode ser também uma metonímia para dizer da consagração ou unção régia do messias por “derramamento”. De qualquer forma, a expressão se refere à entronização. Outro ponto que revela a habilidade do intérprete da LXX é que não se precisa trocar a vocalização para ler um *Niphal* de סָדַד II no sentido de “formar, modelar” e ajustá-lo à versão grega. Mas este ajuste exigiria trocar o sufixo pronominal de “rei”.¹⁹

O v. 6 assume, no rito de coroação de um rei, uma correspondência adicional. Como já visto, no v. 2 se tem uma unção já ocorrida (messias), e o v. 6 mostra a entronização desse rei já ungido, isto é, marca o início do reinado, instalado por YHWH.

O trono está em Sião, antigo lugar dos jebuseus e, no tempo de Davi, era a colina situada a sudeste de Jerusalém (posteriormente, a tradição popular passou a localizar a colina em outro ponto). Posteriormente, na mesma região, Salomão edifica o templo (no monte “Moriá”, 2Sm 5,9), lugar que se tornou referência da expressão do

¹⁹ GRUBERT. *El Salmo 2: de la legitimación monárquica a la esperanza mesiánica*, p. 11.

encontro do homem com YHWH. A colina de Sião está em relação direta com Jerusalém, cidade onde os povos se congregarão ao redor do rei messiânico. Portanto, Sião assume, por antonomásia, o significado de Jerusalém, cidade do templo e do palácio, que serviam de local ao rito de coroação.

No conjunto dos salmos, ייִצְחָק representará uma importante expressão, constituindo-se numa categoria exegética e teológica, com aproximadamente umas 40 ocorrências.²⁰ Antes, a “montanha sagrada” parecia se referir ao Sinai (Ex 3,1;18,5), lugar onde Moisés encontrou a YHWH e dele recebeu a Lei (Ex 24,12-14).

Essa primeira metade do Salmo 2 soa estritamente imaginária. Mesmo existindo uma realidade de experiência religiosa de Israel na história, as nações rebeldes e a resposta de YHWH se enquadram num cenário não histórico. Isso como que monta os fundamentos para um ponto alto do texto no v. 6, que é o estabelecimento de um rei por YHWH. Isso esboça uma ideia de “internacionalização régia” e, também, representa uma nova visão de mundo para os súditos, visto que o monarca é rei por ação transcendente.

Adiante, no Sl 2,7, como que seguindo um protocolo, o rei declara sua nomeação, ritualmente, desenrolada em dois aspectos, um adotivo e um outro oblativo:

1) Adotivo: YHWH, ao decretar em favor do seu messias “meu filho tu és, eu hoje te gerei”, como que toma para si o herdeiro, estabelece uma relação de adoção, como em Sl 89,27-28, que ajuda a esclarecer a nomeação por parte de YHWH do primogênito ao dizer: “Tu és meu pai, meu Deus e meu rochedo salvador! Eu o tornarei meu primogênito, o altíssimo sobre os reis da terra”.

Quanto à essa dimensão adotiva, muito interessante são os paralelos orientais que se podem verificar. Um peculiar exemplo é o dos dinastas egípcios Tutmósis III e Hatshepsut,²¹ pai e filho: “Tu és meu filho querido, eu sou teu pai amado. Estabeleço a tua soberania sobre as duas regiões e te prescrevo o protocolo”,²² “Eu

²⁰ JERUSALEM CENTER FOR BIBLE TRANSLATORS. *Psalms in Context: classes notes, 2018*; p. 7.

²¹ POPE. *Living in Truth: archaeology and patriarchs*, p. 240-270. Mais adiante abordarei novamente este caso e outro.

²² ALONSO-SCHÖKEL, CARNITI. *Salmos I (Salmos 1-72)*, p. 142-143.

sou teu pai, eu te gerei como deus, para sentares em meu trono como rei do alto e baixo Egito”.

Esse exemplo dos faraós, além de permitir uma estreita aproximação estrutural, trata-se também de um ato jurídico: o hoje em nada tem a ver com geração biológica e, sim, com a maturidade legal daquele que é “adotado” como rei. Em termos de direito contemporâneo, dir-se-ia de “pessoa capaz diante da lei”, isto é, o ato é vinculante juridicamente. É singular quando comparado à relação do povo de Israel “adotado” por YHWH como filho, ao modo de Ex 4,22: “Dirás a Faraó: Assim falou lahweh: o meu filho primogênito é Israel”.

Com essa dimensão adotiva, o Sl 2,7 é central em Cristologia, porque permite ser acomodado a um vínculo teológico do AT com o NT, como, por exemplo, em Hb 1,5, “[...] a qual dos anjos disse Deus: Tu és meu filho, eu hoje te gerei? Ou ainda: Eu lhe serei pai, e ele me será filho?”. Mas, esta possibilidade de associação teológica tem seu limite: da mesma forma que Sl 2,7 tem receptividade, dá sustentação e proporciona desenvolvimento à Cristologia, também deve pela Cristologia ser avaliado em seu sentido exegético, para evitar o seu emprego em um contexto que não condiz com o seu conteúdo.

2) Por outra parte, em termo literal, há uma dimensão oblativa nessa atitude de YHWH para com o seu messias, visto que YHWH oferta um dom ao seu herdeiro – o domínio – quando da nomeação e da entronização do seu messias. Veem-se paralelos em Sl 21,5: “ele te pediu a vida e tu a concedeste, dias sem fim para sempre”, bem como em 1Rs 3,1-15, onde YHWH concede a Salomão prudência para governar entre outras dádivas. Pode-se ampliar a termo hiperbólico, idealizando um domínio universal, como Herodes em Mc 6,23, jurando até mesmo a metade de seu reino à filha de Herodíades.

A primeira posição – a da oferta de um dom – parece adequada, tendo em vista que havia a questão da herança e da posse: israelitas tinham direito à propriedade hereditária, como faz notar Js 13-15, bem como os reis podiam receber cidades, como se vê em 1Rs 9,11: “os confins da terra como propriedade”. Mas nessa dimensão oblativa também há um limite de testificação: é possível que este domínio

dado por YHWH ao seu messias seja um messianismo, não histórico, impossibilitando maiores certezas por carência de dados verificáveis.

A parte principal da declaração do rei é uma citação das palavras de YHWH que estão escritas no "decreto" (v. 7). Em 2Rs 11,12, vê-se o "decreto" como um documento dado ao rei durante a cerimônia de coroação:

וַיֵּצֵא אֶת־בֶּן־הַמֶּלֶךְ וַיִּתֵּן עָלָיו אֶת־הַגִּזְרֹת וְאֶת־הָעֲדוּת וַיִּמְלֹכוּ אֹתוֹ וַיִּמְשַׁחֻהוּ וַיִּכְּרוּ
 כִּף וַיֹּאמְרוּ יְחִי הַמֶּלֶךְ: ס

¹² Então [Joiada] mandou que trouxessem o filho do rei, cingiu-o com o diadema e entregou-lhe o documento da aliança; proclamaram-no rei e deram-lhe a unção. Bateram palmas e gritaram: "Viva o rei!".

הָעֲדוּת é o "testemunho", documento de aliança pessoal que vinculava formalmente o compromisso da aliança de YHWH com a raça de Davi, ao modo do protocolo dos faraós egípcios. O termo tem correspondências no aramaico e no assírio, significando a "estipulação da aliança" com a que se demonstra a natureza e autoridade do monarca.

Essa "aliança real" está diretamente relacionada ao conceito de filiação. O rei humano é declarado como filho de YHWH pelo próprio YHWH. Há, neste ponto, uma possível relação com parte da aliança do Sinai. Em Dt 1,31, YHWH diz que conduziu Israel como um homem conduz o seu filho e, em Dt 8,5, YHWH diz ter educado a Israel como um homem educa o seu filho. Enquanto que na aliança sinaítica o foco está no relacionamento entre YHWH e o povo de Israel, na aliança de YHWH com a casa de Davi isso se realiza entre YHWH e o rei. Contudo, ambos os casos se dão por meio da filiação, seja de YHWH com Israel ou de YHWH com o rei. Lendo assim, tem-se uma boa compreensão das palavras de Natã a Davi: "Eu serei para ele pai e ele será para mim filho [...]" (2Sm 7,14). Ao modo do Sl 89,26, Davi, em troca, poderia dizer a YHWH: "[...] Tu és meu pai [...]".

Sobre o v. 7, Grubert diz que após

a introdução pelo monarca, novamente palavras divinas são mencionadas no discurso direto. É um oráculo recebido no passado (אמר em *Qatal* no v. 7aβ), mas constitui uma locução performativa (ילד em *Qatal* no v. 7b) que tem

eficácia a partir do momento de sua pronúncia (הִיָּוֶה): “em/ por este mesmo ato eu te engendrei / estou te dando à luz”.²³

O dado bíblico diz de uma aliança perene com Davi. Mas isso não significa sem renovação, visto que as alianças eram renovadas de tempos em tempos. Um novo membro da dinastia davídica que subisse ao trono concretizava esta renovação da aliança com YHWH. O “hoje” do protocolo da coroação descreve a concretude do ato de homologação do decreto de YHWH, como em outras passagens que indicam a renovação da aliança (Dt 26,17;30,19.).

“Eu gerei você” tem sentido metafórico e quer expressar a adoção de YHWH pelo herdeiro, o que tem implicações legais. Se for admito um aspecto, mesmo que limitado, de um sentido religioso neste rito de adoção, visto que o rei é monarca para governar o povo de YHWH, então se poderia dizer mais amplamente de um “novo nascimento” no ato da coroação, um novo marco na monarquia em Israel. Mas isso somente em sentido figurado. Diferentemente de outros povos do Oriente Antigo, Israel não via o monarca como uma divindade, mas como um ser humano que era colocado por YHWH para reger Israel.

Os direitos próprios do rei eram concessões pedidas a YHWH e atendidas por ele voluntariamente (v. 8). O poder que o messias recebe de YHWH para “quebrar” e “desfazer em pedaços” as nações pagãs (v. 9) remete à natureza rebelde das nações terrestres descrita nos primeiros versículos do poema.

Quanto ao Sl 2,9, este é central nesta pesquisa e será abordado com maior atenção mais à frente.

Quanto aos v. 10-12, esses revelam um pouco do quanto o pensamento semita costuma ser expresso pela forma textual-oral das estruturas poéticas, não desnecessariamente prosódicas. No caso do Salmo 2, há uma relação de oposição entre esses últimos versículos com os primeiros dois versículos, colocada em evidência:

²³ GRUBERT. *El Salmo 2: de la legitimación monárquica a la esperanza mesiánica*, p. 15.

V.	SEÇÃO A	V.	SEÇÃO B
1	לְמַה רָגַשׁוּ גוֹיִם Por que se <i>enfurecem</i> as nações	10	וְעַתָּה מְלָכִים הַשְׁכִּילוּ Portanto, agora, reis, <i>tomem cuidado</i> ;
1	וְלֹאֲמַיִם יִהְיוּ דְרִיקָה: e os povos <i>tramam</i> coisa vã?	10	הִוְסְרוּ שְׁפָטֵי אֶרֶץ: <i>instruí-vos</i> , juízes da terra.
2	יִתְצַבּוּ מְלָכֵי־אֶרֶץ <i>Se estabelecem</i> os reis da terra	11	עֲבֹדוּ אֶת־יְהוָה בְּיִרְאָה וְגִילוּ בְרַעְדָּה: <i>Servi a YHWH com medo</i>
2	וְרוֹזְנִים יִוָּסְדוּ־יַחַד e os governantes tomam conselho juntos.	12	וְשָׁקוּ־בֶרֶךְ פְּנֵי־אֲנֹכִי <i>Beijem o filho</i> para que ele não fique bravo

Nota-se um considerável contraste semântico:

a) V. 1|10: enquanto que, no v. 1, רָגַשׁוּ descreve uma rebeldia dos vassalos para com YHWH, no v. 10, por sua vez, o imperativo הַשְׁכִּילוּ exige dos vassalos prudência, como que numa referência à impotencialidade e à inferioridade comuns à vassalagem;

b) V. 1|10: יִהְיוּ־גוֹיִם, no v. 1, revela o planejamento dos vassalos contra YHWH e o seu messias, mas a arquitetura se verifica incapaz, aos que se lhes é dada a oportunidade de correção em segundo plano, no v. 10, com הִוְסְרוּ;

c) V. 2|11: uma insurreição por parte dos reis vassalos contra YHWH é descrita por יִתְצַבּוּ, e acabará em serviência a YHWH, segundo עֲבֹדוּ; e,

d) V. 2|12: o enfrentamento acaba num ato de humilhação e no reconhecimento do senhorio de YHWH (וָוָסְדוּ) e do herdeiro, que tem os seus pés beijados pelos súditos em sinal de reconhecimento de sua soberania sobre os demais, descrito pela complexa expressão וְשָׁקוּ, que demanda problemas à crítica textual.

Ainda sobre o v. 11-12, há três pontos a serem destacados:

1) a expressão אֶת־יְהוָה עֲדוּבָה dita por estrangeiros é excepcional aqui e em SI 102,3;

2) וְגִילוּ בְרַעְדָּהּ expressa uma mescla entre temor e regozijo no culto a YHWH, como se um performasse o outro. Isso permite uma noção mais integral do sentido de temor divino no pensamento semítico, dado na relação do Criador-onipotente com a sua criatura-impotente, o que vai muito além das categorias de medo e coragem; e,

3) a dificuldade na expressão נִשְׁקוּ-בֵר pode ser justificada por uma correção textual, decorrente de um possível aramaísmo a partir de בֵּר, “filho” em aramaico (também em Pr 31,2), quando em hebraico se usaria בֶּן, como se lê no v. 7. Isso seria improvável, especialmente se o salmo for datado no início da monarquia.

Ademais, na maioria das versões, com exceção da Sir, junto com os escritos rabínicos posteriores, בֵּר pode ser lido no sentido do adjetivo “puro”, como em SI 24,4; mas, se em SI 2,12 for entendido בֵּר como “puro”, funcionaria em sentido adverbial, estando relacionado ao v. 11. Por sua vez, o verbo נִשְׁקָ, “beijar”, sinaliza uma homenagem, como em 1Sm 10,1.

Talvez o porquê da dificuldade em precisar o sentido do v. 12 esteja no fato de o hebraico querer livrar o texto de elementos antropomórficos. Alguns autores tentam explicar sinalizando emendas ao texto, outros apontem elementos ditográficos ou haplográficos, bem como outras tentativas que se demonstram limitadas e insatisfatórias.

A palavra “filho” é largamente aceita como um empréstimo aramaico e traria conflito histórico quando se pensa na monarquia de Israel como o período de composição do Salmo 2. No entanto, tem-se registros do uso do aramaico pela metade do séc. IX a.C. na região Sírio-Palestina e a falta de registros anteriores a esse período não significa que não se usava essa língua. Lembrando que isso se pensa em suposição a uma data de composição do Salmo 2.

Assim, já a partir do v. 10-12, compreende-se que os governantes terrestres são obrigados a servir a YHWH e reconhecer seu rei. Isso como que neutralizaria a rebelião dos governantes dirigida contra YHWH e seu messias no v. 2. וְתִאֲבְדוּ דְרֹךְ expressa a ideia de frustração do destino, como um extravio do caminho, acabando com os planos daqueles que são inferiores ao senhorio de YHWH. Assim, celebra-se a

recondução, ou melhor, o reconhecimento do soberano como tal, fonte da autoridade régia.

De qualquer forma, a cólera de YHWH ainda tem lugar aqui, tomada por um ambiente de condenação e poder, que toma ares de triunfo sobre tudo e todos a partir de אֲשֶׁר־י, indicativo da submissão daquele que é feliz por temer o soberano. Assim se garante a felicidade no reino sob a herdade do messias de YHWH, constituído realmente senhor das nações vassaladas, dando-lhes paz e segurança, na justiça, ante as ameaças estrangeiras. Além disso, אֲשֶׁר־י remete ao SI 1,1, o que acena mais uma vez para a possibilidade de Salmo 1 e Salmo 2 serem um preâmbulo do Saltério como um todo.

Apresentadas essas dificuldades, é por isso que, em busca de um melhor sentido na tradução, por vezes, propõe-se emendar os v. 11-12, de forma que se possa ler בְּרֵעָדָה נִשְׁקוּ לְרַגְלָיו, “com temor beijai os seus pés”, gesto próprio de submissão no Oriente. Isso explica a discrepância na divisão dos versículos entre o TM e a LXX.

O v. 12 tem orações independentes que expõem as consequências de não prestar atenção ao v. 11. Na última linha do versículo há um macarismo que, como forma proverbial, dá autonomia sintática em relação ao resto do poema, mas semanticamente os complementa no mesmo nível e em contraste com os trechos precedentes.²⁴

De fato, SI 2,11-12 se tornou um ponto desafiador à Exegese, uma verdadeira *crux interpretum*, formando um obscuro texto, que os tradutores modernos tendem a corrigir. O grego e o aramaico sugerem “recebei a instrução”; Símaco e Jerônimo (e o rabino medieval Rashi, séc. XI) interpretam como “adorai puramente”. Segundo a Sir e o rabino Ibn Ezra, literalmente aplicam “beijai o filho”. A própria *Nova Vulgata* coloca em rodapé a dificuldade, mesmo adotando a concordância grega, sem deixar de expor a posição massorética, rendendo-se a explicar que o texto é “*verisimile corruptum*” (SI 2,12, nota).

²⁴ GRUBERT. *El Salmo 2: de la legitimación monárquica a la esperanza mesiánica*, p. 14.

Esses últimos versículos dão espaço ao retorno da narrativa por um anônimo, que dá um ultimato à razoável e sensata – mesmo que por temor – emenda devida por parte dos rebeldes, pois não se provoca o poderio de YHWH.

1.2.3 A Estrutura Textual do Salmo 2

Muito com frequência, a poética hebraica estabelece paralelismos como artifícios que revelam as relações do conteúdo semântico do texto.²⁵ Por isso, quase sempre o texto hebraico há de ser também verificado em termos holísticos, ou seja, que buscam o conjunto do texto, em chave orgânica, não ficando somente com uma abordagem analítica.

O salmo pode ser colocado apresentado em quatro seções:

1) nações estrangeiras e seus governantes expressam rebelião contra YHWH e o seu messias (Sl 2,1-3);

2) YHWH que se ri do dos reis da terra, anunciando o reinado do seu messias em Sião (Sl 2,4-6);

3) o rei davídico fala e declara as palavras de YHWH contidas em seu ato régio (Sl 2,7-9); e,

4) as nações e seus reis são advertidos da ira de YHWH e das consequências de sua ira (Sl 2,10-12).

Há vários personagens no texto. Primeiro, as nações e os povos estrangeiros (v. 1-2) que se estabelecem e aconselham contra YHWH e o seu messias (v. 3). YHWH age com riso e escárnio, ira e desprezo (v. 4-5) apontando o seu messias (v. 6). Segue-se o ato solene de proclamação régia, (v. 7-9), que culmina em admoestações aos reis vassalos (v. 10-12). Logo, o salmo está tomado por um cenário dramático.

Se for pensado como um gesto de coroação em seus termos rituais, é possível que as diferentes seções do salmo tenham sido praticadas em momentos distintos.

²⁵ ROWLEY. *The Text and Structure of Psalm II*, p. 143-154.
ALONSO-SCHÖKEL. *Estudios de Poética Hebréa*.

Uma espécie de assembleia, formada por líderes pode ter falado os v. 1-6. A isso, o rei poderia ter correspondido (v. 7-9) e essa suposta assembleia teria colocado uma resolução (v. 10-12). Mesmo sendo provável se tratar do rito de coroação monárquica, não se pode afirmar se se está descrevendo o rito de coroação no templo ou se se trata de alguma cerimônia posterior no palácio.

Os versos curtos do salmo demonstram a habilidade e eficácia do poeta para dar tamanha dramaticidade ao texto, permitindo ao leitor uma reflexão verso a verso. Os artifícios poéticos por paralelismos e quiasmos estão presentes em várias partes da composição, o que revela uma qualidade literária. Para melhor demonstrar os recursos poéticos da estrutura deste salmo, utilizo-me dum quadro²⁶ que convenientemente descreve como o texto do Salmo 2 se comporta:

Estâncias	Estrofes	Estresses	Cólon 3	Cólon 2	Cólon 1	V.
I	I	3+2		וּלְאֲמִים יִהְיוּ-רִיק:	לְמַה רָגִשׁוּ גוֹיִם	1
II	II	2+2+2	וְעַל- עַל-יְהוָה מְשִׁיחוֹ:	וְרוֹזְנִים נֹסְדוּ-יַחַד	יִתְיַצְבוּ מַלְכֵי-אֶרֶץ	2
	III	2+3		וּנְשָׁלִיכָהּ מִמֶּנּוּ עַבְתִּימוֹ:	נִגְתָּקָה אֶת- מוֹסְרוֹתֵימוֹ	3
III	IV	3+2		אֲדַנִּי יִלְעַג-לְמוֹ:	יֹשֵׁב בְּשָׁמַיִם יִשְׁחַק	4
		3+2		וּבְחַרוּנּוֹ יִבְהַלְמוֹ:	אִזּוֹ יְדַבֵּר אֱלִימוֹ בְּאִפּוֹ	5
	V	2+2		עַל-צִיּוֹן הִרְקַדְשִׁי:	וְאֲנִי נֹסַכְתִּי מַלְכֵי	6
III	VI	3+2		אִמְרֵ אֱלֹהִים	אֲסַפְּרָה אֵל חֶק יְהוָה	7
	VII	2+3 2+3+3	וְאֶחָזְתֶּךָ אֶפְסֵי- אֶרֶץ:	אֲנִי הַיּוֹם יִלְדֶתִיד: וְאֶתְנֶה גוֹיִם נִחַלְתֶּךָ	בְּנֵי אֶתְהָ שָׁאֵל מִמֶּנִּי	8
		3+3		כְּכֹלִי יוֹצֵר תִּנְפְּצֶם:	תִּרְעַם בְּשֶׁבֶט בְּרוֹזֶל	9
IV	VIII	3+3		הוֹסְרוּ שְׁפָטֵי אֶרֶץ:	וְעַתָּה מְלָכִים הַשְׁכִּילוּ	10
		3+2		וְגִלּוֹ בְרַעְדָּה:	עַבְדּוֹ אֶת-יְהוָה בִּירְאָה	11

²⁶ VAN WIERINGEN. *Transformative Poetry: a general introduction and a case study of Psalm 2*, p. 6-7.

		3+2	וְתִאֲבְדוּ דְרָדָּךְ אֲשֶׁר־י כָּל־חֹסֵי בֹ:	נִשְׁקוּ־בַר פְּו־אֲנָף 12
V	IX	3+3		כִּי־יִבְעַר כְּמַעַט אֲפֹ

No Salmo 2 se pode perceber claramente alguns quiasmos espelhados²⁷ (A-B-B-A):

a) no v. 1:

לְמָה רָגַשׁוּ גוֹיִם
וְלֵאמֹיִם יְהוָה דְּרִיק:

b) no v. 2:

וְתִיַצְבוּ מַלְכֵי־אָרֶץ
וְרוֹזְנִים נוֹסְדוֹ־יַחַד
עַל־יְהוָה וְעַל־מְשִׁיחוֹ:

c) no v. 5:

אֲזַ יְדַבֵּר אֱלִימוֹ בְּאִפּוֹ
וּבְחֲרוֹנוֹ זְבַח־לְמוֹ:

d) no v. 8:

שְׁאֵל מִמֶּנִּי וְאַתְנָה
גוֹיִם נַחֲלַתְךָ
וְאַחֲזַתְךָ אֶפְסֵי־אָרֶץ:

e) no v. 10:

וְעַתָּה מַלְכִּים הַשְּׁבִילוּ
הַיָּסְרוּ שִׁפְטֵי אָרֶץ:

Como um todo, a estrutura do poema é distinta. Há um movimento coeso em todo o salmo: a rebelião das nações e povos inimigos faz com que o autor se volte para YHWH e o seu messias e, com um quiasmo, conclui com as nações subjogadas.

Estruturalmente, percebe-se que o Salmo 2 tem como que um eixo, formado pelos v. 6-7, de modo que pode ser descrito pelo sistema [A-B]-C-D-D-C-[A-B], graficamente exposto:

²⁷ NUNES Jr. *Uma Introdução Geral à Poética Hebraica*, p. 77.

V	A	B	C	D
1	Insubmissão dos Pagãos			
2-3		Atos de Desobediência		
4-5			Soberano julga	
6				Soberano diz do Vassalo
7				Vassalo diz do Soberano
8-9			Vassalo julga	
10		Submissão dos Pagãos		
11-12	Atos de Obediência			

É possível perceber a oposição existente entre a insubmissão dos pagãos e os seus atos de desobediência ao messias de YHWH (A1B2-3) com os seus atos de obediência e de submissão ao messias de YHWH (A11-12B10). Também é possível perceber uma inversão dos conteúdos insubmissão-desobediência/submissão-obediência se se considerar como um todo, o que se dá em distintos níveis, na relação (A1-B10) e (B2-3)-(A11-12). Isso corresponderia a uma espécie de ordem quiasmática traseira invertida.²⁸

Dessas estruturas, se vê que, até o v. 5, cada hemistíquio tem uma oração completa, que forma um paralelismo sinonímico com a seguinte, como em C-D. Há um outro de classificação antitética e A-B;B-A. Um terceiro paralelo estrutural²⁹ e sintético³⁰ é proporcionado a partir de SI 2,6-7, ao que se pode dizer do momento central da estrutura semântica, que evidencia o relacionamento de YHWH com o seu Messias.

Menos comum no hebraico, há certa rima entre alguns termos dos v. 3-5, percebida pelo jogo sonoro que o poeta permite com as formas arcaicas do aramaico nos sufixos pronominais *im*- das expressões *מִסְרֹתֵימִי*, *עֲבַתֵּימִי*, *לָמוּ*, *אֵלֵימִי* e *יְבַהֲלֵמוּ*. Relevante é que o som surge nas palavras ultrajantes dos governantes dos reis e governantes inimigos (v. 3) e, depois, o mesmo som é o da reação de YHWH nos v. 4-

²⁸ NUNES Jr. *Uma Introdução Geral à Poética Hebraica*, p. 77.

²⁹ ALDEN. *Chiastic Psalms: a study in the mechanics of semitic poetry in psalms 1-50*, p. 11-28.

³⁰ GRUBERT. *El Salmo 2: de la legitimación monárquica a la esperanza mesiánica*, p. 15.

5. Sonoramente, parece ritmado em 3+3 acentos ou sílabas acentuadas de cada verso. As quatro estâncias são facilmente percebidas, os motivos literários que as formam.

Com uma riqueza de artifícios poéticos, o autor do Salmo 2 compôs um texto que se pode dizer elegante, coeso e que consegue delinear o drama que descreve. Toda essa estrutura interna do texto mostra que não se pode, no pensamento semita, aplicar críticas literárias ou de redação de forma analítica somente.

Podem ser destacados os eixos semânticos³¹ no texto:

a) uma tensão formada pelo plural de “nações, povos, reis, juízes, governantes” com o singular “seu ungido, meu rei, meu filho, meu monte santo” que são posse de YHWH;

b) um eixo temporal, pelo movimento passado-futuro, de uma rebelião frustrada por YHWH, passa-se ao oráculo referencial do tempo com “hoje”, surgem as promessas universais, terminando nas ameaças a quem não aceitar o decreto e o convite de se refugiar sob YHWH.

c) um eixo espacial, com dois movimentos: 1) do plano terreno dos povos e das nações para o plano celestial onde YHWH está. Se YHWH está no alto, e o monte Sião é o lugar do contato com YHWH, os que habitam a terra estão no plano inferior. 2) a corte de Judá é o centro do anúncio do oráculo de YHWH que é universal, isto, do centro se irradia até a periferia dos reis e juízes da terra.

d) o drama circunstancial descrito pelo conteúdo do salmo é sublinhado pelo drama formal adotado, porque o poema coloca a todos os personagens como protagonistas de suas cenas e permite com que o leitor se identifique com qual situação se envolver.

A partir da perspectiva psicológica do rei, se pode pensar sob outro ponto de vista: que o monarca tem a situação política em torno de si, o mundo divino sobre si,

³¹ GRUBERT. *El Salmo 2: de la legitimación monárquica a la esperanza mesiánica*, p. 17.

o trono atrás de si e os povos à frente de si. Essa maneira de ver mantém a unidade interna das quatro cenas do poema.³²

Claro que com o exposto acima, pensa-se propiciar uma básica noção textual e orgânica do Salmo 2 que, indubitavelmente, tem outras formas para ser abordado em exegeticamente além das referidas. Por ora, acredita-se poder chegar coerentemente à exposição da problemática central desta pesquisa com o colocado.

1.3 A LEITURA DO SALMO 2 HEBRAICO PELA LXX: um ponto específico e intrigante

Após se ver o Salmo 2 textual, crítica e estruturalmente, passo a um ponto importante para demonstrar minha problemática a respeito de SI 2,9. Com essa intenção, coloco em paralelo a perícopes no TM e na LXX, explicitando o ponto onde surge a causa desta minha pesquisa. Brevemente, exponho alguns casos de traduções modernas que parecem comportar as consequências da problemática em torno de um verbo específico de SI 2,9, o que me fará tratar separadamente das versões críticas hebraica e grega.

1.3.1 Uma Situação Verbalmente Problemática em SI 2,9

Coloca-se em evidência o SI 2,9, tanto do TM quanto da LXX:

<p>תַּרְעֵם בְּשֵׁבֶט בְּרִזָּל כִּכְלֵי יוֹצֵר תִּנְפְּצֵם:</p>	<p>ποιμανεῖς αὐτοὺς ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ, ὡς σκεῦος κεραμέως συντρίψεις αὐτούς.</p>
<p>9 Tu as <i>quebrarás</i> com um bastão de ferro, como um vaso de oleiro tu as desfarás em pedaços.</p>	<p>9 Tu as <i>apascentarás</i> com um bastão de ferro, como vasos de um oleiro tu as quebrarás.</p>

O contexto (a partir do v. 7-9) é o do anúncio da herdade do messias de YHWH, que enuncia o decreto ao messias, dando-lhe as nações como herança, os confins da

³² SEYBOLD. *Poetica dei Salmi*, p. 190-191.

terra como propriedade. Por conseguinte, YHWH acrescenta o modo como o seu herdeiro disporá do que é seu.

Nesse v. 9, há duas ações tanto no hebraico quanto no grego. No TM, a ideia de “quebrar” as nações é expressa por **תִּרְעַם**, enquanto que a comparação de as desfazer “como um vaso de oleiro” está descrita por **תִּנְפֹץ**. Pela LXX, esses verbos foram traduzidos respectivamente por *ποιμαίνω*, “apascentar”, e por *συντρίψεις*, aqui traduzido por “quebrar”. Pelo contexto, a segunda oração do v. 9 parece ser satisfatória em sua tradução grega, visto que o comparativo “vaso de oleiro” permite ser “desfeito em pedaços” ou “quebrado”. Porém, a primeira parte do v. 9 abre uma situação relevante e que exige atenção.

O hebraico diz que o messias de YHWH herda o poder de “quebrar” as nações com um “bastão de ferro”. Por sua parte, o autor grego diz que o “cristo do SENHOR” recebe o poder de “apascentar” com um “bastão de ferro”. Veja-se que a LXX expressa uma semântica diferente daquela colocada pelo TM.

A versão grega acena para um aspecto, por assim dizer, dispositivo, ou seja, que é favorecedor no trato do cristos do SENHOR para com as nações. O hebraico soa, por sua parte, com um sentido impositivo, isto é, o herdeiro de YHWH não necessariamente é favorável às nações, porque tem domínio sobre elas e, assim, pode ir ou não contra os planos dessas nações.

O hebraico mostra possivelmente um messias hierarca, político. O grego revela não necessariamente um hierarca, mas aplica ao “cristo do SENHOR” a ação própria do pastor: pastorear, apascentar. Desta forma, pode-se relacionar que o “messias de YHWH” do TM herda uma relação vertical para com as nações e, o “cristo do SENHOR” da LXX recebe por herança uma relação horizontal com as nações.

O TM parece corresponder à situação descrita em Sl 2,9, com o verbo **תִּרְעַם** de forma similar Jó 34,24, que apresenta em sua estrutura a mesma raiz verbal:

יִרְעַ כְּבִירִים לֹא־תִקַּר וַיַּעֲמֵד אֲחֵרִים תַּחְתָּם:

²⁴ Ele aniquila os poderosos sem muitos inquiridos e põe outros em seu lugar.

No hebraico, o verbo desse trecho (אַרְבָּן) é proposto como “aniquilar”, mas concorda com o mesmo sentido de SI 2,9 quando se verificam o sujeito que age com poder sobre um objeto supostamente poderoso e que, porém, é aniquilado por alguém superior.

A *Septuaginta* aplica ao “cristo do SENHOR” do SI 2,9 uma relação próxima àquela que se lê em SI 78,72:

*καὶ ἐποίμανεν αὐτοὺς ἐν τῇ ἀκακίᾳ τῆς καρδίας αὐτοῦ
καὶ ἐν ταῖς συνέσεσι τῶν χειρῶν αὐτοῦ ὠδήγησεν αὐτούς.*

⁷²Ele os apascentou com coração íntegro
e conduziu-os com mão sábia.

Note-se que *ἐποίμανεν* se é variação clara do *ποιμαίνω* do SI 2,9 da LXX, e aponta para uma posição de complacência, ambientada pelo “coração íntegro” de quem apascenta e guia sabiamente.

A partir desse paralelo TM|LXX, o SI 2,9 descortina como que duas vias de interpretação: uma que pode delinear um messias poderoso e hierarca, e outra que acena para um cristo que cuida pastoralmente dos seus.

Logo, surge aos exegetas uma situação que lhes exige uma tomada de posição por que interpretação dar ao texto de SI 2,9, sobretudo nas traduções em línguas contemporâneas. Esse movimento não deixou de trazer consequências relevantes a este estudo.

1.3.2 Alguns exemplos de traduções modernas do SI 2,9 a partir dos textos críticos hebraico e grego.

A situação em que, pelo texto hebraico, o messias de YHWH herda o poder de “quebrar” as nações e, ao lado, o “cristo do SENHOR” herda o poder de “apascentar” as nações, pede aos tradutores um peculiar cuidado. Ao longo dos séculos, as traduções apontam uma ou outra possibilidade: quebrar ou apascentar, ou outros verbos relacionados.

Ao se empenharem em propor termos que expressam melhor o sentido do texto, os tradutores empregam palavras que formam quase que uma “palheta

semântica”, ao modo como um pintor tem em suas mãos uma palheta de cores, as que aplica com técnica e arte a fim de revelar uma imagem harmônica. Algumas traduções comuns ajudam a traçar graficamente o caminho percorrido até então:

a) em língua portuguesa, concordantes com o sentido de “quebrar”, dado pelo TM, tem-se “João Ferreira de Almeida” (“esmigalharás”); “Pastoral” (“governará”); “Tradução Ecumênica da Bíblia” (“destroçá-lo-ás”);³³ “Jerusalém” (“quebrarás”); e, a nova tradução proposta pela “Conferência Nacional dos Bispos do Brasil” (“governarás”).

b) em língua latina, a “*Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum Editio*”³⁴ segue o hebraico (“*rege*”), que a tradução litúrgico-catequética católica em língua portuguesa aprovada para o Brasil reza “dominá-los”;³⁵ já a edição crítica “*Biblia Sacra Vulgata*” traz em paralelo traduções latinas para ambos os textos, hebraico e grego, usando “*reges*” para o primeiro e “*pasces*” para o segundo.

c) em outras línguas modernas: em espanhol, a “*Biblioteca de Auctores Cristianos*” traduz “*regirás*”, enquanto que a “*Edición Pastoral Latinoamericana*” usa “*podrás aplastar*”; a alemã “*Die Heilige Schrift*” traz “*magst leiten*” e a “*Einheitsübersetzung*”³⁶ emprega “*wirst zerschlagen*”; em inglês, a versão de “*Cambridge*” emprega “*shall break*”; a “*Conferenza Episcopale Italiana*” versa “*spezzera!*”; por fim, a francesa “*Traduction Officielle Liturgique*”³⁷ diz “*détruirás*”.

Os mais comuns idiomas gravitam em traduções como dominar, guiar, conduzir, liderar, reger, apascentar, esmagar, destroçar, destruir, quebrar, governar entre outras. Assim, o emprego de verbos que expressam diferentes sentidos acaba por trazer consequências à compreensão do texto.

³³ A nota ao v. 9 já aponta para a problemática ao usar “Destroçá-lo-ás” nesta tradução, dizendo: “Gr. e Jerônimo: *Tu os apascentarás*, devido a uma vocalização diferente do verbo”.

³⁴ Versão Católica padrão às traduções litúrgicas no Rito Latino Romano em sua forma ordinária. Assim, no culto, os fiéis têm contato com este texto a partir do *Ordo Lctionum Missae* (no Brasil, tratado como Lecionário) e na *Liturgia Horarum* (Liturgia das Horas). A dita forma extraordinária do mesmo rito segue o verbo *regere* também.

³⁵ LITURGIA das Horas. *Ofício Divino renovado conforme o Decreto do Concílio Vaticano II e promulgado pelo Papa Paulo VI*. 2 v., p. 409.

³⁶ Versão católica padrão nos países de língua alemã.

³⁷ Versão católica padrão aos países de língua francesa.

Como pensar a herança do messias de YHWH/cristo do SENHOR? Esse messias/cristo, quebra ou apascenta? Submete ou guia? Destrói ou conduz? Mais ousadamente, não seria o messias quem apascenta e o cristo quem quebra? Como compreender melhor a ação que o messias/cristo herdou de YHWH/SENHOR? Tais perguntas são frutos da comparação dos dois textos críticos, hebraico e grego. Como pode o mesmo sujeito apascentar, pacificar e, ao mesmo tempo, dominar, reger, subjugar, destroçar, destruir, esmagar? Com mais ousadia, pode-se ainda pensar em dois sujeitos, como que duas entidades psicológicas: uma hebraica, o “messias de YHWH”, e outra grega, o “cristo do SENHOR”.

A forma como a comunidade que lê e escuta o texto pode também condicionar o seu modo de compreender o texto, sobretudo quando determinada comunidade passa por situação que seja ambientada pelo sentido do texto. A esse fenômeno se poderia chamar de recepionalidade do texto, isto é, o como “assenta” este texto no seio da comunidade dos leitores e ouvintes.

Esse elemento de recepção textual traz consequências significativas, assinalando o lugar da Exegese em contribuir para essa compreensão. Por exemplo: se a comunidade “A” lê Sl 2,9 no sentido de “quebrar” e a comunidade “B” lê o mesmo texto no sentido de “apascentar”, como promover um intercâmbio, um diálogo a partir de um texto comum?

As traduções posteriores de ambos os textos críticos, além de algumas consequências já elencadas, podem permitir espaço até mesmo a uma forma arbitrária de entender a ação herdada pelo “messias de YHWH” ou “cristo do SENHOR”. Inclusive, possíveis antagonismos podem ser entendidos das ações pensadas por parte do herdeiro que, como se viu, é o mesmo que pode apascentar ou quebrar as nações com cetro de ferro. Para tanto, deve-se recorrer aos termos tanto no hebraico quanto no grego para se formar um melhor juízo a respeito duma interpretação mais fiel possível sobre a herdade em Sl 2,9.

Essas indagações não querem compreender o todo da problemática que os autores hebraico e grego do Sl 2,9 dão à Exegese que, por não ser estanque, metodologicamente se ocupa mais por evidenciar problemas do que, necessariamente, resolvê-los. Deter-se nos textos críticos deve ser o primeiro passo,

visto que o hebraico e o grego são o instrumental típico e genuíno do ambiente da minha indagação.

1.3.3 O SI 2,9 em seu Contexto Crítico

O TM informa “תִּרְעַם בְּשֶׁבֶט בְּרִזְלֹ”¹. Também já se viu que o texto da *Septuaginta* traduz SI 2,9 por “ποιμανεῖς αὐτοὺς ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ”. Vê-se de modo claro, ao se traduzir a perícope para as línguas modernas, uma dificuldade em dar um significado à ação que o herdeiro recebeu do seu pai, visto que o TM diz algo diferente da LXX.

Rapidamente trato desses verbos em seus respectivos textos críticos para, enfim, chegar ao problema do como compreender a herdade em SI 2,9.

1.3.3.1 O Texto Massorético

O texto hebraico utiliza תִּרְעַם para descrever a ação de herdade em SI 2,9. No objeto de que se ocupa esta dissertação, o verbo está flexionado em *Qal*, de modo imperfeito, na segunda pessoa do masculino singular. Trata-se de uma flexão do verbo רָעַע, que tem por original sentido “ser mau, mau”. Portanto, diz-se de um verbo denominativo, de que a ação deriva de um substantivo. Em sentido amplo, leva à ideia de fazer nada pelo bom, ou seja, ambientar, condicionar o ruim, seja física, social ou moralmente, punir, piorar; enfim, expressões que submetem alguém ou alguma coisa ante o domínio de outrem mais poderoso. Assim, essa raiz se desdobrará a partir desse sentido de “ser mau”, literal ou figurativamente, em vários textos do dado bíblico (p. ex.: Gn 21,12; 1Sm 1,8; Pr 13,20).

Porém, a esta pesquisa, o texto de Dn 2,39-40 representa um instrumento importante para o progresso da compreensão do uso da flexão תִּרְעַם pelo autor hebraico de SI 2,9 no TM.

וּבְתָרְדָּה תִּקְוִים מְלָכוֹ אַחֲרֵי אֲרַעָא מִגָּדָד וּמְלָכוֹ תְּלִיתָא אַחֲרֵי דֵי נְחֻשָׁא דֵי תִשְׁלֵט
בְּכָל־אֲרַעָא:
וּמְלָכוֹ רְבִיעִיָּה תְּהוּא תְּקִיפָה כְּפִרְזֻלָּא כָּל־קִבְּלָ דֵי פְּרֻזְלָא מִהֲדַק וְחֻשְׁלָ כְּלָא
וּכְפִרְזֻלָּא דֵי־מְרַעַע כָּל־אֲלִיָּז תְּדַק וְתִרְעַע:

³⁹ Depois de ti se levantará outro reino, inferior ao teu, e depois ainda terceiro reino, de bronze, que dominará a terra inteira.

⁴⁰ Haverá ainda um quarto reino, forte como o ferro, como o ferro que reduz tudo a pó e tudo esmaga; como o ferro que tritura, este reduzirá a pó e triturará todos aqueles.

Essa perícope tem relevância porque comporta em si, no v. 40, as duas únicas ocorrências que se aproximam do sentido do poder de “quebrar” do “messias de YHWH” no Sl 2,9 do TM. Destacam-se os termos מְרַעֵעַ e וְתִרְעֵעַ, que a raiz primitiva indica propriamente o sentido de “quebrar algo em partes, estragar”. Ainda, o fato de ambas estarem na mesma perícope permite pensar na possibilidade de que as mesmas estejam situadas no mesmo contexto histórico.

Entendendo as ocorrências do texto de Daniel no sentido de “quebrar”, esse verbo exige transitivamente um objeto. Seguindo esse raciocínio, isso permite uma correspondência com Sl 2,9, já que esse objeto em Daniel é satisfatoriamente relacionado com o objeto exigido por תִּרְעֵעַ no Sl 2,9, indicado pela comparação “como um vaso de oleiro, כְּכִלְיֵי יוֹצֵר”. Perceba-se que no texto de Dn 2,40 os verbos quebram os reinos, reduzem-os a partes, “תִּדְקֵן”. Este ato de reduzir ao pó os reinos do texto de Daniel combina com o fazer em pedaços as nações em Sl 2,9.

Outro ponto relevante de correspondência entre as duas perícopes é que o texto de Daniel coloca um instrumento de ferro na mão do sujeito que, pelos verbos em questão, utiliza-se deste instrumento de ferro, כְּפַרְזֵלָא, para reduzir os reinos ao pó. Também em Sl 2,9 é com um bastão de ferro, “בַּשֶּׁבֶט בַּרְזֶל”, que o messias de YHWH haverá de quebrar as nações.

Por fim, os próprios reinos em Dn 2,39, “מַלְכוֹת”, suplantados pelo quarto reino na perícope do v. 40, estabelecem paralelo às nações do Sl 2,8, “גּוֹיִם”, herdadas e subjugadas pelo domínio do messias de YHWH.

Em resumo, há correspondências semânticas claras entre os textos de Sl 2,8-9 e de Dn 2,39-40: ambos acenam para alguém com poder superior que quebrará com um instrumento de ferro os povos inferiores, como se fossem vasos de barro, reduzindo-os ao pó, estabelecendo seu domínio sobre esses povos agora subjugados.

Contudo, é conveniente se perguntar o porquê de somente Dn 2,40 ter correspondência com o Sl 2,9 no que se refere ao emprego do verbo רָעַע neste

sentido de “quebrar algo em pedaços”. Como já dito, no restante do dado bíblico a raiz aparece denominativamente no sentido de “ser mau, mau” e se desdobra de forma literal ou figurada. Esta singularidade de ocorrências pode ocultar elementos que sejam importantes para a Exegese ou, até mesmo, pode se revelar como um texto corrompido, marcado por alguma situação pontualmente histórica, em se tratando do desenvolvimento textual da língua e da cultura semíticas.

Verificando a raiz das famílias das línguas semíticas, nota-se que o verbo עֲרַךְ provavelmente está relacionado com um empréstimo linguístico do aramaico por parte do hebraico. O léxico aramaico acena para ³⁸עֲרַךְ, que se traduz sob a ideia transitiva de “quebrar”. E, de fato, na compreensão de esmagar, quebrar, destruir e correlatos, esta raiz aramaica ocorre justamente nas duas situações do texto recém exposto de Dn 2,40, com pouca nuance semântica entre si.

Essa quase que exclusiva situação comum entre o texto de Sl 2,9 e Dn 2,40, ao mesmo tempo que pode aparentar uma carência de matéria à investigação exegética, permite o exegeta trabalhar com a hipótese dum texto corrompido, que não pode ser desprezada.

1.3.3.2 A Versão Crítica da LXX

Uma situação nova se abre a partir da *Septuaginta*. O texto grego da LXX para o Sl 2,9 emprega ποιμανεῖς ao que corresponde a עֲרַךְ no TM. É uma flexão de ποιμαίνω, outro verbo denominativo, enraizado em ποιμήν, pastor de rebanho em geral.

A raiz ποιμήν no grego tem muitas ocorrências e variantes: ποιμαίνειν (apascentar, cuidar): 38 vezes; βόσκειν (providenciar para, fornecer para): 22 vezes; νέμειν (colocar para pastar, alimentar): 14 vezes; τρέφειν (nutrir, criar): 1 vez; διώκειν (liderar): 1 vez; λυμαίνειν (pastar em campo aberto, assolar, devastar): 1 vez; νομάς (apascentar, pastorear): 1 vez; ὀδηγεῖν (liderar): 1 vez. Assim, o verbo grego tem a força de “alimentar, nutrir, cuidar, pastorear”.

³⁸ DAVIDSON. *The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon*, p. 688.

O substantivo ποιμήν (-ένος, ό) provavelmente tem sua raiz no sânscrito³⁹ (पायु, pāyū, “protetor”), já decifrado em Linear B Micênico, nas tabuinhas de argila cozida encontradas em Cnossos, na ilha de Creta, que a silabação é grafada por IJ (po-me).⁴⁰ Os micênicos usavam esta raiz em sentido amplo, como pastor tanto de ovelhas como de gado, passando ao sentido restrito de pastor de ovelhas. Há registros de que se poderia tratar de nome próprio de alguém que exercesse esta função profissionalmente.⁴¹

A raiz grega de ποιμήν (-ένος, ό) tem empregos não literais, no sentido de “líder”. Alguns autores fora do mundo bíblico fazem uso da metáfora com o termo grego. Homero, apesar de aplicar sempre em sentido literal as flexões de ποιμαίνω, ou seja, cuidar do rebanho, uma só vez em “A Odisseia”, cita “ποίμνησιν”.⁴² Já em seus poemas, ποιμαίνειν, βόσκειν e νέμειν são aplicados aos deuses (séc. VIII a.C.).

Da mesma forma, Ésquilo, em “Agamenon”, compara a tempestade (tufão) a um mau pastor, por levar as embarcações aos maus caminhos (“ποιμένος κακοῦ στρόβω”).⁴³ Na poesia grega, a imagem do pastor será forte nos tempos helenísticos, sobretudo com Teócrito, de quem se falará à frente.

Também aos filósofos o conceito de ποιμήν (-ένος, ό) é aplicado. Platão, em “A República”, diz metaforicamente: “ὡσπερ ποιμένων πόλῃως”⁴⁴ (como pastores da cidade), bem como coloca nos lábios do jovem Sócrates – que dialogava com o “Estrangeiro” – a expressão “pastor divino”, quando entre eles se tratava da forma como governar a pólis.⁴⁵ Porém, há um ponto importante: esse uso do termo grego associado ao governo político se verificava no tempo em que os pensadores eram homens do Estado. Por isso, num geral, os filósofos tinham interesse nesse reconhecimento público, visto que isso lhes traria benefícios econômicos e políticos. Os sofistas estão inseridos neste contexto.

³⁹ SILVA. *New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis*, p. 81-87.

⁴⁰ CHADWICK. *Corpus of Mycenaean Inscriptions from Knossos, KN Dd 1171*. Ver Anexos I e II.

⁴¹ ROUGEMONT. *The Administration of Mycenaean Sheep Rearing: flocks, shepherds, “collectors”*, p. 20.

⁴² *Οδυσσεα*, I, 122. Original: “οὔτ' ἄρα ποίμνησιν καταΐσχεται οὔτ' ἀρότοισιν”. Pelo texto e observando a linha 118, pensa-se tratar de rebanho de cabras.

⁴³ AESCHYLUS. *Agamemnon*, 657.

⁴⁴ *A República*, Resp. 440d.

⁴⁵ *O Político*, 275c. Pastor aqui em sentido amplo, homem do campo, de fora da pólis, um rural. Original: “θεός ἐνεμεν αὐτούς αὐτὸς ἐπιστατῶν, καθάπερ νῦν ἄνθρωποι”.

Percebe-se que o mundo grego, sobretudo na helenização, entende a ação do pastor tanto em sentido literal quanto metafórico. Ainda, parece empregar ambos os sentidos aos deuses e aos homens, de modo particular aos governantes das pólis. Esse intercâmbio semântico entre o homem e os deuses é significativo para esta pesquisa.

Toda essa potencialidade da língua grega nos possibilita perceber o quanto a LXX não só amplia, mas têm horizontes distintos do SI 2,9 em comparação à versão hebraica. Dessa forma, se se continuasse a tratar ποιμαίνω como uma tradução direta e sem consequência do hebraico מַעֲרִיךְ, pouco a pouco se teria uma distorção do sentido apresentado pelo TM.

Contudo, há uma exclusividade na LXX que aponta para uma possível associação direta tanto com o SI 2,9 hebraico e que, contudo, é discrepante com versão de SI 2,9 grego. Trata-se da perícopie presente nos pseudoepígrafos Salmos de Salomão (SIS) 17,23-24:

*ἐν σοφίᾳ δικαιοσύνης ἐξῶσαι ἁμαρτωλοὺς ἀπὸ κληρονομίας, ἐκτριῖψαι ὑπερηφανίαν ἁμαρτωλοῦ ὡς σκεύη κεραμέως,
ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ συντριῖψαι πᾶσαν ὑπόστασιν αὐτῶν, ὀλεθρεῦσαι ἔθνη παράνομα ἐν λόγῳ στόματος αὐτοῦ.*

²³ para expulsar com tua justa sabedoria os pecadores da tua herdade, para esmagar o orgulho do pecador como vaso de oleiro,

²⁴ para quebrar com bastão de ferro todo o seu ser, para aniquilar as nações ímpias com a palavra de sua boca.

Há correspondências diretas com a versão do SI 2,9 do TM. Pela *Septuaginta*, o final de SIS 17,23 tem correspondência direta com o início de SI 2,9 do TM, enquanto que o início de SIS 17,24 está relacionado com a parte final de SI 2,9 do TM. E mais: a favor do texto hebraico, atenta-se para a ausência de qualquer raiz grega que concorde com ποιμήν, isto é, não há nenhuma referência ao sentido de apascentar ou às suas variantes. Pelo contrário, o grego, ao usar os verbos ἐκτριῖψαι e συντριῖψαι (em SI 2,9, συντριψεις), se aproxima mais do sentido hebraico dado por גַּעַר.

Mesmo com esse dado dos Salmos de Salomão, ressalta-se que se trata de um texto apócrifo e pseudoepígrafo, de composição tardia no mundo greco-judaico e que não deve ser matéria de primeira fonte à Exegese.⁴⁶

⁴⁶ JANSE. *You are my son: the reception history of psalm 2 in early judaism and the early church*, p. 71. O autor, ao referenciar o uso dos apócrifos e pseudoepígrafos do AT greco-judaico pelo NT diz: “we must conclude that the harvest is meagre”.

2 O PROBLEMA DA HERDADE EM SL 2,9

Partindo do Salmo 2 e tendo em mente todos os elementos exegéticos que expus no primeiro capítulo, agora procuro tratar explicitamente da minha problemática no Sl 2,9, que se pergunta por como entender a herdade que o messias de YHWH recebe de seu pai, tendo em vista a diferente interpretação entre o TM e a LXX.

Num primeiro momento, centro-me numa possível causa textual que tem relevância. Essa possibilidade faz com que a pesquisa aborde a cultura pastoril a partir de Salmo 2 e, conseqüentemente, no povo de Israel. Exponho meu movimento argumentativo até então: os dados textuais de Salmo 2 – expostos anteriormente – conduzem-me à problemática em Sl 2,9; por sua vez, os fatores evidenciados pelo problema fazem com que se pergunte pela figura do pastor a partir do Salmo 2 e, mais amplamente, no contexto de Israel. Perceba-se, portanto, que a pesquisa me coloca a trabalhar em sentido não só sincrônico, mas também diacrônico.

2.1 UM POSSÍVEL PORQUÊ À LEITURA DE SL 2,9 PELA LXX

Diante das perícopes grega e hebraica de Sl 2,9, esta pesquisa vê o seu problema. Em busca de uma solução, a Exegese pede que se procure pelas ocorrências, concordâncias e variações dos termos envolvidos em seu texto mais original possível. De imediato, esse dado textual levanta dois elementos que contextualizam o que se verificou tecnicamente do problema, o que possivelmente manifesta coerência interna na redação dos textos, caso fossem considerados independentes.

2.1.1 Raízes Semelhantes, Vocalizações Discordantes

Como me referi no capítulo anterior, no Sl 2,9, o verbo flexionado תִּרְעֵם está relacionado com o aramaico רָעַע, no sentido de “esmagar, destruir, oprimir” em *Qal*. No *II Poel* tem sentido figurado de “oprimir”, e, no *Piel*, tem o sentido de “fazer em pedaços” e, figurativamente tem a ideia de “oprimir gravemente”. A correspondência em hebraico se dá no verbo רָעַץ, como em Mq 5,5; Jr 15,12; Jó 34,24 respectivamente:

וְרָעוּ אֶת־אֶרֶץ אֲשׁוּר בְּחֶרֶב וְאֶת־אֶרֶץ נִמְרוֹד בְּפִתְחֶיהָ וְהֵצִיל מֵאֲשׁוּר כִּי־
יָבֹא בְּאֶרְצָנוּ וְכִי יִדְרֹךְ בְּגִבּוֹלֵנוּ: ס

⁵ Eles apascentarão a terra da Assíria pela espada e a terra de Nemrod pelo seu punhal. Ele nos libertará da Assíria, se ela invadir a nossa terra e se pisar nosso território.

הֲיָרֵעַ בְּרִזְלָא בְּרִזְלָא מִצְפּוֹן וּנְחֻשֶׁת:

¹² Pode o ferro romper o ferro do Norte e o bronze?

יָרֵעַ כְּבִירִים לֹא־חֶקֶר וַיַּעֲמֵד אַחֲרֵיהֶם תַּחְתָּם:

²⁴ Ele aniquila os poderosos sem muitos inquéritos e põe outros em seu lugar.

A lexicologia sugere claramente um aramaismo em Sl 2,9, nada incomum nos textos bíblicos.⁴⁷ Mas, chama-me a atenção a escassa ocorrência deste verbo nesse estrito sentido de “quebrar” aramaico, só em Dn 2,40, que já citei. Apressadamente, isso já poderia indicar algo novo, como alguma corrupção textual.

Observando as consoantes da raiz hebraica רָעַע, chega-se ao ponto de inflexão pelo que se poderá descortinar o provável fator gerador do problema desta pesquisa. As consoantes רָעַע facilmente podem ser confundidas com as consoantes רָעָה que, quando vocalizadas como רָעָה, muito se aproximam foneticamente do verbo רָעַע. A diferença é marcada somente pela gutural ע e pelo ה, ambos no final de seus respectivos vocábulos e com sons muito próximos.

Essa possibilidade vai ao encontro de minha questão sobre o porquê do autor de LXX entender diferente do autor do TM a ação herdada pelo “ungido de YHWH”. Se o leitor compreender רָעָה ao invés de רָעַע, estará compreendendo que o “ungido de YHWH não quebra as nações com um bastão de ferro”, mas, sim, que o “ungido de YHWH apascenta as nações com um bastão de ferro”. Tudo porque רָעָה é o verbo de quem tipicamente o pastor é o sujeito.

Diante de tantas proximidades fonéticas e também gráficas,⁴⁸ não se pode descartar a ideia de uma leitura errônea do texto de Sl 2,9 do hebraico pelo autor da

⁴⁷ GRUBERT. *El Salmo 2: de la legitimación monárquica a la esperanza mesiánica*, p. 8.

⁴⁸ Imagine as condições de um escritor no tempo aceitável à composição do salmo. Não se pode ficar surpreso com a muito verossímil confusão, visto o material usado para escrever, a tinta, a caligrafia, as fontes, e tantos outros fatores. Também a falta de recursos àquele tempo em comparação aos inúmeros recursos com que os exegetas contam hoje.

versão grega. Claro que por leitura, aqui, entendo o todo do processo redacional de que se utilizou o autor grego para colocar em linhas a interpretação dada criticamente pela LXX. Afinal, os fatores involuntários são sempre possíveis e, não menos possíveis, são os fatores voluntários na redação. Não se sabem quais foram as fontes com que teve contato o escritor grego para redigir o Salmo 2. Também não se pode desconsiderar o conhecido processo de interpretação rabínica na escrita do AT hebraico para o AT grego.

Com esse forte fator das raízes e vocalizações próximas, o texto grego fica com credibilidade ao empregar a flexão ποιμανεῖς ao ler תַּרְעִים. Porém, há mais alguns fatores que parecem favorecer esta posição.

2.1.2 O Bastão de Ferro

Dentre os elementos que figuram o imaginário da realeza, o “bastão”, tem seu destaque como insígnia.⁴⁹ Certamente quer demonstrar o poderio de quem o empunha. Numa cultura monárquico-patriarcal, como a que possivelmente contextualiza o Salmo 2, não deixa de ser também sinal do masculino, inclusive sob a ótica do simbolismo fálico.

No TM, o SI 2,9 diz בַּשֶּׁבֶט. Minha tradução preferiu usar “bastão”. Porém, não é incoerente compreender como “cetro”. A forma que aparece no Salmo 2 tem cerca de 5 ocorrências no hebraico e, somente שֶׁבֶט, ocorre umas 60 vezes.⁵⁰ Destas ocorrências, destaco textualmente a já referida perícopie de 2 Sm 7,14:

אֲנִי אֶהְיֶה־לּוֹ לְאָב וְהוּא יִהְיֶה־לִּי לְבֵן אֲשֶׁר בְּהַעֲוֹתוֹ וְהִכַּחֲתִיו בַּשֶּׁבֶט
אֲנָשִׁים וּבְנֵי אָדָם:

¹⁴ Eu serei para ele um pai e ele será para mim um filho: se ele fizer o mal, castigá-lo-ei com vara de homem e com açoites de homes.

Observa-se que בַּשֶּׁבֶט é usado como um objeto com que se emprega a força, seja contra algo ou contra alguém. O termo é usado como ideia geral de cetro, bastão,

⁴⁹ POWER. *The Shepherd's Two Rods in Modern Palestine and in some Passages of the Old Testament.*

⁵⁰ Existem inúmeras outras variantes que chegam aproximadamente a 190 ocorrências.

cajado, bordão e similares. Num contexto régio, sendo o messias proclamado rei do trono sobre a montanha de Sião por YHWH, a ideia concorda com a intenção do autor do SI 2,9 hebraico, que vê no “messias de YHWH” a capacidade de “quebrar as nações” com um bastão (ou cetro) de ferro. Por outro lado, no TM emprega-se também **שֵׁבֶט** no sentido de bastão, cajado do pastor.

Pelo texto grego, a palavra que descreve o bastão – ou cetro – é **ῥάβδος**, usualmente empregada pela LXX para a tradução do **שֵׁבֶט** do TM. Mas, além do sentido régio, **ῥάβδος** também se adequa ao cenário pastoril, porque descreve o sentido do cajado do pastor.

Tendo presente isso, parece que as palavras **שֵׁבֶט** do TM e **ῥάβδος** da LXX podem ser usadas como correspondentes, talvez com alguma nuance semântica. O contexto poderá influenciar por uma ou por outra tradução. Por exemplo, se o contexto é régio, a imagem do cetro condiz mais. Por outro lado, se o texto está ambientado em um mundo pastoril, o cajado pode ser mais conveniente. O SI 23,1.4 do TM e o SI 22,1.4 da LXX justapostos ajudam a demonstrar isso:

מִזְמוֹר לְדָוִד יְהוָה רֹעִי לֹא אֶחָסֵר:
בְּנֵאוֹת דָּשָׁא יִרְבִּיעַנִי עַל־מִי מִנְחוֹת יִנְהַלְנִי:
גַּם כִּי־אֵלֶךְ בְּגֵיא צְלָמוֹת לֹא־אֵירָא רָע כִּי־אֶתָּה עִמָּדִי שְׁבֶטְךָ וּמִשְׁעֶנְתְּךָ הֵמָּה יִנְחַמְנִי:

¹ Ψαλμὸς τῷ Δαυίδ. Κύριος ποιμαίνει με, καὶ οὐδέν με ὑστερήσει.
² εἰς τόπον χλόης, ἐκεῖ με κατεσκήνωσεν,
ἐπὶ ὕδατος ἀναπαύσεως ἐξέθρεψέν με,
⁴ ἐὰν γὰρ καὶ πορευθῶ ἐν μέσῳ σκιᾶς θανάτου,
οὐ φοβηθήσομαι κακά, ὅτι σὺ μετ’ ἐμοῦ εἶ·
ἡ ῥάβδος σου καὶ ἡ βακτηρία σου, αὐταῖ με παρεκάλεσαν.

¹ Salmo. De Davi. lahweh é meu pastor, nada me falta.
² Em verdes pastagens me faz repousar.
Para as águas tranqüilas me conduz
⁴ Ainda que eu caminhe por vale tenebroso
nenhum mal temerei, pois estás junto a mim;
teu bastão e teu cajado me deixam tranqüilo.

Há algo a mais que convém ser dito: tanto o TM quanto a LXX dizem de que material o bastão é composto: **שֵׁבֶט בְּרִזָּה** / **ῥάβδος σιδηρᾶ**. São bastões de ferro. Se se considerar as divisões da Pré-história Clássica, Israel passa em sua própria história pelo tempo da “Idade dos Metais” (Cobre, Bronze e Ferro). O conhecimento da

siderurgia, mesmo que primitivo, performa a cultura do povo israelita, certamente pelo contato com as culturas como as da Caldeia e as da Assíria, que já trabalhavam com os metais. Instrumentos de ferro, sobretudo para o fim bélico, espalharam-se no Oriente Próximo em substituição ao bronze ao longo do primeiro milênio antes da era cristã.

É verdade que há registros do uso de outros metais como materiais para se fazer os bastões. Por exemplo, em Est 5, a rainha tem na mão um “bastão de ouro”. O metal dos metais indicaria, neste caso, não o caráter dominador da rainha, mas estaria enaltecendo a própria realeza da soberana. Dessa forma, o material da composição possibilita pensar até mesmo os elementos morais da realeza, como em Sl 45,6, “bastão de equidade”.

Agora, um bastão de férreo acena para a dominação, para uma dureza sem concessões ou clemência. Com esse bastão se submete (como em Mq 5,5) e se traçam ideais de superioridade. No Sl 2,9, esses aspectos se encaixam bem com a necessidade do monarca em demonstrar força para os seus súditos, de modo que uma sensação de segurança seja passada.

No mundo pastoril, um pastor que tenha um “bastão ferro” demonstra um pastoreio firme, estável, confiável e sólido, defende o rebanho. Nessa ótica, também o termo está bem relacionado na tradução da LXX, porque revela a magnanimidade de quem apascenta.

Em todo caso, tanto a ação “quebrar” quanto a ação “apascentar” com “bastão de ferro” em Sl 2,9 refletem a relação do herdeiro com os povos rebeldes por natureza, os quais demandam um regime duro, que exige do soberano um constante estado de sentinela, com repressão possivelmente bélica, visto a iminência de uma rebelião. Há sempre presente o aspecto bélico nas relações soberano-vassalos-súditos.

Em função desta compreensão acerca do “bastão de ferro”, Goldingay,⁵¹ deliberadamente, dirá que os dois sentidos – quebrar ou apascentar – são possíveis

⁵¹ GOLDINGAY. *Psalms*, p. 101. Original: “*The line then lays alternative possibilities before the nations – either firm shepherding or devastating destruction. Verses 10-12 as a whole will certainly do that*”.

diante de seus objetos. O TM estaria baseado em outro aramaismo, empregando רַעַע ao em vez do hebraico רָצַץ, significando bater ou oprimir.

Pelo grego, o próprio contexto seria um outro ponto favorável para o possível equívoco que levou a entender רַעַע como רָעָה. A LXX, a Sir e Jerônimo teriam entendido הַרְעִים radicado em רָעָה não só pela possível confusão da vocalização entre as raízes רַעַע e רָעָה. Haveria, contextualmente, uma sugestão condicionada pela própria presença do termo שֶׁבַט como em SI 23,4.

2.1.3 “Como um Vaso de Oleiro”

Descrito por נִפְּץ, o gesto de “desfazer em pedaços as nações como um vaso oleiro” colabora com a minha reflexão também. Como se viu, fazer em pedaços algo com um bastão de ferro é compreensível. Ainda, que esse bastão de ferro se relaciona aceitavelmente tanto com o בְּשֶׁבֶט בְּרִזָּל quanto o ῥάβδος σιδηρᾶ e são, no AT, usados como que correlatamente, também já se expôs. Mas, o comparativo כְּכֵלֵי יוֹצֵר é capaz de ser associado a outra imagem.

A palavra que corresponde a oleiro, יוֹצֵר, ocorre menos de 20 vezes, em de 2 Samuel, Isaías, Jeremias, Lamentações, Amós, Habacuc e em outros salmos. Nesses textos, o termo tem sentido plástico: descreve o ato de modelar o barro, de criar algo com as mãos, manusear, formar.

A raiz da palavra está em יָצַר, e tem sua origem antiga no AT. Interessante para o meu estudo é que a palavra יָצַר é a mesma que o autor genesíaco se utiliza para expressar a formação das coisas por YHWH, sobretudo a do ser humano, em Gn 2,7-8:

וַיִּצֶר יְהוָה אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם עֹפֶר מִן־
הָאֲדָמָה וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נְשֵׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְגַיִשׁ חַיָּה:
וַיִּטֵּעַ יְהוָה אֱלֹהִים גֶּזֶז־בְּעֵדֶן מִקְדָּם וַיִּשֶׂם שֵׁם אֶת־הָאָדָם אֲשֶׁר יָצַר:

⁷ Então lahweh Deus modelou o homem com a argila do solo, insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem se tornou um ser vivente.

⁸laweh Deus plantou um jardim em Éden, no oriente, e aí colocou o homem que modelara.

Note-se que o verbo não se trata de criar o humano, הָאָדָם, mas de modelar a matéria, הָאֲדָמָה, de modo que se dê a forma ao humano. Porém, no ato de modelar o humano a partir de uma matéria já criada – a terra, o solo – YHWH age com וַיִּצֶר, do verbo יָצַר, implícito na expressão “vaso de oleiro”, כְּכֵלֵי יוֹצֵר, do Sl 2,9.

Portanto, a partir do relato de Gênesis, pode-se inferir que, YHWH, ao modelar o homem do barro, ao modo de um oleiro, é o mesmo YHWH que pode desfazer o seu ato formador, modelador. Para o Sl 2,9, isso significaria entregar ao messias o poder de desformar, desmodelar o homem rebelde contra YHWH. Isso corresponderia a reduzir em pedaços o humano que, como um vaso de oleiro, é feito de barro. Logo, relacionando esse humano às nações rebeldes do Salmo 2, se pode empregar a expressão de Sl 2,9, תִּנְפֹצֵם. Assim, ter-se-ia mais uma amostra do poderio de YHWH e do seu messias diante das nações inimigas.

Parece ser uma manifestação clara do poder do monarca que, como e por delegação de YHWH, pode reduzir todo o poder humano ao pó, porque o humano veio da terra, relacionando mais uma vez o Sl 2,9 com Gn 3,19.

2.2 A CULTURA PASTORIL A PARTIR DO SALMO 2

Entendendo como possível a leitura da LXX, o Sl 2,9 conduz esta pesquisa à compreensão histórico-cultural do pastor, de modo que se possa situar o problema em seu lugar de origem, o que não permitirá os anacronismos neste estudo.

Lendo o pastor em seu sentido estrito, percebe-se que esse personagem tem o seu lugar na cultura do povo hebreu. Conseqüentemente, como é comum em todos os povos, o conceito de pastor em Israel parece se ampliar, dum sentido literal para um sentido metafórico, duma realidade a uma imagem.

2.2.1 O Pastor

Tratando hipoteticamente como certa a leitura grega do Sl 2,9 por ποιμανεῖς e, também em hipótese, supondo a confusão do autor hebraico no TM, dedico-me, agora, à figura do pastor.

A proximidade radical e vocal entre רָעָה (destruir, quebrar) com רָעָה, apascentar, obriga o leitor hebraico a se perguntar pelo sujeito do verbo apascentar, isto é, o pastor, רָעָה.

A raiz de רָעָה e רָעָה se encontra em רעה, comum no mundo semítico.⁵² Além do hebraico, ocorre no noroeste semítico em aramaico imperial, no aramaico judeu, fenício, ugarítico e siríaco. No leste semítico ocorre em acádio. No sul semítico, em árabe, no antigo sul arábico e no etíope.

Em termos semânticos, comporta a compreensão de “pastar, pastorear”, bem como toda a cultura que está junto a essa compreensão. Algumas ocorrências de רָעָה são referências intransitivas aos bandos de animais. Mas também se emprega no sentido metafórico, representando a tranquilidade das relações entre os homens e os animais no “Reino que vem”.

Transitiva e diretamente, רָעָה recai sobre o seu objeto, aquilo que é apascentado, como em Mq 7,14:

רָעָה עֲמֹךָ בְּשִׁבְטְךָ צֹאן נַחֲלֹתֶךָ שִׁכְנֵי לְבָדָד יַעַר
בְּתוֹךְ כְּרִמְל יָרְעוּ בָשָׂן וְגִלְעָד כִּימֵי עוֹלָם:

¹⁴ Apascenta o teu povo com o teu cajado, o rebanho de tua herança, que mora sozinho na floresta, em meio a uma terra frutífera. Que pastem em Basã e em Galaad, como nos dias antigos!

Em ocorrência adverbial, pode-se referir Gn 41,2, praticamente repetido no v. 18:

וַהֲגִה מִן־הַיָּאָר עֶלְתַּת שִׁבְעַת פָּרוֹת בְּרִיאֹת בְּשֹׂר וַיִּפֹּת הָאָר וַתִּרְעֶינָה
בְּאַחֹו:

¹⁸ e viu subir do Nilo sete vacas de bela aparência e bem cevadas, que pastavam nos juncos.

Também Is 5,17 é, muito provavelmente, o único, dentre os textos citados, que seja posterior ao período da linguagem bíblica:

וַרְעוּ כְּבָשִׂים כְּדָבָרם וְחֲרִבוֹת מַחִים גְּרִים יֹאכְלוּ:

⁵² WALLIS. רָעָה *rā'á* רָעָה *rō'eh*, p. 544-553.

¹⁷ Os cordeiros pastarão em seus pastos, os cabritos comerão o resto dos pastos devastados pelos cevados.

Assim, num geral, os termos radicados em רעה se referem ao trabalho do pastor que cuida de ovelhas e cabritos. Mas, raramente pode se aplicar a outros rebanhos, como ao de jumentos, visto em Gn 36,24:

וְאֵלֶּה בְּנֵי צִבְעֹן
וְאֵיהֶם וְעֵנָה
הוּא עֵנָה אֲשֶׁר מָצְאָה אֶת־הַיַּמִּם בְּמִדְבָּר בְּרֵעֶתָהּ אֶת־הַחֲמֹרִים לְצִבְעֹן
אָבִיו:

²⁴ Eis os filhos de Sebeon:

Aía, Ana

– foi esta Ana que encontrou as águas quentes no deserto, quando apascentava os jumentos de seu pai Sebeon.

É comum que o objeto exigido pela raiz רעה seja introduzido pelo acusativo אֶת e, menos frequentemente, pela preposição בְּ.

Também se pode empregar רעה no sentido de cuidador, aquele que dá abrigo, aquele que tutela, aquele que dá de comer ou que dá de beber.

Há registros da raiz רעה como nome próprio nos textos cuneiformes de Ebla.⁵³ No *Qal* aparece 168 vezes no AT, 82 vezes como participio ativo, com oito adicionais nos “Pergaminhos do Mar Morto”, concordantes com o uso veterotestamentário. Entretanto, há grande variações no seu emprego, sobretudo e significativamente no sentido metafórico, não só no dado bíblico, mas no ambiente linguístico semita num todo.

2.2.2 A Prática Pastoril

O pastor deve viajar com o rebanho, andar junto com o bando, conduzi-lo, guiá-lo, ir à frente, mas não sem rumo.

⁵³ KOHELER; BAUMGARTNER. *Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, p. 1259.

A busca por pastagem e por relva dá ao pastor a técnica pela vida prática. Conhece a sazonalidade, os perigos de uma vida em meio ao campo, está atento às intempéries, tem atenção ao clima.

O pastor deve prover a água aos animais, ou, ao menos, saber onde poderá haver um poço, como em Ex 2,16:

וּלְכֹהֵן מַדְיָן שִׁבְעַת בָּנוֹת וַתִּבְאֲנָה וַתִּדְלֹגָה וַתִּמְלֵאנָה אֶת־
הַרְהָטִים לְהַשְׁקוֹת צֹאן אָבִיהֶן:

¹⁶ Ora, um sacerdote de Madiã tinha sete filhas. Elas, tendo vindo tirar água, depois de terem enchido os bebedouros, queriam dar de beber ao rebanho de seu pai.

Nesta citação, é relevante que são as filhas de Jétro que vão ao poço tirar água, o que demonstra se admitir a mulher no papel de pastor.

Ademais, o pastor precisa de organização, planejamento, visto que terá de prever deslocamentos. Isso lhe demandará, por vezes, cuidar de baias, currais, sobretudo quando distante do assentamento ou em más condições de passar à noite sem mínima estrutura favorável ao bando. Por isso, não poucas vezes, cavernas serão excelentes locais de refúgio.

Como equipamento, o pastor traz consigo um bastão, um cajado e/ou uma clava. Esses instrumentos servem como armas para a defesa própria e do rebanho. Também uma funda é útil contra os animais selvagens ou os ladrões. Há relatos do uso de cães-de-guarda também. Todos esses elementos estão no conteúdo bíblico.⁵⁴

Outra habilidade pouco abordada, mas comum na lida do campo, é o conhecimento que o pastor tem que ter sobre a reprodução do rebanho. Ele deve saber escolher os animais mais robustos e fortes para servirem de matrizes reprodutoras, de modo a criar um rebanho saudável, o que implicará na boa renda e no reconhecimento profissional. Em Gn 30,30-40, a colorida história de Jacó delineia a expertise e o sucesso dum hábil pastor que lucra com a reprodução das ovelhas e das cabras.

⁵⁴ Gn 37,12-18; Lc 2,8; Sl 23,4; Lv 27,32; 1Sm 17,35.40.50; Sir 47,4; Is 56,10; Jó 30,1.

Cumprindo o seu dever, ao pastor e ao seu patrão não faltarão carne, couro e lã de qualidade. Tudo isso acena para a saúde financeira do proprietário do rebanho, que terá ou não bens em proporção à rentabilidade que o rebanho lhe proporcionará. Por consequência, exige-se do pastor uma grande responsabilidade e demanda prática nas habilidades, marcadas por anos de aprendizado.

Com o progresso da técnica e o reconhecimento do trabalho, há que se festejar, uma verdadeira celebração, como as festas de tosquia (1Sm 25,4.7.11; 2Sm 13,23). A tosquia era ocasião de alegria porque o proprietário do rebanho, rico, devia se mostrar generoso. É um clima marcado por prosperidade.

Trata-se de um cenário tipicamente bucólico, que influencia no comportamento daqueles que estão inseridos neste meio. Proporciona uma verdadeira cultura pastoril, estabelecendo até mesmo o tipo de execução musical, onde a flauta tinha seu lugar. Davi mesmo tocava flauta e lira quando cuidava do rebanho do seu pai (1Sm 16,18-19.23).

Em termos trabalhistas, evidentemente não se pode falar de um modelo de trabalho formal conforme o entendimento ocidental hodierno. A riqueza de um pastor era diretamente ligada ao tamanho de seus rebanhos. Portanto, de princípio, quem cuidava do bando eram os seus próprios donos, com seus filhos ou enteados, ao modo de Abraão, Jacó, Ruben e seus irmãos, com alguns servos, como Eliezer, no Gênesis.

É possível também pensar numa espécie de parceria entre diferentes pastores, ao modo de uma cooperativa. Após a desmama dos animais, coparticipavam no trato da engorda, afinal, um animal gordo e cevado era rentabilidade certa. Trata-se de um movimento que, num primeiro instante, parece irrelevante. Contudo, esse fato, aos poucos, vai abrindo novos horizontes sobre o que diz respeito às relações morais e à reputação da atividade pastoril.

É possível que, a partir daqui, esteja se estabelecendo a distinção e o juízo moral entre um bom e um mau pastor no mundo bíblico. No momento em que a atividade pastoril sai da básica esfera do trabalho voltado ao convívio e ao sustento familiar, passando à cooperação além dos pares, também o lucro e o rendimento do trabalho começam a ser tratados fora da esfera íntima do pastor. Com o início das

relações comerciais que se ocupam da compra e da venda dos animais, não devem ser inesperadas situações de imoralidade econômica nas relações entre os pastores que cooperavam.

Com o tempo, cresceria um estereótipo em relação à moralidade dos pastores, acreditados como desonestos. Muito poderia ser em virtude de os pastores viverem fora dos ambientes estáveis, pois o trabalho lhes exigia deslocamento, para fora da cidade, de forma que eram vistos como andarilhos e marginais. Com essa visão moral sobre os pastores no contexto bíblico, os textos de Zc 11,4-17; Jo 10,11.14 e Hb 13,20 parecem ser melhor compreendidos.

Esse processo de marginalização dos pastores chegou ao ponto de as leis talmúdicas proibirem os judeus de adquirir produtos provenientes dos animais criados pelos pastores.⁵⁵ Ainda, a prática dos pastores, no tempo de Jesus de Nazaré, perfilava a lista de profissões consideradas impuras à religião judaica.⁵⁶

2.2.3 O Uso Metafórico na Cultura Pastoril Bíblica

Esses aspectos práticos da vida do trabalho pastoril vão desenvolvendo e proporcionando ao mundo bíblico uma linguagem que, pouco a pouco, sai do âmbito literal daquela cultura e começa a ser aplicada em sentido metafórico.⁵⁷

O cenário da vida do campo, a criação de animais e a agricultura estão diretamente relacionadas aos modos primários de produção, básicos à vida humana, como a provisão de suprimentos e de alimentação (Gn 4,2b; Am 7,14). Forma-se uma verdadeira e original cultura, que perpassa etnias e gerações, porque toca a humanidade toda.

Há que se mencionar também os aspectos secundários desse modo pastoril de viver: no mundo bíblico, existem textos que descrevem as caçadas como habilidade, quase sempre como uma atividade viril (Gn 25,27). Qualquer atividade que estivesse fora deste contexto, poderia ser estereotipada (ex.: capataz de campo,

⁵⁵ JEREMIAS. *Ποιμήν, ἀρχιποίμην, ποιμαίνω, ποίμην, ποιμνιον*; p. 1193-1236.

⁵⁶ JEREMIAS. *Jerusalém no Tempo de Jesus: pesquisas de história econômico-social no período neotestamentário*, p. 404

⁵⁷ Parece que a Teologia se utiliza da categoria pastoral mais sob a perspectiva metafórica.

músico, ferreiro) porque pressupunham uma vida urbanizada, de quem teve contato com uma cultura diferente da pastoril. Portanto, estabelecer relações entre culturas diferentes era colocar em risco certas tradições.

Com essas premissas, não é difícil imaginar que muitos povos e culturas se utilizaram da figura do pastor em suas crenças e religiões. A imagem do pastor está diretamente relacionada com a natureza: o solo, a água, o campo, a vegetação, a meteorologia, a expertise contra animais selvagens; também o pastor tinha familiaridade com vários aspectos da vida na natureza, como reconhecer os silvos, a ponto de distinguir o balir de sua própria criação do balir dos demais rebanhos sob o pastoreio de outros colegas do campo (Jó 10,3-4.14).

O sentido metafórico permite aplicar ao pastor traços psicológicos. O seu trabalho e o meio em que o desempenha condiz com alguém que tem perspicácia, empatia, destreza, astúcia e sabedoria. De alguém dotado dessas qualidades, por fim, espera-se um caráter firme, estável, honroso, próprio de quem não esmorece diante das dificuldades próprias da vida, como as intempéries várias causadas pelos fenômenos naturais (Gn 31,40).

Mesmo sendo tardio o emprego metafórico de רֹעֵי (TM)/ ποιμανῶ (LXX) pelo AT, não deixa de ser uma surpresa o seu uso durante o período exílico ou pós-exílico entre os profetas, quando esses criticavam as condições políticas e sociais do povo.

Em Jr 25,34-36 (TM)⁵⁸ ocorre em forma plural, הַרְעִים, referindo-se aos reis do passado, que falharam no “apascentar” o povo e, portanto, serão punidos por isso. Neste contexto, o termo “pastor”, no singular, reflete a esperança em alguém específico, a ser enviado por YHWH (Ez 37,24). Nos chamados “Oráculos Reais” em Jeremias, que a composição é complexa e que, mais uma vez são claramente metafóricas, não se atribui aos reis o título de pastor.

⁵⁸ THIEL. *Die Deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25*, p. 286, 302.

THIEL. *Die Deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26-45*, p. 20-22, 37. O texto do Jeremias grego (LXX) não contém paralelo com o TM, visto a fragmentação e inúmeras interpolações conhecidas quando da composição do texto, o que, aqui, não é objeto de estudo, a não ser o fato de isso ambientar nossa condição argumentativa. Tal fato das adições posteriores em TM deveriam ser consideradas indiscutíveis.

Ezequiel 34 se apropria de tal mensagem e fala de Davi como pastor idealizado, supostamente bom, quando em comparação aos maus pastores. Os “ais” de YHWH diversificam a estrutura do texto, constituindo-se provavelmente numa segunda adição inspirada por Jeremias 23, onde mais uma vez se fala da esperança por um reino unificado e governado por um rei-pastor comum.

Ainda mais, o contexto de Ezequiel 38-39 favorece um posicionamento messiânico. O pensamento rabínico, nesse sentido, associa essa leitura com o advento do messias. Contudo, o תְּרִגְוֹם não traz referência messiânica alguma na sua tradução. A história registra que, quando sob o Império Romano, em Israel havia uma proibição a qualquer articulação de ativismo messiânico sob pena de morte.⁵⁹

Outra referência seria o Trito-Isaías (Is 56,11), que fala da indignidade dos chefes do povo, definidos como cães vorazes, um modo de dizer que são pastores incapazes de compreender.

Também o Deutero-Zacarias (Zc 11,4-17) apresenta YHWH como aquele que tomará dois bastões, “Benevolência” e “União” para apascentar as ovelhas dispersas pelos maus pastores, apesar de o acento ser provavelmente de cunho espiritual e não político. Há o complexo texto messiânico e provavelmente independente de Zc 13,7-9, que não se refere aos mesmos pastores antes referidos em Zacarias 11, mas, ainda que de modo vago, se refere a um representante de YHWH.

O pós-exílio oportuniza uma esperança “messiânico-pastoral”, de forma que os estudiosos projetam essa esperança na sensação da proximidade do alvorecer da libertação, ao olharem para o transpassado (Zc 12,10). “Assim, no final das palavras do pastor do AT, existe uma sugestão do pastor que sofre a morte de acordo com a vontade de Deus e que, desse modo, provoca a virada decisiva”.⁶⁰

⁵⁹ LEVEY. *The Targum of Ezekiel: translated, with a critical introduction, apparatus, and notes*, p. 5. Original: “Furthermore, Ezekiel should lend itself more readily to Messianic exegesis by virtue of its Gog passages in chapters 38 and 39, which had become intimately associated with the advent of the Messiah in Rabbinic thought, and yet even these the Targum renders without Messianic reference. There were historical interludes in Palestine under Rome rule when Messianic activism, or even articulation, carried the death penalty with it”.

⁶⁰ JEREMIAS. *Theological Dictionary of New Testament*, apud SILVA. Πτομύγ, p. 83. Original: “Thus at the end on the OT shepherd sayings there stands an intimation of the Shepherd who suffers death according to God’s will and who thereby brings about the decisive turn”.

Um uso espiritual do termo foi primeiramente empregado no epílogo de Qohélet, ao dizer “é o dom de um pastor único” (Ecl 12,11) a respeito daquele que, sendo um líder/inspirador, instruía os discípulos.

Por outra parte, o texto apócrifo de 1Henoc traz em seu conteúdo um acentuado uso da noção de Deus como pastor.⁶¹ Há indicações em *Qumran* que o termo hebraico מְבַקֵּר, guardião do campo, deveria receber os membros da comunidade como um pastor recebe as suas ovelhas.⁶²

Após o exílio, os rabinos provocaram uma impressionante desvalorização da ocupação do pastor. Em tempos de baixa remuneração, os pastores eram suspeitos, talvez com razão, de desonestidade. Os judeus piedosos eram proibidos de comprar lã, leite ou carne de pastores. Os privilégios cívicos (funções de juiz e testemunha) foram retirados deles bem como dos coletores de impostos. “Nenhuma posição no mundo é tão desprezada quanto a do pastor” (Midr. Salmos 2 [em Sl 23: 1]). No entanto, Deus ainda podia ser visto como pastor (e. g., b. Hag. 3b).⁶³

Ressalta-se que a literatura judaica, possivelmente influenciada por Zacarias 11 e Qohélet 12, entende o uso do termo pastor quando aplicado aos mestres da Lei em Israel,⁶⁴ dentre os quais se contavam Moisés e Davi. Seguindo o pensamento de Wallis, ao comentar tamanho avanço de compreensão, entende-se ser “claro que o uso da imagem no AT lançou as bases para o desenvolvimento dessa metáfora”.⁶⁵

Bastante interessante é o fato que o Tg. Neb. Ez. 34,23;37,24 emprega פּרנס, “cuidador, o que provê”, enquanto que o TM utiliza רֹעֶה, “pastor”.⁶⁶ A própria Exegese

⁶¹ Veja-se especialmente 1Enoc 89,25 do que não se tem o texto etíope, mas uma tradução inglesa, que assim se propõe em português: “Então eu vi que o homem que escreveu o livro com a palavra do Senhor, abriu o livro da destruição, daquela destruição que os últimos doze pastores fizeram; e apontou perante o Senhor das ovelhas, que eles destruíram mais do que aqueles que os precederam”. Original da Tradução Inglesa: “Then I saw, that the man, who wrote the book at the word of the Lord, opened the book of destruction, of that destruction which the last twelve shepherds wrought; and pointed out before the Lord of the sheep, that they destroyed more than those who preceded them”.

⁶² JEREMIAS. *Theological Dictionary of New Testament*, apud SILVA. Πιοιμην, p. 84.

⁶³ JEREMIAS. *Theological Dictionary of New Testament*, apud SILVA. Πιοιμην, p. 84. Original: “After the exile the rabbis brought about a striking devaluation of the occupation of shepherd. In a time of poor pay, shepherds were suspected, perhaps often rightly, of dishonesty. The pious were forbidden to buy wool, milk, or meat from shepherds. Civic privileges (the functions of judge and witness) were withdrawn from them as from the tax collectors. “No position in the world is a despised as that of the shepherd” (Midr. Psalms 2 [on Ps 23:1]). Yet God could still be viewed as shepherd (e. g., b. Hag. 3b).

⁶⁴ Também ajudam 2Br 77,13-16; 2Esd 5,18.

⁶⁵ WALLIS. רֹעֶה *rā’eh* רֹעֶה *rō’eh*, p. 553. Original: “of course the OT use of the image laid the groundwork for the development of this metaphor”.

⁶⁶ FRAUDE. *Legal Fictions: studies of law and narrative in the discursive worlds of ancient jewish sectarians and sages*, p. 565.

no judaísmo reconhece que, apesar de “uma tendência messiânica ser evidente no Targum dos Salmos, uma interpretação não-messiânica é oferecida na tradução do Salmo 2”.⁶⁷ Na opinião de Joachim Jeremias, “a razão está no fato que se quer deliberadamente evitar uma terminologia que os cristãos haviam feito própria”.⁶⁸

Cabe dizer que tal situação não se verifica nos *Midrash Tehillim*, que claramente evidencia o aspecto messiânico no Salmo 2, projetado à figura de Davi e a de um filho seu, mas que não conta dentre os eventos considerados históricos na vida do rei.⁶⁹

De outra parte, os caraítas, que rejeitam o judaísmo rabínico (Talmud e a Mishná) e consideram como revelados somente os textos hebraicos, tinham em mente dois Messias: um sacerdotal (Elias ou o filho de José) e outro davídico.⁷⁰ Esse seguimento abraâmico manifesta o acento messiânico do Salmo 2. Inclusive os comentadores medievais judeus, Salmon ben Yeruham e Yefet ben Eli,

foram dois dos caraítas que, no décimo século, emigraram para Jerusalém na esperança de que o fim dos tempos estivesse se aproximando. O Saltério foi visto pelos membros da comunidade caraíta de Jerusalém como um livro de oração destinado a acelerar a vinda do Messias. Em seu comentário sobre o Salmo 46,1, Yefet ben Eli apresenta a comunidade caraíta como “os shoshanim”, os “Enlutados de Sião” e os “Terebintos da Retidão”, esperando ansiosamente a vinda do Messias.⁷¹

Com isso, nota-se quanto o sentido metafórico é possível e verificável. Entretanto, percebe-se também o quanto ele pode se afastar consideravelmente do

FINLEY. *A Bilingual Concordance to the Targum of the Prophets*, p. 74.

⁶⁷ ARANDA. *Medieval Jewish Exegesis of Psalm 2*, p. 3. Original : “although a Messianic tendency is evidente in the Targum of the Psalms, a non-Messianic interpretation is offered in the translation of Psalm 2”.

⁶⁸ JEREMIAS. Ποιμήν, ἀρχιποίμην, ποιμαίνω, ποιμήν, ποίμνιον; p. 1203. Original: “la ragione sta nel fatto che se volle deliberatamente evitare una terminologia che i cristiani avevan fatto propria”.

⁶⁹ ARANDA. *Medieval Jewish Exegesis of Psalm 2*, p. 2-4.
BRAUDE. *The Midrash on Psalms*.

⁷⁰ ARANDA. *Medieval Jewish Exegesis of Psalm 2*, p. 5.

⁷¹ ARANDA. *Medieval Jewish Exegesis of Psalm 2*, p. 7. Original: [Salmon ben Yeruham e Yefet ben Eli] “were two of the Karaites who, in the tenth century, emigrated to Jerusalem in the hope that the end of times was approaching. The Psalter was seen by the members of the Karaite community of Jerusalem as a prayer book intended to hasten the coming of the Messiah. In his commentary on Psalm 46:1, Yefet ben Eli presents the Karaite community as ‘the shoshanim’, the ‘Mourners of Zion’ and the ‘Terebinths of Righteousness’ anxiously expecting the coming of the Messiah”.

sentido literal da figura do pastor no mundo bíblico, seja pelo movimento comum da recepção lingüístico-cultural dos povos ou por um movimento voluntário.

Essa escassez de evidências do emprego literal do título pastor ao governante de Israel, seja política ou espiritualmente, causa surpresa, sobretudo quando se deve admitir o quanto a categoria pastoral é enfatizada no seu subsequente desenvolvimento a partir do NT, sintetizado pelo próprio Jesus que, de si mesmo, diz: “*Ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός*” (Jo 10,11). Nesse sentido, parece que a categoria exegética neotestamentária de pastor difere consideravelmente da mesma categoria no AT. E, mais: isso pressuporia um violento salto semântico da ideia de pastor entre o AT e o NT.

2.3 A CULTURA PASTORIL E O POVO DE ISRAEL

Após se ver que o conceito de pastor se desenvolve em Israel num movimento literal-metafórico, há que se deter no entendimento da cultura pastoril formada e performada por Israel.

Tendo em vista um melhor domínio dos elementos que possam oferecer uma solução à problemática desta pesquisa, é importante tratar da figura literal-metafórica do pastor nas culturas semita e helênica, porque elas que ambientam o mundo bíblico. Deste encontro entre culturas tão distintas, é possível que surjam os elementos que tenham causado uma interpretação grega distinta da hebraica acerca da herdade dada por YHWH ao seu messias, em Sl 2,9.

2.3.1 Uma Perspectiva Semita

Na tradição judaica, grande é o valor dos patriarcas. Esses homens, apreciados e reconhecidos, tiveram suas vidas marcadas pela cultura pastoril recém abordada, como Moisés.

A imagem de um outro pastor e rei é central em nesta pesquisa: Davi que, por antonomásia, é o Rei de Israel. Em 1Sm 16,11-13 se lê:

וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֶל-
 יְשִׁי הַתְּמוּ הַנְּעָרִים וַיֹּאמֶר עוֹד שְׂאֵר הַקְּטָן וְהִנֵּה רֹעֵה בַּצֹּאן וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֶל-
 יְשִׁי שְׁלַח וְקָהְנוּ כִּי לֹא-נֹסֵב עַד-בָּאוּ פֹה:
 וַיִּשְׁלַח וַיְבִיֵּאֵהוּ וְהוּא אֲדָמוּנֵי עֵם-
 יִפֶּה עֵינָיִם וְטוֹב רֵאִי פוֹיֹאמֶר יְהוָה קוּם מִשְׁחָהוּ כִּי-זֶה הוּא:
 וַיִּקַּח שְׁמוּאֵל אֶת-קֶרֶן הַשֶּׁמֶן וַיִּמְשַׁח אֹתוֹ בְּקֶרֶב אֶחָיו וַתִּצְלַח רוּחַ-יְהוָה אֶל-
 דָּוִד מֵהַיּוֹם הַהוּא וּמִעַלְהָ וַיִּקָּם שְׁמוּאֵל וַיֵּלֶךְ הָרְמָתָה: ס

¹¹ Ele perguntou a Jessé: “acabaram os teus filhos?” Ele respondeu: “Falta ainda o menor, que está tomando conta do rebanho”. Então Samuel disse a Jessé: “Manda procura-lo, porque não nos sentaremos à mesa enquanto ele não estiver presente”.

¹² Jessé mandou chama-lo: era ruivo, de belo semblante e admirável presença. E lahweh disse: “Levanta-te e unge-o: é ele!”

¹³ Samuel apanhou o vaso de azeite e ungiu-o na presença de seus irmãos. O espírito de lahweh precipitou-se sobre Davi a partir desse dia e também depois. Quanto a Samuel, ele se pôs a caminho e partiu para Ramá.

Sobre este episódio envolvendo Davi, quero destacar alguns pontos que penso estarem relacionados com o contexto régio do Salmo 2:

a) וְשְׂאֵר הַקְּטָן: após os irmãos mais velhos não serem escolhidos à unção, falta o menor, Davi. Essa relação irmãos mais velhos-irmão mais novo pode ser associada à relação nações inimigas-messias de YHWH do Salmo 2. Isso descreveria a aparente superioridade (acenada pelos irmãos mais velhos) e a aparente fragilidade do messias (acenada pela tenra idade de Davi) diante da rebeldia das nações inimigas.

b) רֹעֵה בַּצֹּאן: Davi estava apascentando o rebanho de seu pai. A ação de Davi é regida por רֹעֵה, objeto de meu estudo, e é o verbo correspondente em hebraico à ação ποιμαίνω do SI 2,9 grego, que descreve a ação do cristo do SENHOR na LXX, sem se esquecer que, no TM, a ação hebraica é regida por רָעַע.

c) לֹא-נֹסֵב עַד-בָּאוּ פֹה: a ausência de Davi na cena parece sugerir uma instabilidade, afinal, não se sentariam à mesa enquanto não estivesse Davi presente. Esta imagem de se sentar à mesa para tomar a refeição sugere estabilidade e segurança, paz e tranquilidade. Em SI 2,6, YHWH, ao colocar o seu rei sobre Sião, como que expressa a evidente fortaleza de seu ungido.

d) פוֹיֹאמֶר יְהוָה קוּם מִשְׁחָהוּ כִּי-זֶה הוּא: clara possibilidade de associação com SI 2,2.7. É YHWH quem ordena Samuel ungir a Davi menino, como é YHWH quem declara a realeza do ungido e seu filho que, a partir da unção é constituído, “gerado” rei. Ainda, o verbo “ungir”, evidentemente, é enraizado por messias.

e) וַיִּקַּח שְׂמוּאֵל אֶת־קֶרֶן הַשֶּׁמֶן: esta imagem de Samuel pegando o chifre que serve de vaso ao óleo e aplicando a unção é associável ao rito da unção e, portanto, contextualiza o instrumento jurídico-litúrgico do ato de configuração de um monarca. Ao sacerdote cabe a função de ungir, cumprida por Samuel.

f) וַיִּמָּשַׁח אֹתוֹ: a juventude de Davi e o fato da sua unção por Samuel apontam para a escolha de YHWH pelo seu messias e para o tempo certo em que ele deverá ser colocado como rei sobre as nações inimigas.

g) בְּקִרְבֵּי אָחָיו: a configuração régia dada por YHWH a Davi no meio de seus irmãos mais velhos aponta para o messias de YHWH do Salmo 2, que se vê engrandecido por YHWH diante das nações inimigas e reis da terra.

h) וַתִּצְלַח רוּחַ־יְהוָה אֶל־דָּוִד מֵהַיּוֹם: a presença do espírito de YHWH sobre Davi acena para o perene reinado de YHWH por meio da dinastia davídica. No Sl 2,9, parece que a presença constante de YHWH sobre o seu messias é descrita por meio da herança de dominar as nações e desfazê-las em pedaços como um vaso de barro. Essa presença de YHWH sobre Davi também tem referência à sensação de paz e segurança gerada sobre os súditos que, confiando no messias abençoado por YHWH, se deixam governar por ele, ao modo de Sl 2,12.

Após a fixação do povo de Israel em Canaã, sai-se duma cultura de nomadismo para àquela do cultivo numa terra estável. Diante disso, as atividades pecuárias acabam por ter prestígio. É por isso que, na história do Antigo Oriente Próximo, a imagem do pastor transmitia a ideia de homem honroso, virtuoso, justo, inflexível, provado nas dificuldades da vida e ardorosamente religioso, temente a Deus.

Por outro lado, a memória do período em que o povo vivia em tendas enquanto peregrino não deixou de ser vívida, pois foi o meio da experiência que o povo de Israel teve com YHWH, um marco consciente na vida desse povo. Esse é o porquê dos levitas não receberem em propriedade uma terra cultivável depois da ocupação. Eles permaneceram pastores, recebendo posses por parte das demais tribos, a quem os levitas serviam religiosa e politicamente (Josué 21).

Apresentados em Jeremias 35, também os “recabitas”, radicais de uma seita ascética do período profético, mantiveram firme a vida pastoril como um exemplo de vida. Na realidade, ao optarem por não cultivar a terra, estabeleceram um nomadismo que permite o pastoreio. Em Hb 11,9.13 é possível escutar ecos à memória desse tempo.

Dentre as culturas do Oriente Antigo, a da Mesopotâmia influenciou a noção pastoril de Israel. Contudo, somente com o advento do seu senso de identidade como nação, como povo, é que Israel vai gradativamente adotando um sentido metafórico atrelado à figura do pastor. Há relatos sumérios que corroboram tal afirmação.⁷²

O movimento de autoconscientização em Israel da necessidade de se afirmar como povo é, em termos gerais, tardio, quando considerado dentro da grande história do Oriente Antigo. Nos outros povos antigos, a monarquia estava associada à figura do pastor, e a força do monarca estava relacionada à “árvore da vida”, à “água da vida”. Ao mesmo tempo, o monarca era quem dava e garantia a proteção do povo, contra os animais selvagens, por exemplo.⁷³

O instrumental do pastor formava como que o conjunto das insígnias dum rei: o cajado, o bordão e os outros são símbolos de força e tal força está relacionada aos hábitos duma cultura patriarcal, apesar de se saber haver casos de mulheres que também pastoreavam, como já se viu.

Entretanto, não há menção ao termo רֹעֶה aplicado a quem cuidava de porcos ou aves do campo. Somente se apascentava a cavalos, camelos, ovelhas, gado, cabras ou jumentos. Provavelmente essa exclusividade no pastoreio seja porque esses animais sinalizavam posse, sustento, bens, força econômica e, portanto, estabilidade.

Essas associações, construídas metaforicamente a partir do ambiente pastoril bíblico, são típicas em se tratando de fenômeno religioso. Quem era pastor e sabia cuidar seu rebanho, da criação ao comércio, surtia a ideia de um bom administrador.

⁷² WALLIS. רֹעֶה *rā'â* רֹעֶה *rō'eh*, p. 547.

⁷³ Há relatos tardios do período Neo-assírio que o afirmam.

Por sua vez, uma boa administração sugeria uma boa capacidade de governar, de fazer a tudo e a todos prosperar.

A compreensão de pastor expressa nessas imagens é documentada de maneira impressionante pelo exame filológico do verbo acádico *re'û(m)*, “pastar, cuidar” e seu *G-stem* participio, que significa “pastor” e sua derivada nominal *rē'ūtu(m)*, “pastoreio, tutela”. O verbo também ocorre com os significados de “pastar, cuidar do gado, mantenedor das pastagens” (*Gtn stem*) e “pastar permanentemente” (*Gtn stem*). Ovelhas e gado são nomeados como objetos do verbo. O verbo também é aplicado metaforicamente a seres humanos, que são “vigiados” por divindades, uma noção que encontra expressão na formação de nomes pessoais com um elemento teofórico, nomeando um deus, e um elemento não teofórico baseado na raiz *rē'û(m)*. Os reis também são descritos como pastores, cuidadores e supervisores de seus súditos. O qualificador “com justiça” aparece com frequência nesse contexto.⁷⁴

Observa-se que, paulatinamente, a partir de uma cultura rudimentar e genuinamente tosca, vai-se identificando a governabilidade do pastor com a pastoralidade do governante.

A partir dessa associação pastor-governante, parece se abrir historicamente um aspecto religioso nos povos antigos. O governo do povo pelo monarca passa a ter um caráter sagrado, dando espaço à linguagem metafórica para descrever a relação entre o povo, o monarca e a divindade.

Os acádios estão inseridos neste contexto onde o governo é atrelado às figuras divinas. Ao mesmo tempo, o homem reconhecia a divindade como um governante supremo. Esta relação é fundamental para uma reta compreensão do processo evolutivo do desenvolvimento semântico de pastor como governante no mundo bíblico e permite a Exegese apontar qual o melhor sentido de רָעָה.

A imagem de pastor e rebanho não era tão estimada no Egito, mas, em linhas gerais, também a monarquia egípcia se usou da metáfora pastoril. As divindades

⁷⁴ WALLIS. רָעָה *rā'â* רָעָה *rō'eh*, p. 548. Original: “The understanding of the shepherd expressed in these images is documented impressively by philological examination of the Akkadian verb *re'û(m)*, “pasture, tend,” and its *G stem* participle, which means “shepherd,” as well as its nominal derivative *rē'ūtu(m)*, “shepherdship, guardianship.” The verb also occurs with the meanings “pasture, tend cattle, keep on pasturing” (*Gtn stem*) and “pasture permanently” (*Gt stem*). Sheep and cattle are named as objects of the verb. The verb is also applied metaphorically to human beings, who are “watched over” by deities, a notion that finds expression in the formation of personal names with a theophorous element naming a god and a nontheophorous element based on the root *rē'û(m)*. Kings are also described as pasturing, tending, and watching over their subjects. The qualifier “with justice” appears frequently in this context”.

Osíris e Rá recebiam súplicas do povo, que lhes clamava em suas necessidades, quando das várias crises do Velho Reino. Esse apelo do povo era transferido ao governante, afinal, foram os deuses que o constituíram soberano do povo, para reger e guiar o povo ao bem comum e à prosperidade. “De acordo com o Código para Oficiais, o rei é o ‘pai dos órfãos, o marido das viúvas, o irmão do separado, o protetor dos sem mãe”.⁷⁵ O faraó Merneptah (séc. XII a.C.) é chamado de “o bom pastor [...] que mantém vivo o seu exército, pai e mãe de todos”.⁷⁶

Há também registros de uma devoção ao sol como o astro que mantém a vida sobre a terra. A vida é conduzida por sua presença, ao modo de um pastor. Essa visão tem um matiz universalista e está presente nas concepções teológicas egípcias e babilônicas.

Singularmente, em Is 44,28, YHWH chama a Ciro, rei da Pérsia de “meu pastor” (הָאֵמֶר לְכוֹרֵשׁ רֹעִי), visto ter sido ele a conceder a licença para o povo israelita sair do exílio, reconstruindo Jerusalém e o templo. Considerando essa redação como do Deutero-Isaías, o texto se revela metafórico, fora outras dificuldades. O a versão da LXX discorda desta versão massorética, não colocando na boca do SENHOR essa expressão em referência ao rei persa.

Apesar de todos esses aspectos a respeito da relação da cultura pastoril e da sua receptividade por Israel, são praticamente inexistentes os dados objetivos que identifiquem, em sentido estrito, o governante com o pastor no conteúdo bíblico. Como se viu, essas as associações começam a ser estabelecidas somente a partir do uso metafórico que, redacionalmente, parece ser tardio.

Uma explicação plausível para esse atraso da associação do governante à imagem do pastor teria o seu porquê no contexto da pluralidade religiosa do Oriente Antigo. Israel se entende como o povo de YHWH e as demais culturas são pagãs. Ao ver essas culturas não hebreias associando a figura de seu soberano às divindades sob a perspectiva metafórica do pastor, não é impossível que Israel tenha rechaçado a essa linguagem associativa num primeiro e longo momento. Aí pode estar a razão

⁷⁵ WALLIS. רֹעֵה רָא'ָה רָעָה, p. 549. Original: “According to the Code of Officials, the king is the ‘father of orphans, the husband of widows, the brother of the separated, the protector of the motherless’.”

⁷⁶ WALLIS. רֹעֵה רָא'ָה רָעָה, p. 549. Original: “The good shepherd (mnwy nfr) who keeps his army alive, father and mother to all.”

da linguagem veterotestamentária ter hesitado e atrasado a adoção da imagem do pastor na cultura judaica.

2.3.2 Uma Perspectiva Helênica

Se a raiz de הָעֵר já nos oferece tanto assunto a partir de seu contexto semita, não se espera menos dos gregos, que fazem chegar sua cultura à região do Oriente Próximo pelo movimento de helenização. A Septuaginta é fruto desse processo e, com ela, o verbo ποιμανῶ , ação própria do ποιμήν (-ένος, ό) adentra o mundo bíblico.

A partir do hebraico, o *Qal* particípio ativo הָעֵר é traduzido 65 vezes por ποιμήν (-ένος, ό), 3 vezes por ποιόμενον , e uma vez cada por νεμῶν , βοσκῶν e $\text{σκεύη ποιμενικὰ ποιμένος ἀπείρου}$ (este último em Zc 11,15).⁷⁷ Com esse amplo número de variantes, a cultura grega alarga muito a compreensão e o uso do conceito de pastor, como que injetando na cultura semita novos horizontes epistemológicos à vida pastoril.

Já se viu que a Exegese, pela pesquisa a partir das fontes críticas, já percebeu a possibilidade de haver uma leitura apressada por parte do hagiógrafo grego ao ter contato com o texto hebraico. Isso seria uma mudança não intencional por parte do tradutor grego, um simples erro.

Por outro lado, poderia ser uma mudança intencional, o que não é incomum. De fato, é típico na leitura rabínica da LXX casos de “jogos de palavras”, onde o tradutor trabalha o texto de forma a ficar mais coeso em sentido no grego. A consequência de uma mudança intencional⁷⁸ por parte do tradutor grego é forçar a Teologia do texto do versículo e de todo o Salmo 2. Tal dado tem que ser entendido dentro do processo de helenização histórico-cultural do Egito Ptolomaico.

Com cuidados, critérios e limites, não se pode afirmar, a não ser com considerável hesitação, a existência de uma relação estrita entre o ato do pastorear e o ato do governar dos monarcas em Israel, sob o desígnio de YHWH.

⁷⁷ Algumas ocorrências a mais em Gn 37,2; Is 11,7.14,30.27,10.30,23.65,25; Jn 3,7; Sf 2,7.3,13; Jó 1,14; Sl 80,14 (LXX 79,13-14); 1Sm 16,11.

⁷⁸ TOV. *A Bíblia Grega e Hebraica: ensaios reunidos sobre a Septuaginta*, p. 257-269.

A monarquia em Israel não tem a mesma história das monarquias dos demais povos do Oriente Antigo. Ademais, em Israel, a monarquia só é estabelecida em um momento já consolidado da permeabilização da cultura do povo bíblico com outras nações já antes estabelecidas. Não há evidências de que o termo “pastor” tenha servido como título ao rei de Israel.⁷⁹ Referido a Deus, tal uso é, no mínimo, raro e tardio, como em Gn 48,15; Sl 23,1.80,2.⁸⁰

As várias passagens que envolvem o verbo “apascentar” e o substantivo (ou o particípio substantivado) “pastor” aplicados a Davi são tipicamente metafóricas. O SENHOR faz uma promessa a Davi quando este é ungido rei em 2Sm 5,2 (paralelo a 1Cr 11,2):

καὶ ἐχθὲς καὶ τρίτην ὄντος Σαουλ βασιλέως ἐφ’ ἡμῖν σὺ ἦσθα ὁ ἐξάγων καὶ εἰσάγων τὸν Ἰσραηλ, καὶ εἶπεν κύριος πρὸς σέ Σὺ ποιμανεῖς τὸν λαόν μου τὸν Ἰσραηλ, καὶ σὺ ἔσει εἰς ἡγούμενον ἐπὶ τὸν Ἰσραηλ.

² Já antes, quando Saul reinava sobre nós, eras tu que saías e entravas com Israel, e lahweh te disse: És tu que apascentarás o meu povo Israel e és tu quem serás chefe de Israel”

Também Ez 34,23 refere-se a Davi como um agente do SENHOR, em linhas escatológicas:

καὶ ἀναστήσω ἐπ’ αὐτοὺς ποιμένα ἓνα καὶ ποιμανεῖ αὐτούς, τὸν δοῦλόν μου Δαυιδ, καὶ ἔσται αὐτῶν ποιμήν.

²³ Suscitarei para eles um pastor que os apascentará, a saber, o meu servo Davi: ele os apascentará, ele lhes servirá de pastor.

Outras passagens que tenham como sujeito a Davi ou o próprio SENHOR claramente não utilizam o termo “pastor” como um título, mas em metáfora, como Ez 34, sobre os pastores de Israel. Igualmente Jr 2,8;10,21;23,1-3 fazem a mesma associação justamente para reprovar o péssimo exercício do governo dos reis de Israel, dizendo que Deus daria ao povo novos pastores, que o apascentariam na justiça (Jr 3,15.23,4). Aqui já estaria se abrindo um espaço referencial à esperança messiânica com a expressão “ἀνατολὴν δικαίαν” (Jr 23,5-6).

⁷⁹ WALLIS. רעה *rā’á* רעה *rō’eh*, p. 550.

⁸⁰ JEREMIAS. Ποιμήν, ἀρχιποίμην, ποιμαίνω, ποιμήν, ποιμνιον; p. 1198. Gn 49,24 não pode ser citado como evidência, pois, segundo Jeremias, estaria corrompido textualmente.

A ação do SENHOR de tomar o rebanho dos maus pastores e ser Ele mesmo o pastor de Israel, acena para uma teocracia. Esse espírito estaria ancorado numa esperança não efetivada após o exílio, já que a realeza não será restabelecida. Davi é visto como o príncipe que preenche esta carência de Israel. Por tal razão, a ele é atribuída a esperança messiânica. Aqui se delinearía, conseqüentemente, a relação Rei-Pastor.

Em Mq 4,6 há referências da categoria pastoral, mas sem o uso explícito das palavras, perícopo que também está contextualizada pela experiência do exílio. Além destes casos citados dentre os profetas, os salmos são marcantes na apresentação da figura metafórica do pastor (são vários⁸¹, porém, basta aqui mencionar o icônico Salmo 23[22],1-4).

Sobre uma outra maneira – claramente tardia – do uso metafórico de pastorear, tem-se a linguagem erótica e, nesse quesito, o Ct 1,7-8;2,16;6,2-3 é típico. Tal abordagem está relacionada a um naturalismo pressuposto e próprio do estilo textual em que os poemas foram compostos, como aqueles presentes nos poemas idílicos de Teócrito,⁸² que o I se coloca em paralelo:

Cântico dos Cânticos

Avisa-me, amado de minha alma,
onde apascentas [ποιμαίνεις] onde descansas
o rebanho ao meio-dia,
para que eu não vagueie perdida
entre os rebanhos dos teus companheiros.
Se não o sabes, ó mais bela das mulheres,
segue o rastro das ovelhas, levas as cabras a
pastar [ποιμαίνε] junto às tendas dos pastores
[ποιμένων].
Meu amado é meu e eu sou dele, do pastor
[ποιμαίνων] das açucenas!
Meu amado desceu ao seu jardim, aos
terrenos perfumados, foi pastorear
[ποιμαίνειν] nos jardins e colher açucenas.
Eu sou do meu amado, e meu amado é meu,
o pastor [ποιμαίνων] das açucenas.

Teócrito

Mas tu então, Tírsis, as dores de Dáfnis cantas, e
da musa bucólica alcançaste o auge.
Sob o Olmo então, sentemo-nos, ao Príapo
e às nascentes voltados, onde está o assento,
aquele do pastor [ποιμενικός], e os carvalhos. E
se tu cantares tal como contra o Líbio Crômis
cantaste disputando, uma cabra te darei, prenha
de gêmeos, para mungir três vezes.

Exposta a problemática da interpretação do Sl 2,9 do TM dada pela LXX e tendo procurado compreender a cultura pastoril a que essa leitura grega levou esta

⁸¹ Sl 28[27],9; 74[73],1; 77,20 [76,21]; 78[77],52-53; 95 [94],7.

⁸² MAGALHÃES. *A temática pastoral em Teócrito: os idílios I, III, VI, VII, XI*; p. 10.

pesquisa, com isso penso que já se tenham alguns elementos suficientes para se ver luzes e sombras na interpretação da ação herdada pelo messias de YHWH no SI 2,9.

3 O SI 2,9: O MESSIAS QUEBRARÁ OU O CRISTO APASCENTARÁ?

No primeiro capítulo, ocupei-me em evidenciar o Salmo 2 como um todo, de modo a contextualizar o meu problema em SI 2,9 no capítulo anterior. Procuo agora dar luzes a uma possível resposta à minha pergunta pela herdade do messias de YHWH.

Para tanto, penso ser necessário levantar alguns aspectos que, vindos de estudos mais recentes, colaboram para uma interpretação menos duvidosa do Salmo 2. Feito isso, coloco minhas proposições ao TM e à LXX, tentando projetar isso nas interpretações contemporâneas. Por fim, exponho alguns pontos de hermenêutica que me vieram a partir desta pesquisa.

3.1 ASPECTOS PARA UMA INTERPRETAÇÃO MENOS DUVIDOSA POSSÍVEL

Alguns estudos mais recentes mostram que se pode avançar em algumas afirmações a respeito do Salmo 2 e que me ajudam a sustentar melhor minhas afirmações. Por isso, exponho alguns elementos mais detalhados a respeito da classificação régia, da redação e da cultura em que está inserido o poema.

3.1.1 Aspectos Régio-messiânicos

A respeito da classificação régio-messiânica do Salmo 2, parece que não se pode avançar muito além do que já foi trabalhado nesta pesquisa. Diante de todas as questões que envolvem o desenvolvimento e a recepção do poema no mundo bíblico, soa um tanto quanto temerário dizer da característica régia para o Salmo 2 sem antes uma necessária explicação.

Aclarar isso colabora para a minha proposição sobre *הַרְעָה/ποιμανῶ*, porque é mister compreender quem é o sujeito que age com esses verbos, se é um messias-rei ou um cristo-pastor. E, para isso, a contextualização do salmo é fundamental, porque é o lugar próprio da ação. Daí que o sentido metafórico pode permitir uma descaracterização da compreensão literal do sentido de realeza em Israel, o que seria uma extrapolação.

O contrário também é possível, ao menos hipoteticamente. Um exemplo: se for imposta a imagem régia de modo literal sobre o evento Jesus, acredito que isso surtiria mais problemas à Teologia. Supondo que o contexto estrito do Salmo 2 do TM seja a monarquia davídica, essa seria a única relação histórica possível de Jesus, porque, pelo dado textual se sabe que Jesus de Nazaré é descendente de Davi. Mas, todos os outros atributos régios aplicados a Jesus estão em sentido metafórico no que toca as correspondências com o Salmo 2 do TM pelo menos.

O sentido metafórico parece encontrar espaço no contexto do Salmo 2 a partir do contato do povo hebreu com culturas que não correspondem ao que é original na monarquia de Israel. Com isso quero dizer que o Salmo 2 do TM, ao ser redigido e pensado, não parece corresponder ao contexto da redação do Salmo 2 da LXX. Historicamente isso é óbvio. Mas o que desejo ressaltar é o que há de comum nos redatores judeu e grego: ambos esperam um messias-cristo. No entanto, identificar o messias esperado pelo súdito do TM com o cristos esperado pelo rebanho da LXX parece arriscado demais.

Pela pesquisa, percebe-se com muita plausibilidade que o redator grego já estaria pensando num rei em chave profética e escatológica, ou seja, em sentido amplo do texto. Isso não parece ocorrer com o redator do TM, que talvez tenha visto o próprio rei sendo ungido e sendo estabelecido em Sião.

Há que se lembrar da ideia prévia que Israel teve de monarquia, por meio das culturas pagãs. Esse dado não é irrelevante. Já se viu que a concepção de realeza em Israel é diferente da noção que os outros povos do Antigo Oriente tinham a respeito de seu soberano. Além do mais, a nação israelita, em termos cronológicos, é jovem demais diante da história dos antigos povos.

Quanto ao messianismo subjacente no texto, parece-me que se apresentam dois entes: um messias-rei pelo TM e um cristos-pastor pela LXX. O messias-rei seria o protagonista do sentido estrito, enquanto que o cristos-pastor seria o metafórico. No cristos-vindouro da LXX estaria presente o messias-estabelecido do TM.

Ressalto o consciente coletivo de monarquia política em Israel. Por mais que a figura do pastor metafórico seja permitida pela LXX, sabe-se que nunca deixou de

se estar presente no povo de Israel o desejo nacionalista. Aliás, justamente foi o desaparecimento do Estado e da monarquia que colaboraram para esse movimento de ressignificação monárquico-messiânica. Assim, não consigo ver como acomodar a ótica messiânica de modo que seja comportada pelos dois textos senão dessa maneira.⁸³

Em síntese, nos ditos salmos régios, um messianismo mais caracterizado pela redação do TM, tem os “traços da ideologia monárquica que inspirou o reino de Israel e Judá”. Já uma segunda visão, que aproxima o poema mais da leitura da LXX, vê nos salmos régios “as expectativas de um rei ideal, o messias salvador que Deus enviaria ao seu povo e ao mundo inteiro”.⁸⁴

Por isso que associar algum salmo régio e messiânico a partir do TM aos anseios e aos novos rumos da História de Israel quando da redação do texto grego, deve ser elaborado com muita consideração. Do contrário, acredito que se possa estar caindo num anacronismo.⁸⁵

3.1.2 Aspectos Redacionais

A estrutura e a poesia do texto podem dizer algo também. Além do SI 2,9, ponto central deste estudo, os v. 11-12 são realmente complicados. Se o TM for lido como a minha interpretação, “Beijai o filho”, mais uma vez o TM poderia estar acenando para a imagem de um rei que deve ser reverenciado. De sua parte, a LXX indicaria uma atitude pastoral-metafórica ao instruir os reis em suas rebeldias.

Se Sião e Jerusalém forem associados, o TM indicaria o trono do rei e o sentido de reverência dos súditos. Já a LXX apontaria para o lugar do encontro com o SENHOR, que conduz o rebanho para si. Isso está justamente no meio do texto, como que na vanguarda da inflexão do poema.

⁸³ ARCONADA. *La Escatología Mesianica en los Salmos ante dos Objeciones Recientes*, p. 294–326.

⁸⁴ GRUBERT. *El Salmo 2: de la legitimación monárquica a la esperanza mesiánica*, p. 9. Original: “La primera descubre en estos salmos las huellas de la ideología monárquica que inspiró el reino de Israel y de Judá; la segunda encuentra en ellos las expectativas de un rey ideal, el mesías salvador que Dios habría de enviar a su pueblo y al mundo entero. Sin embargo ambas formas corren el riesgo de leer estos salmos desde expectativas externas a ellos mismos”.

⁸⁵ GRUBERT. *El Salmo 2: de la legitimación monárquica a la esperanza mesiánica*, p. 8.

A qualidade redacional no TM, com o emprego de paralelismos e quiasmos, acena para uma fina elaboração poética, que implica num tempo de redação. Isso favorece o argumento dos que defendem o Salmo 2 como um hino litúrgico para o instrumento de coroação. Durante o ofício, alguém delegado ou os súditos todos entoariam o poema em determinado momento, seja no templo e/ou diante do trono.

Parece ser mais claro, pelos estudos recentes, que o processo redacional dos salmos régios foi longo. Com releituras sucessivas, possivelmente deixaram marcas no texto. A partir disso, os salmos régios podem ter sua elaboração inicial no pré-exílio e, circunstancialmente, terem sido reelaborados no pós-exílio.⁸⁶

O eixo e, ao mesmo tempo, o ápice estrutural poético, no SI 2,6-7, coloca YHWH e seu messias no mesmo nível, mas são personagens distintos. A partir da entrega do “testemunho da aliança”, YHWH dá o seu domínio ao messias, que coloca as nações em reverência a YHWH.

Esse meu acento no sentido estrito do Salmo 2 do TM não significa que eu esteja desconsiderando a visão metafórica que provavelmente ambienta a redação do texto grego. Mas, como tenho por objetivo entender o que acontece na interpretação do SI 2,9 e, diante de inúmeros fatores que contribuem para uma leitura favorável ao texto do TM, por ora vou tratar deste caminho.

Entretanto, o fato de que muito possivelmente o TM esteja corrompido me instiga. Cabe dizer que o versículo em questão já apresentou problemas a outros pesquisadores, que procuravam entender o sentido modal que está implícito no aramaico, já que o TM não aplicou o verbo hebraico usual.⁸⁷

Um primeiro aspecto que corrobora para o meu pensamento é a falta de mais correspondências bíblicas ao sentido de como o verbo עָרַךְ é aplicado. Sei que não é uma exclusividade, contudo, a escassez dos dados, conjugada à situação de que as únicas duas ocorrências próximas estão num único versículo de Daniel, parece-me raríssima, próprias de um hápax.

⁸⁶ SAUR. *Die Königspsalmen: Studien zur Entstehung und Theologie*, p. 17-18.

⁸⁷ EMERTON. *The Translation of the Verbs in the Imperfect in Psalm II*. 9, pp. 499–503.

O argumento da leitura errônea influenciada pela presença do בְּשִׁבְטָא soa aceitável. Mas o texto grego dos Salmos de Salomão 17 não aplica ποιμαίνω no paralelo ao SI 2,9.⁸⁸ Considerando a redação da LXX anterior ao texto pseudoepígrafo, pode-se pensar que:

a) a fonte de que se utilizou o redator dos Salmos de Salomão era concordante com o TM e não com a LXX;

b) o redator dos Salmos de Salomão corrigiu o redator da LXX a partir do TM; ou,

c) por conveniência teológica, um e/ou outro dos redatores gregos discordaram entre si.

Há um detalhe: os Salmos de Salomão surgem na esperança messiânica. É muito provável que o redator do pseudoepígrafo grego o tenha escrito pensando na dinastia dos asmoneus, que oprimia a Judeia quando do período de redação do poema.⁸⁹

SI 2,7 é o centro do poema, porque nele está expresso a situação típica para o TM, que é a entronização do novo monarca ou mesmo a festa em que se celebra a entronização com periodicidade. O templo ou a corte representariam a imagem do reino ideal, ordenado e sujeito à soberania do rei. Mas há o “reino real”, conflituoso e rebelde. Por isso a presença de YHWH é necessária e é pela voz de YHWH que todos escutam o protocolo.

Esse dramatismo ao redor da celebração desta entronização é proporcional aos conflitos que rodeavam o contexto da troca do soberano. Daí que se possa conceber outras leituras, visto que

os elementos míticos com os quais as imagens utilizadas estão relacionadas no poema são precisamente aqueles que permitiram algumas releituras que vão além das circunstâncias históricas concretas e os limites institucionais para se projetar uma utopia e uma esperança que já podemos chamar de ‘messiânica’.⁹⁰

⁸⁸ WEISMANN. *El Desarrollo de la Idea Mesianica en los Salmos de Salomon*, p. 57-71.

⁸⁹ RAVASI. *Il Libro dei Salmi: commento e attualizzazione*, p. 112.

⁹⁰ GRUBERT. *El Salmo 2: de la legitimación monárquica a la esperanza mesiánica*, p. 14.

Note-se que, ao mesmo tempo que se finca pé no sentido estrito do texto, vão se reconhecendo como próprios na história do povo aqueles elementos amplos em relação ao texto. Na realidade, o que se vê é o processo redacional desde a produção do texto à sua recepção na comunidade que o lê.

3.1.3 Aspectos Socioculturais

A questão da influência dos povos antigos é igualmente importante. Dedico um pouco mais de atenção no trato desta perspectiva, devido a influência provável de culturas distintas no processo de consolidação da ideia de monarquia em Israel.⁹¹

À época da quarta dinastia do Egito, pelo III milênio a.C., o faraó foi homenageado como filho da divindade Rá. Ele mesmo era considerado um deus, diferente dos reis de outros povos, que acreditavam serem descendentes dos deuses. Portanto, só o faraó tinha esse “dom” de ser filho de (Amun-)Rá, rei dos deuses.⁹²

Detalhe importante: o faraó era filho “unigênito”, gerado de mãe humana, do perfume que Amun derramou sobre a progenitora. É um ato criador que associa Amun à figura do deus Ptah, criador e artesão, na época raméssida. Quando é chegado o momento de pronunciar o decreto-bênção, a divindade diz: “Eu sou seu pai, aquele que gerou você como deus e todos os seus membros como deuses. Eu [...] derramei minha semente em sua egrégia mãe”. É chegada a hora do nascimento: Amun vai para o lugar de seu trono porque é deus e governante do céu, enquanto que o faraó governa a terra, porque é filho de deus. Ao morrer, o faraó vai para o seu pai, participando do reinado universal do deus Sol.

As representações iconográficas das XVIII-XIX dinastias egípcias registram essa crença. O mito do nascimento divino do faraó está documentado na representação iconográfica nas paredes dos templos de Tebas, especialmente no de

⁹¹ GRUBERT. *El Salmo 2: de la legitimación monárquica a la esperanza mesiánica*, p. 19-23. Utilizo-me deste autor sobretudo, mas também consultei KÜGLER. *Pharao und Christus? Religionsgeschichtliche Untersuchung zur Frage einer Verbindung zwischen altägyptischer Königstheologie und neutestamentlicher Christologie im Lukasevangelium*, p. 26-64; e KOCH, A. *Der König*, p. 4-11.

⁹² KEEL. *The Symbolism of the Biblical World: ancient near eastern iconography and the Book of Psalms*, p. 247-255.

Ramésseum. Há uma sequência de imagens que revela a concepção religiosa e humana de que se tinha do novo monarca do Egito. É mais relevante a fala do deus Ra ao seu primogênito quando esse seu filho lhe é apresentado:

‘Filho do meu amor, o amado, Senhor (titular) do *Ma’at* de Ra, a quem fiz um corpo comigo no palácio. Eu te dou vida, junto com prosperidade, para brilhar como rei do alto e baixo Egito no trono de Hórus, no qual seu coração se alarga junto com seu *Ka*, assim como Ra [...]. Eu te dou vida, permanência, prosperidade’ – ‘Eu te dou saúde’, ‘Eu te dou um coração dilatado (sensação de alegria, satisfação, tranquilidade)’ – ‘Amun-Ra, Senhor do céu, Rei dos deuses’.⁹³

No período raméssido, a palestina está sob o poder e a influência cultural dos egípcios. O faraó da IV dinastia associado à divindade de Rá e referenciado iconograficamente, é também relacionado com a *Ma’at* de Rá, isto é, sua verdade, sua justiça, seu ordenamento universal.

Esses paralelos egípcios são coerentes com o instrumento da coroação no SI 2,7-9. No texto bíblico, o rei cita um oráculo de YHWH sobre si mesmo, expondo-se a sua confirmação por YHWH diante e sobre os demais humanos. É o chamado protocolo e, possivelmente, tem a sua origem egípcia no decreto régio redigido pelos deuses e mostrado ao faraó na sua entronização.

A afirmação “Tu és meu filho, eu hoje te gerei” também se verifica como uma fórmula de reconhecimento do Deus Amun ao ver seu filho pela primeira vez. E não só: Tutmosis III (aprox. 1450 a.C.) diz que “[O deus Amun] - ele é o meu pai, e eu sou o seu filho. Ele me ordenou que eu deveria estar sobre o seu trono, enquanto eu era (ainda) um pequeno. Ele me gerou do (bem no) meio de [seu] coração [e me escolheu para a realeza]”.⁹⁴

⁹³ KOCH. *Der König*, p. 6-9, apud GRUBERT. *El Salmo 2: de la legitimación monárquica a la esperanza mesiánica*, p. 20. Original: “Hijo de mi amor, el amado, Señor (poseedor) de la *Ma’at* de Ra, a quien he hecho un solo cuerpo conmigo en el palacio. Yo te doy vida, junto con prosperidad, para brillar como rey del alto y del bajo Egipto sobre el trono de Horus, en el que tu corazón se ensancha junto con tu *Ka*, igual que Ra”. Sobre la escena está el texto: “Te doy vida, permanencia, prosperidad” – “Te doy salud”, “Te doy ensanchamiento de corazón (sentimiento de alegría, satisfacción, tranquilidad)” – Amón-Ra, Señor del cielo, Rey de los dioses”.

⁹⁴ WILSON. *The Divine Nomination of Tuth-Mose III*, p. 446-447, apud PRITCHARD. *Ancient Near Easter Text Relating to the Old Testament*. Original: “(The god Amon) – he is my father, and I am his son. He commanded to me that I should be upon his throne, while I was (still) a nestling. He begot me from the (very) middle of [his] heart [and chose me for the kingship]”. O caso é o mesmo de que tratei no primeiro capítulo por outra circunstância. Esta fonte tem mais complementos.

Observe-se que havia uma necessidade do futuro rei ser performado pelos deuses. Não bastava uma vinculação biológica, precisava-se de uma investidura verbal. Lendo este resumo da noção de governante no Egito, entende-se o porquê daquele povo viver em meio a uma espécie de “absolutismo sagrado”, onde o faraó intermediava tudo o que era relativo à vida e à salvação.

Outro importantíssimo paralelo histórico que nos dá luzes a uma formulação mais adequada sobre a ação herdada pelo messias de YHWH em Sl 2,9 está relacionado ao termo “vaso de barro”. Há referências no Egito aos chamados “textos de execração”. Eles descrevem que “o rei demonstrava seu poder universal quebrando simbolicamente vasos de barro que levavam os nomes de nações estrangeiras”.⁹⁵ Também na Mesopotâmia há registros de Sargão usando o comparativo de quebrar os povos inimigos como se fossem vasos de barro.⁹⁶

3.2 TENTATIVA DE RESPOSTA

Toda esta pesquisa está motivada pela seguinte pergunta: qual é a herança que o messias de YHWH recebe de seu pai em Sl 2,9. Ela surgiu justamente quando da leitura de traduções do Salmo 2 em língua portuguesa e que me fizeram recorrer ao TM e à LXX.

Penso que, com todos os elementos trabalhados, posso delinear propostas de solução ao TM, à LXX e também a discorrer sobre como acomodar o sentido do texto em alguma língua contemporânea.

3.2.1 À Interpretação Hebraica (TM)

Apesar de não se ter muitas certezas a que época em relação ao exílio que o Salmo 2 hebraico foi redigido, certamente o poema está inserido dentro da cultura monárquica de Israel. Sendo assim, parece ser impossível não ver traços

⁹⁵ KOCH. *Der König*, p. 11.

⁹⁶ KRAUS. *Los Salmos: Sal 1-59*, p. 195-214.

BECKING. *Wie Töpfe Sollst Du Sie Zerschmeißen: Mesopotamische Parallelen zu Psalm 2,9b*, p. 63-64.

monárquicos em sentido literal no texto que, explicitamente expressa um conteúdo de temática régia.

Contudo, ao antepor as nações, reis e governantes da terra a YHWH e ao seu messias, o texto permite que se pense nas diferenças existentes entre o modo que YHWH e seus messias governam e o modo que os demais reis e nações entendem o governo. Portanto, pode-se refletir as concepções e os modos distintos de ser monarquia. Diante da história da monarquia em Israel, todo o influxo cultural que o povo hebreu recebeu dos povos do Oriente Antigo certamente foram levados à cultura monárquica de Israel.

Neste sentido régio, estrito e literal, dizer que, em Sl 2,9, o messias de YHWH recebe como herdade de seu pai o poder de “quebrar as nações com um bastão de ferro” não parece ser descontextualizado. O consciente religioso do povo entendia a presença de YHWH constante sobre o messias e o reino. Sob esta crença, se pressupõe a esperança de que o messias é forte e poderoso, sobretudo num movimento que se autoalimenta: YHWH diz que o rei é poderoso e o rei diz que YHWH é grande e, portanto, o reino estará amparado pelo messias e por YHWH. Isso envolveria os súditos num movimento de unidade política que, a longo prazo, daria espaço a um nacionalismo.

Quanto à questão redacional, parece trazer fatores que também colaboram com a interpretação hebraica. Tratando primeiramente do emprego do verbo aramaico ܥܥܘܢܐ ao invés do verbo hebraico ܥܥܘܢܐ, viu-se que os aramaismos não parecem negar a provável época redacional do poema. Pelo contrário, se entendidos dentro de uma linguagem cortesã, podem ser mais típicos ao texto hebraico do Salmo 2, que se mostra muito bem elaborado com outros aramaismos que são colocados com aparente técnica redacional.

Em relação à exclusividade da correspondência verbal aramaica de Sl 2,9 com o texto de Dn 2,40, os estudos mostram com clareza a existência de uma grande seção do texto do livro de Daniel em aramaico (Dn 2,4-7,28) que, curiosamente, forma um quiasmo no seu conjunto estrutural. Com a queda da Babilônia (539 a.C.), o aramaico se torna a língua oficial do leste do Império Persa, região composta pelo

Médio Crescente. Com isso, compreende-se que os documentos da corte fossem redigidos em aramaico, popularizando-se essa língua aos poucos.⁹⁷

As questões redacionais implicam nas questões estruturais. Assim, no SI 2,9, a flexão תרעם do verbo רעע parece ser igualmente aceitável, visto a relação que ela exerce no conjunto da perícope. Para evidenciar isso, retiro da ordem redigida no TM (ABC-BCA) e coloco em ordem comum (ABC-ABC), onde A) Sujeito e Objeto (pronome oblíquo); B) composto; e C) matéria:

C	B	A
ברזל	בשבת	תרעם
de ferro,	com um bastão	Tu as quebrarás
Substantivo Masculino Singular	Preposição Substantivo Masculino Singular Construto	Verbo <i>Qal</i> Imperfeito 2ª Pessoa Masculino Singular. 3ª Pessoa Masculino Plural
C	B	A
יוצר	ככלי	תנפצם
de oleiro.	como um vaso	Tu as desfarás em pedaços
Verbo <i>Qal</i> Particípio Masculino Singular	Preposição Substantivo Masculino Singular Construto	Verbo <i>Piel</i> Imperfeito 2ª Pessoa Masculino Singular 3ª Pessoa Masculino Plural

Perceba-se que as próprias funções dos termos nos versos correspondem em língua hebraica. O verbo רעע cumpre bem a sua função no conjunto do paralelo. Relaciona-se coerentemente com o seu sujeito, que pode agir com um “bastão de ferro” e está em relação direta no paralelismo com תנפצם.

Por outro lado, se fosse aplicado o verbo רעה ao invés de רעע, o que supostamente teria levado o intérprete grego a utilizar ποιμαίνω, parece-me que a relação estaria comprometida no todo da estrofe, mesmo que no verso a presença de ברזל בשבת possa concordar com רעה. Com isso, refiro-me que o texto hebreu de SI 2,9 condiz com o seu contexto e, mais uma vez, mostra que o sentido de “quebrar” aplicado ao verbo aramaico רעע é ali justificável.

⁹⁷ SOUSA. *O Livro de Daniel: um texto apocalíptico do Antigo Testamento*, p. 63.

Em resumo, com o texto hebraico de Sl 2,9, afirmar que o messias de YHWH recebe por herança de seu pai o poder de “quebrar com cetro de ferro” as nações não me parece discordante, inadequado e injustificável, tendo em vista tantos fatores já colocados durante esta pesquisa.

3.2.2 À Interpretação Grega (LXX)

Passando à versão da LXX, que empregou *ποιμαίνω* na sua tradução de *רָעָה*, penso que esta pesquisa também satisfaz o juízo do intérprete grego. Mas isso não significa falta de dificuldades e de considerações.

A situação que provavelmente permitiu confusão à compreensão de quem é aquele que “apascenta” na LXX está justamente na história da consolidação do Saltério grego. Certamente a comunidade judaica de língua grega já vivia sob influxos de um messianismo. Isso não significa que o desejo monárquico-nacionalista tenha se diluído entre os judeus. Contudo, não se pode esquecer o fato de que, para Israel, o reino é de YHWH, e o rei governa porque YHWH o colocou no trono.

Com a queda do Estado e o desaparecimento da monarquia, os desejos monárquicos eram presentes, mas se desenvolvem política e religiosamente com menos evidências. Assim, da realidade do messias-rei surge o ideal de um cristo-pastor. Não se anula a figura do “messias de YHWH” hebraico, mas ele é “atualizado” pela comunidade judaica grega à figura utópica que se desejava no consciente coletivo.

Nesse conjunto, o sentido metafórico não é só sintoma do que Israel acreditava naquele momento, mas também se torna dado revelado aos crentes judeus que surgem dentro da cultura grega. Assim, o sentido metafórico também performa o senso de reino e de rei à comunidade que lê a LXX. Negar o lugar do sentido metafórico na cultura de Israel seria certamente empobrecer culturalmente a Israel.

É possível pensar como certo que o autor grego tenha confundido o verbo aramaico *רָעָה* com o hebraico *רָעָה* e/ou que a expressão *בְּשֵׁבֶט בְּרִזָּל* tenha colaborado com uma associação com a temática pastoril como no Salmo 22 do TM. Mas, não era incomum a literatura rabínica ajustar as palavras hebraicas traduzidas de forma a dar

maior coerência à forma do texto grego. Esse é um processo de tradução conhecido inclusive nas línguas modernas. Entretanto, o ajuste também pode ser teológico, visto o contexto de esperança messiânica que o Saltério grego encontra ao longo de sua história de consolidação.

Ao ler o Sl 2,9 interpretando o verbo como *ποιμαίνω*, o autor grego não fere a estrutura textual do Salmo. Aliás, num geral, o Salmo 2 grego respeita a temática régia do Salmo 2 hebraico, bem como a sua estrutura poética. Coloco a versão grega na ordem ABC-ABC como antes fiz com o texto hebraico:

A	B	C
<i>ποιμανεῖς αὐτούς</i>	<i>ἐν ῥάβδῳ</i>	<i>σιδηρᾷ,</i>
Tu as apascentarás	com um bastão	de ferro,
A	B	C
<i>συντρίψεις αὐτούς.</i>	<i>ὡς σκεῦος</i>	<i>κεραμέως</i>
tu as quebrarás	como vasos	de um oleiro.

Diante de tudo isso, também não penso que a versão grega de Sl 2,9 não à herdade que o cristo do SENHOR recebeu de seu pai. Mais ainda, tendo em vista a história do cânone da LXX, não penso que o “cristo do SENHOR” não corresponda ao “messias de YHWH”. Parece-me mais justificável dizer que o “cristo do SENHOR” é um rei que não chegou e que se espera enquanto que o “messias de YHWH” é o rei que se foi e não voltou.

Penso que nessa relação se tocam os sentidos literal-monárquico e metafórico-messiânico do Salmo 2 e que a LXX ocupa um importantíssimo lugar para compreender o desenvolvimento da legitimação monárquica à esperança messiânica. A literalidade de um povo que quer um rei e não o tem, somada à metáfora escatológica, permite demandar a ação de um cristo-pastor, que conduziria Israel ao SENHOR.

Então, no contexto da LXX, ler Sl 2,9 como o cristo que apascenta as nações com bastão de ferro igualmente me parece justificável, e a razão dessa afirmação está no próprio contexto grego em que surgiu a LXX.

3.2.3 A Acomodação do Significado nas Interpretações Contemporâneas

A minha problemática efetivamente surgiu quando me deparei com traduções distintas para essas expressões que pesquiso. Num primeiro momento, recorri à fonte hebraica e me confundi. Depois, ao confrontar a versão hebraica com a grega, me surpreendi. Imediatamente pensei no como os leitores que não têm instrução exegética podem interpretar este versículo difícil. Acrescento a isso o fato religioso, visto que a Bíblia contém o texto que as religiões judaico-cristãs se utilizam para as suas crenças.

No todo do conteúdo bíblico, o que se passa em Sl 2,9 não é exclusividade. Há textos bem mais desafiadores aos exegetas. Contudo, fica ainda a pergunta de como as traduções contemporâneas devem traduzir este texto. Acredito que dessa necessidade é que se tenha surgido acomodações semânticas, por exemplo, em língua portuguesa. A atual edição da “Bíblia da CNBB” empregou “governar. Em língua portuguesa passa o sentido régio e parece acomodar o sentido metafórico de pastor que, apascentando, conduz.

A “*Nova Vulgata*” promoveu, sob meu ponto de vista, uma mudança considerável. Se a religião Católica tem por base a versão da LXX, é notável que em Sl 2,9, a versão latina tenha empregado o verbo “*regere*”.

Enfim, no primeiro capítulo já expus outras várias traduções. Elas me parecem revelar um processo similar ao da LXX. Se a cultura colabora com a interpretação textual, também hoje não deve ser diferente. Não afirmo com isso que o exegeta não trabalhe com os critérios científicos, mas não penso que, dentre os critérios científicos, a recepção linguística não tenha o seu lugar.

A comunidade que lia o TM via o seu rei como aquele precisava impor domínio. A comunidade grega vê o seu pastor como aquele que conduz com fortaleza as nações dominadas, mas não sem ver na figura deste pastor aquele que governa, que rege. Hoje penso que, observando esse caminho, não seria inaceitável pensar um “messias do SENHOR” e um “cristo de YHWH”, mesmo tendo clareza dos distintos contextos. O que aceno é que parece ter acontecido o mesmo com a LXX, ao aplicar apascentar sem deixar de desejar um rei. E o mesmo se pode dizer do TM, que

desejava um rei, mas não como os reis dos povos que, no passado, subjogavam os hebreus.

3.3 POR UMA HERMENÊUTICA

O conteúdo bíblico está submetido à dinamicidade da comunidade que o lê. A própria Exegese se baseia em muito na compreensão das ocorrências das variações que determinados termos têm no conteúdo bíblico, como esse do Salmo 2 de que me ocupei. E isso revela matizes coloridos que embelezam o lusco-fusco das dificuldades textuais da Bíblia.

Esta pesquisa me fez consultar muitos estudos. Ao longo do processo, deparei-me com dados que me fizeram esboçar alguns pontos de hermenêutica a partir do Sl 2,9, e os desejo colocar agora. Num primeiro instante, percebi que o movimento histórico de consolidação da LXX fez com que o texto grego sofresse influência da comunidade que o lia. Ao passar do contexto judaico para o contexto cristão, não me parece ter sido diferente, apesar de o cristianismo ter os seus cânones estáveis. Por fim, exponho um caso concreto de como a Exegese colaborou para um processo de melhor recepção dos Salmos numa comunidade de fé.

3.3.1 O Leitor como Performador do Conteúdo do Texto

Esta tensão certeza-incerteza evidenciada pela Exegese é que dinamiza a leitura e o entendimento dos filtros que o autor humano dá de si e partir de si ao texto e àqueles que recebem tal texto. Ao mesmo tempo que se configura a origem de um problema, é também a origem de um consolo comunitário, porque trata-se de um texto relacional, vivo, porque é recebido por seres humanos.

Tendo presente isso, é certo que a comunidade que lê o texto o interpela e, sob certo aspecto, também o consolida. O judaísmo oportunizou ambas posições, por isso, a situação se instala desde então no nicho semântico comum: o ungido de YHWH, para o judaísmo, estritamente em Sl 2,9, recebe em herança a potencialidade de esmagar, de destruir os povos que lhe são vassallos ou, também, o cristo do SENHOR

recebe a potencialidade de apascentar, de conduzir as nações. Isso porque é a comunidade de Israel que lê assim.

A indecisão gravita não levemente, mas no fato de que a comunidade de Israel, seja a de língua hebraica quanto a de língua grega, como que assumem uma dualidade. Senão, bastaria a correção estanque e pontual do termo, mas sem gerar uma possível e certa situação difícil: a de restringir o modo judeu de compreender o texto.

O assentamento do conteúdo do texto na comunidade também performa o próprio texto por e nesta comunidade. O problema está em se perguntar o porquê desta ambiguidade textual da comunidade. Pode-se dizer de um movimento que se origina num dualismo semântico, e que, todavia, se cristaliza numa dualidade comunitária, a partir do momento em que esta comunidade aceita o soberano tanto como aquele que apascenta quanto o aquele mesmo que esmaga os seus súditos. Claro, considero aqui o judaísmo num todo, supondo que espera um rei pastor.

Os problemas não dependem só do texto, mas da comunidade que o lê e o escuta. O porquê da má vocalização, por exemplo, pode estar, na realidade, no porquê de os interlocutores precisarem ouvir – ou ler – que YHWH destrói ou apascenta. Afinal, pode ser que a comunidade precise saber que o seu SENHOR tem ambas as potências.

Talvez a comunidade precise saber que os seus chefes herdaram as mesmas capacidades de YHWH para bem conduzir – e/ou dominar – os seus súditos. Talvez a esperança messiânica comporte em si também os anseios daqueles que, sendo chefes do povo, são humanamente desesperados pelo poder. Talvez esses mesmos chefes do povo precisem reavivar a memória do povo de quem eles são pastores e governantes.

Também as diferentes leituras podem demonstrar as necessidades diferentes que as comunidades judaicas e gregas tinham. Ou seja, não é impossível que os judeus helenizados tivessem que compreender a capacidade pastoral do herdeiro de YHWH, da mesma forma que não é impossível que os judeus de língua hebraica precisassem ver o mesmo herdeiro como dominador, mesmo que o período histórico

não permitisse isso. Enfim, essas são algumas reflexões que me permitem perguntar por uma hermenêutica bíblico-pastoral.

Ressalto que não estou num processo de relativização do caso para simplesmente me desvencilhar da questão exegética. No final das contas, é dever do exegeta destacar os vícios de comunicação humana certos e esperados por parte do autor humano quando da transmissão da mensagem em si, que pode ou não ser de cunho teológico. Tal tarefa impõe ao sujeito da Exegese sempre a (in)gloriosa satisfação de quase nunca dar resoluções e quase sempre levantar irresoluções. A linguagem tem vícios de comunicação. O receptor de uma mensagem está sempre sujeito a receber tal mensagem com interferências que ocorrem no processamento da transmissão, por fatores inúmeros, externos ou internos a esse mesmo processo.

E, nesse sentido, nada há de talvez mais tomado por filtros do que a linguagem. Logo, a Exegese deve também aprofundar os problemas, sem temer suas implicações, sempre a partir de um método valoroso e científico, responsável e veraz.

Acredita-se que essas linhas exegéticas podem fornecer centelhas que aclarem as indagações a respeito da ação herdada no Sl 2,9, de modo que, embasado numa semântica mais genuína possível, compreenda-se a recepção do significado que está em interação com a comunidade que o interpreta.

O porquê do salto semântico do sentido literal no AT para o metafórico amplamente usado no NT, em tempos que a imagem do pastor era pautada por um estereótipo, são pontos instigantes. Sei que o sentido metafórico era evidente também no AT, inclusive no uso da figura do pastor, dentro da história da LXX, com a ampliação em chave profética e escatológica. Mas, realmente, uma lacuna precisa ser preenchida a respeito do uso do sentido metafórico da figura do pastor por parte do NT. Em termos confessionais católicos, recentemente a Pontifícia Comissão Bíblica lançou um estudo de antropologia bíblica e, ao tratar do “domínio” que o vivente genesíaco teria sobre a obra criada diz: “para compreender mais adequadamente o domínio segundo o modelo divino é oportuno assumir uma perspectiva simbólica e

recorrer à imagem do ‘pastor’”.⁹⁸ Por este estudo se viu que tal posição não parece resolver outras reflexões sobre domínio e pastoreio a partir do dado bíblico. Nessa árdua tarefa, a Exegese terá um lugar de destaque.

Por isso que, por vezes, ao invés de se falar de uma recepção textual, talvez se possa referir a uma cristalização textual. Com isso, quero dizer da possibilidade de um texto genuíno expressar uma realidade típica e, ao ser utilizado por outras realidades, acabar por ser contextualizado em outra chave semântica. Não se diria de erro ou de anacronismo, mas sim, de recepções diferentes por serem maturadas em campos de pesquisa diferentes.

Parece ser o que verifiquei no meu estudo: o sentido expresso por עֶזְרָא é ampliado à comunidade quando de sua tradução para ποιμαίνω. À medida que avança o uso desses sentidos entre os leitores, vai ocorrendo uma sedimentação semântica. Porém, a mesma comunidade se utiliza do produto desta sedimentação para as questões relativas à fé, desde um tempo em que, de outra parte, não se podia compreender toda a questão exegética deles.

Assim, seriam dois processos em paralelo: um do uso teológico destes sentidos e, outro, da compreensão exegética desses mesmos. Ambos se obstaculizam? Não, porque se tratam de métodos diferentes. Como se tratam de situações metodologicamente limítrofes, não se está isento às consequências esperadas destes limites. Uma delas seria o afastamento por demais acentuado do sentido original do texto, o que faria deixar de comunicar a mensagem desejada.

3.3.2 Entre Judeus e Cristãos

Percebe-se que ainda há um campo de pesquisa sobre a relação das comunidades judaicas e cristãs no que toca o caráter messiânico do Salmo 2.⁹⁹ Por isso, exponho alguns posicionamentos consagrados no mundo bíblico e que influenciam ainda hoje a Exegese.

⁹⁸ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA. *Che cosa é l'uomo?: un itinerario di antropologia bíblica*, p. 45. Original: “Per comprendere più adeguatamente il domínio secondo il modello divino è oportuno assumere una prospettiva simbolica e ricorrere all'immagine del ‘pastore’”.

⁹⁹ LASKER. *Rashi and Maimonides on Christianity*, p. 3-21.

CARLEBACH; SCHAFTER. (Eds.). *New Perspectives on Jewish-Christian Relations*.

3.3.2.1 Algumas Posições Rabínicas

Segundo consta, o franciscano e influenciador de Lutero, Nicolau de Lira, cita o comentário de Rashi (séc. XI) sobre Sl 2,9 (apesar de não se ter encontrado registro textual nas edições dos manuscritos de Rashi). Pois bem, de acordo com Lira, o comentador judeu,

interpreta esta frase como referindo-se à derrota de Davi contra os amonitas em Rabá e nas outras cidades dos amonitas, como aparece em 2Sam 12,29-31.³⁶ Lyra então usa a citação de Rashi da interpretação messiânica desse salmo na literatura rabínica como prova de que “de acordo com os antigos doutores dos hebreus”, este salmo se refere a Cristo. Lira contrasta a interpretação messiânica dos sábios com a perspectiva histórica de Rashi e outros autores para concluir que os últimos estão errados. Lira, no entanto, coincide com os intérpretes judeus que atribuem a David a autoria deste salmo.¹⁰⁰

A posição se explica por causa do embasamento neotestamentário e, portanto, cristão, do dado bíblico em At 4,25-26, que atribui a Davi a autoria do Salmo 2 (em termos genéricos, porque o saltério é no seu todo atribuído a Davi). Mas é necessário não impor a afirmação de Atos à interpretação estrita em Salmo 2, visto que, no poema, “messias” é compreendido em sentido etimológico, isto é, ungido.

Os apóstolos certamente, ao se utilizarem da citação, leem-na numa chave interpretativa que não é a mesma dos sacerdotes e anciãos que lhes impuseram que lhes tinham colocado no cárcere. Outros judeus parecem evitar o tom messiânico em Salmo 2 em função do cristianismo.¹⁰¹

Um caso explícito é do rabino medieval David Kimhi (séc. XII) que, com argumentações filosóficas e exegéticas, faz um longo discurso anticristão (uma verdadeira apologética judaica) no seu comentário ao Salmo 2. Interessa a sua

¹⁰⁰ ARANDA. *Medieval Jewish Exegesis of Psalm 2*, p. 9. Original: [Rashi] “interprets this sentence as referring to David’s defeat of the Ammonites in Rabbah and in the other cities of the Ammonites, as appears in 2 Sam 12:29-31.36. Lyra then uses Rashi’s citation of the Messianic interpretation of this psalm in rabbinic literature as proof that ‘according to the ancient doctors of the Hebrew’ this psalm refers to Christ. Lyra contrasts the Messianic interpretation of the sages with the historical perspective of Rashi and other authors to conclude that the latter are wrong. Lyra, however, coincides with the Jewish interpreters who attribute the authorship of this psalm to David”.

¹⁰¹ PORGES; GUTTMANN. *Joseph Bechor Schor: ein nordfranzösischer bibeler-klärer des XII*, p. 309-310. KAHN. *Étude sur le livre de Joseph le Zélateur, recueil de controverses reli-gieuses du Moyen Age*, p. 1-38.

argumentação contrária à divindade de Jesus Cristo, porque um deus não precisaria esmagar as nações para dominá-las, como se infere de Sl 2,9.¹⁰² Tais comentários estão inseridos no contexto polemista judeu, que vê uma realização messiânica judaica, mas não uma concretização messiânica em Jesus. Mesmo assim, o rabino sabe do teor messiânico do Salmo 2 e que o Talmud dá um tom escatológico a ele.¹⁰³ Por consequência, Kimhi não o poderia negar, uma vez que esta concepção messiânica pertence à tradição judaica.

Há uma peculiaridade em Menahem ha-Meiri (séc. XIV) que, ao acolher a interpretação messiânica estrita de Kimhi e, percebendo uma atitude teológica positiva por parte do cristianismo, acaba por se tornar o único a ter uma interpretação claramente messiânica do Salmo 2 na literatura rabínica medieval, mesmo com todas as implicações cristológicas. Somando-se, ainda, o fato de ele não ver incompatibilidade entre as concepções trinitárias cristãs com a unidade divina do monoteísmo judaico.¹⁰⁴

Aquele que lê, indiferentemente e sem critérios exegéticos, o texto hebreu ou o texto grego, pode ter uma leitura mais verticalizada da ação subentendida por עֲרַךְ, vista na relação rei-súditos, ou mesmo de ποιμαίνω, que faz acenos a uma relação horizontal entre o pastor e as suas ovelhas. Claro que isso não é hermético, mas decorrente da escolha entre um ou outro cânone, e isso é verificável pelas ocorrências.

3.3.2.2 Martinho Lutero

Em sua *Operatio in psalmum secundum*,¹⁰⁵ Martinho Lutero faz as suas considerações a respeito do Sl 2,9. Ele desenvolveu um longo traçado bíblico-

¹⁰² CHAZAN. *Fashioning Jewish Identity in Medieval Western Christendom*, p. 239-241.

¹⁰³ ARANDA. *Medieval Jewish Exegesis of Psalm 2*, p. 14.

¹⁰⁴ Nota do autor: isso não significa que o rabino pensava a divindade ao modo cristão. O fato de a Trindade na Doutrina Católica ser entendida como uma coloca o cristianismo entre as religiões ditas monoteístas; contudo, isso não significa que o entendimento da única substância divina para o catolicismo seja o mesmo para o judaísmo. Para o cristianismo, a única substância divina não é equivalente àquela da única divindade judaica. O mesmo acontece em se tratando com o islamismo. LADARIA. *O Deus Vivo e Verdadeiro: o mistério da Trindade*, p. 23-24.

¹⁰⁵ LUTHER. *Operationes in Psalmos: Psalm 1 bis 10*, p. 96-103.

GOLDINGAY. *Psalms*, p. 101.

espiritual, procurando encontrar nitidez mesmo em meio às situações difíceis que o texto impõe ao leitor. Lutero inicia o seu comentário justamente pelo aparente incômodo que pode causar o texto ao descrever um deus com ar despótico, dominador e hegemônico, colocando paralelos textuais como 2Cor 10,4, “as armas com que combatemos não são carnis”.¹⁰⁶ Com isso, Lutero desenvolve o seu argumento amenizando o sentido literal do texto, passando a uma abordagem ampla dele:

Veja, contudo, ainda essa palavra ser um todo alegórico, não sem motivo, desde que significa alguma coisa alegórica, da qual se gere alguma coisa ou a vida. E por ser, portanto, palavra de Cristo, é palavra de salvação e de paz, palavra de vida e de graça, e isso não se opera na carne, mas no espírito; é necessário à salvação, à paz, à vida, à graça oprimir e expelir o que é da carne.¹⁰⁷

Lutero, sabendo da posição de Jerônimo, faz referência próxima à avaliação de Nicolau de Lira, contribuidor destacável no que diz respeito ao método de trato bíblico do movimento reformador. Lira comenta que, no Sl 2,9, esse “cetro de ferro” pode ser um instrumento bélico que acena alegoricamente à força de rebelião do Cristo e dos cristãos contra as infidelidades, fazendo referência às vitórias que Carlos Magno e outros tiveram com o uso da força.

Assim, para Lira, *rege os* tem que ser entendido como a *potestas Christi*, o poder que o Pai outorga ao Ungido. Desta forma se promove uma neutralização do sentido literal do texto e se abre uma leitura teológica dele.

Contudo, leituras posteriores também darão maior acento à característica punitiva do unguento para com os “inimigos da fé”.¹⁰⁸ No mesmo texto, Lutero faz

¹⁰⁶ LUTHER. *Operationes in Psalmos: Psalm 1 bis 10*, p. 96. Original: “2Cor 10<,4>: “[...] Arma nostra non sunt carnalia [...]”.

¹⁰⁷ LUTHER. *Operationes in Psalmos: Psalm 1 bis 10*, p. 97. Original: “Vides autem et hunc versum esse totum allegoricum, non sine causa, siquidem significat quandam allegoriam, quae geritur re ipsa et vita. Cum enim verbum Christi sit verbum salutis et pacis, verbum vitae et gratiae, atque haec non in carne, sed in spiritu operetur, necesse est, ut salutem, pacem, vitam, gratiam carnis opprimat et expellat”.

¹⁰⁸ LUTHER. *Operationes in Psalmos: Psalm 1 bis 10*, p. 96-97. Original: “Lyra:... vel per ‘virgam ferream’ potest intelligi gladius materialis principum Christianorum, qui rebelles Christo tamquam eius ministri debellaverunt, sicut patet tempore Caroli Magni et aliorum principum fidei, qui contra infideles victoriosissime se habuerunt. – V 9a wird in der Trad entweder ‘in bonam partem’ (so AUG, CASS, GLO, GLI, LOMB u L in den Dictata im Anschluß an V 8) oder ‘in malam partem’ (so HIERON, PEREZ) ausgelegt. Erst zu V 9b tritt neben letztere bei PEREZ eine Deutung zum Guten. Eine Verteilung der Auslegung ‘in bonum’ u ‘in malum’ auf die beiden Vershälften bei AUG, CASS, GLO, LOMB, FABER Exp: pasces et gubernabis bonos potestate aeterna, malos autem tamquam ficitilia vasa in aeternam perditionem conteres. GLO deutet die ‘virga ferrea’ neutral als ‘potestas Christi’: ‘partim

igualmente referência a Johann Reuchlin, que, ao comentar os termos de minha questão em Sl 2,9, diz da possibilidade de ¹⁰⁹רָעַע ser entendido como “franger”; por outra parte, ¹¹⁰רָעָה como n”utrir, reger a grei, nomear como pastor”, bem como no sentido de “amigo”. De qualquer forma, Lutero parece se contentar com a tradução *regere* em função da expressão *virga ferrea* que, por ser de ferro, condiz mais a um ambiente régio do que com um ambiente pastoral.¹¹¹

Em prosseguimento, Martinho Lutero desenvolve sua argumentação com características mais teológicas, deparando-se com outros textos que também se utilizam de expressões próximas a *regere eos in virga ferrea*, de tal forma que acaba por compreender, no Sl 2,9, “cetro” e “férreo” em sentido metafórico ou alegórico.

Por vezes, o processo de desenvolvimento da compreensão do texto na vida da comunidade não necessariamente será positivo e sem consequências à mesma. Como se viu, não se trata de uma simples tradução ou um emprego estrito do sentido de “regere” ou “apascentar” o que dá a conhecer melhor a ação herdada pelo messias de YHWH no Sl 2,9.

O assentamento semântico no seio da comunidade interlocutora pode tomar caminhos distantes e estranhos demais ao contexto original do texto. O cenário parece não ficar bom quando se constrói toda uma argumentação por sobre conceitos não muito claros por parte da mesma comunidade.

Mas, se, porventura, filtros vários sejam processados na comunicação, eles também comporão o sentido àqueles que o entendem. O texto bíblico está tomado por sentidos estritos e amplos, o que não significa dispensar o sujeito da pesquisa de

reges, partim franges’. Für LYRA bedeutet ‘Reges eos’ die Machtübergabe von Gottvater an Christus. [...] Für das Verständnis des Verses wichtig ist die Wiedergabe von תָּרַעַם: reges (Vg, PsRom), pasces (PsH) eos, oder: conteres (PsP) eos. [...] In den späteren Auslegungen Ls dominiert dann das Verständnis von ‘virga ferrea’ als Strafmittel gegen die Feinde des Glaubens [...].

¹⁰⁹ REVCHLIN. *De Rudimentis hebraicis Libri III*, p. 487. Original: “Item aliud significatum ‘frangere’, psalmo secundo. Reges eos in virga ferrea, rectius sic. Franges eos, rabi Salomon exponit [...] idest conteres sive confringes eos. Hieronymus apte vertit, franges eos”.

¹¹⁰ REVCHLIN. *De Rudimentis hebraicis Libri III*, p. 494. Original: “Pavit, rexit gregatim, scilicet ut pastor. [...] Aliud significatum amicus”.

¹¹¹ LUTHER. *Operationes in Psalmos: Psalm 1 bis 10*, p. 98. Original: “[...] quod virga ferrea – omnium sensu – magis idonea sit ad conterendum et confringendum quam ad pascendum vel regendum. Deinde ad regendum suffecerat dicere ‘virga’; ad pascendum autem neque virga neque ferrea apte dicitur. Ferrea autem virga quid fiet nisi contritio et onfractio”.

critérios que façam perceber o emprego de um ou de outro. Tamanha atitude seria minimamente arbitrária e estranha ao método próprio da Exegese de compreender os fatores humanos do texto.

3.3.2.3 Jerônimo

Sabendo das dificuldades da tradução hebraico-grego e se deixando guiar predominantemente pelo verbo latino *regere* em vários de seus escritos sobre os salmos e em outras cartas,¹¹² Jerônimo não deixa de comentar a ocorrência hebraica. Inclusive, associa esse “reger com cetro de ferro” à “dura disciplina dos romanos”.¹¹³ Por outro lado, sabe da possibilidade de se ler *pascere* por parte dos gregos.

Na realidade, na obra de Jerônimo é evidente a preocupação e ocupação com certa crítica textual, obviamente com as limitações daquele tempo, porque ele entende que o conteúdo transmitido pela linguagem é apreendido a partir desta mesma linguagem. Confirma-se, assim, a compreensão de inspiração bíblica dos católicos como aquela autoria divina que se utiliza do humano e se comunica por meio do humano, chancelando consigo essa linguagem humana no dado bíblico.

São Jerônimo, em seu árduo trabalho, ocupou-se com a tradução dos Salmos a partir dos códices gregos mais antigos a que tinha acesso. Confrontou-os com o que restou daqueles textos latinos hoje não preservados, anteriores à sua obra, ao que se nomeou de *Vetus Latina*, da que Jerônimo dizia “tradução diligentissimamente emendada”,¹¹⁴ da que se sabe nada mais que excertos do período apostólico ao período patrístico.

¹¹² PL 23 *Apologia Adversus Libros Rufini*; PL 26, *De Expositione Psalmorum*; PL 28, *Divina Bibliotheca Liber Psalmorum*; PL 29, *Divina Bibliotheca Liber Psalmorum iuxta Septuaginta Interpretes*; por fim, muito interessante a Epístola Sunan fretela... sobre traduções grega etc...

¹¹³ PL 26, 826c, *Breviarum in Psalmos*. Original: “Rege eos in virga ferrea. In dura disciplina Romanorum. Vel per virgam ferream, disciplina intolerabilis: quia corda illorum tortuosa erant”.

¹¹⁴ PL 23, 454, n. 526, *Apologia Adversus Libros Rufini*. Original: “Nec hoc dico quod praecessores meos mordeam, aut quidquam de his arbitrer detrahendum, quorum translationem diligentissime emendatam olim meae linguae hominibus dedi: sed quod aliud sit in ecclesiis Christi credentium Psalmos legere, aliud Judaeis singula verba calumniantibus respondere”. PL 23, 476, n. 555. *De Falsa Epist. ad Afros ex Graecis Latina Rufinus emendaverat*. Original: “Tu Latinas Scripturas, inquit, de Graeco emendabis, et aliud Ecclesiis trades legendum, quam quod semel ab Apostolis susceperunt: mihi non licebit post Septuaginta editionem, quam diligentissime emendatam ante anos plurimos meae linguae hominibus dedi, ad confutandos Judaeos etiam ipsam exemplaria vertere, quae ipsi verissima confitentur, ut si quando adversum eos Christianis disputatio est, non habeant subterfugendi diverticula, sed suomet potissimum mucrone feriantur. PL 28, 1183-1188.

Mesmo assim, Jerônimo se empenha em fazer uma tradução a partir dos códices hebraicos,¹¹⁵ pois manifesta em vários escritos a sua compreensão de que o texto hebreu é o detentor da veracidade bíblica, ou seja, é no hebraico que o conteúdo poderia ser melhor tratado em termos de inerrância. A essa “virtude”, Jerônimo inúmeras vezes, como que criando uma categoria em seu pensamento, se referiu como *Hebraica Veritas*, ocupando-se muito com os paralelos e com as traduções complexas do grego a partir do hebraico. Evidente que essa *Hebraica Veritas* está estritamente relacionada aos textos que, de forma original, provém da cultura semítica. Jerônimo, como é claro, não desprezou os códices gregos.

Essas grandes dificuldades constantemente são abordadas por Jerônimo e, em se tratando das discrepâncias greco-latinas para com a fonte hebraica, tem destaque uma carta endereçada a “Sunia e Fretela”, provavelmente godos das minorias cristãs ao redor de Constantinopla, familiarizados com o grego e o latim.¹¹⁶ A motivação da epístola é justamente a pergunta por quê tradução dos Salmos mais próxima do original hebraico se deve dar preferência, sobretudo quando havia discrepâncias entre os saltérios latino e grego. Na carta a estes dois fieis, Jerônimo revisará 178 variantes em 83 salmos, provavelmente por volta dos anos 400:

Quereis de mim uma coisa de grande obra, e de maior invidia; [...] na obra do Saltério, segundo a ordem de vosso escrito, ali onde há contestação entre os latinos e gregos, o significado que é o mais conveniente ao hebraico. Nisso os admoesto brevemente, a fim de que saibais uma coisa ser a versão que Orígenes, Eusebio de Cesareia e todos os autores gregos tratam por “Koiné”, isto é, “comum” ou *Vulgata*, e que agora a maioria diz “luciânica”; outra é a dos Setenta Intérpretes, que se encontra no “Hexaplas” e que por nós em Latim as palavras fielmente estão traduzidas, e a Jerusalém e no Oriente as igrejas cantam.¹¹⁷

¹¹⁵ PL 28, 1123-1240. *Praefatio S. Hieronymi in Librum Psalmorum Juxta Hebraicam Veritatem e Liber Psalmorum*.

¹¹⁶ JERONIMO. *Epistolario*, p.149-152.

¹¹⁷ PL 22, 838-839. Original: “*Quaeritis a me rem magni operis, et maioris invidiae; [...] et in opere Psalterii iuxta digestionem schedulae vestrae, ubicumque inter Latinos Graecosque contentio est, quid magis Hebraeis conveniat, significem. In quo illud breviter admoneo, ut sciatis aliam esse editionem, quam Origenes et Caesariensis Eusebius, omnesque Graeciae tractatores Κοινήν, id est, communem appellant, atque Vulgatam, et a plerisque nunc Λουχιανός dicitur; aliam Septuaginta Interpretum, quae in Ἑξαπλοῖς codicibus reperitur, et a nobis in Latinum sermonem fideliter versa est, et Ierosolymae atque in Orientis ecclesiis decantatur*”. [...] *Sicut autem in novo Testamento, si quando apud Latinos quaestio exoritur, et est inter exemplaria varietas, recurrimus ad fontem Graeci sermonis, quo novum scriptum est Instrumentum: ita in veteri Testamento, si quando inter Graecos Latinosque diversitas est, ad Hebraicam confugimus [al. recurrimus] veritatem; ut quidquid de fonte proficiscitur, hoc quaeramus in rivulis. Κοινή autem ista, hoc est Communis editio, ipsa est quae et Septuaginta. Sed hoc interest inter utramque, quod Κοινή pro locis et temporibus, et pro voluntate scriptorum, vetus corrupta editio est. Ea*

Depois deste esclarecimento, Jerônimo dá critérios de como ser mais fiel à originalidade do hagiógrafo:

Assim como no Novo Testamento, quando surge questão a partir dos latinos e variação entre os exemplares, recorreremos à fonte das palavras dos Gregos, que está escrito o novo Instrumento, também no Velho Testamento, se quando entre Gregos e Latinos há diferenças, à verdade Hebraica apelamos [ou recorreremos]; a fim que qualquer coisa que se saia da fonte, isto encontremos nos riachos. Também esta “Koiné”, isto é, a versão “Comum”, ela mesma é qual a “Septuaginta”. Mas o que há de interessante entre uma e outra é que a “Koiné” é uma velha corrompida versão pelos lugares e tempos, e pela vontade dos seus escritores. Por outra parte, a que se tem em “Hexaplas”, e a qual traduzimos, é a mesma a que está incorrupta nos livros dos eruditos, e sem mácula se conserva na tradução dos Setenta Intérpretes. Qualquer coisa, portanto, que a essa discrepe, não há dúvida que também discorde da autoridade dos Hebreus.

Apesar de Jerônimo não se ocupar explicitamente com a minha questão na referida carta, o escrito ambienta com propriedade a pesquisa em SI 2,9, sobretudo ao me perguntar se o herdeiro de YHWH quebra ou apascenta as nações.

3.3.3 Um Caso entre a Exegese na Liturgia Católica Romana

Um fato relevante que envolvendo o Saltério e que ajuda a delinear os efeitos de uma tradução problemática pode ser o que aconteceu na Liturgia Católica Romana há menos de um século. Como é claro desde antes de Jerônimo, a Igreja Católica sempre teve presente os problemas vários da tradução das Escrituras. O Saltério, por sua vez, compõe o cerne da oração diária dos católicos, o *Officium Divinum*. Por cerca de quatro séculos, ritualmente, o culto católico romano rezou os Salmos com o *Breviarium Romanum*, que tinha por fonte o “Saltério Galicano”, emendado inúmeras vezes, a partir de códices gregos anteriores aos trabalhos de Jerônimo.

São muitas as implicações a uma comunidade que, ao rezar com traduções certamente perfectíveis, acabam por assimilar à vida de fé verdades que, sendo em si dogmáticas, são entendidas por meio de uma linguagem não dogmática porque perfectível. Claro, estou aqui tangenciando algo próprio da Teologia – a questão da

autem quae habetur in Ἑξαπλοῖς, et quam nos vertimus, ipsa est quae in eruditorum libris incorrupta, et immaculata Septuaginta Interpretum translatio reservatur. Quidquid ergo ab hac discrepat, nulli dubium est, quin ita et ab Hebraeorum auctoritate discordet.

linguagem e do desenvolvimento dogmático – mas o que não lhe é próprio é o elemento humano usado para comunicar tal verdade.

Pois bem, em 24 de março de 1945, Pio XII publica o *Motu Proprio In Cotidianis Precibus*,¹¹⁸ que apresenta a nova tradução latina dos Salmos no culto católico romano. Primeiramente, chama a atenção a classificação do documento: é de “motivação própria”. Ressalto estes elemento porque vê-se um ato legislador do papa que tem suas raízes em problemas genuinamente exegéticos. Pio XII rapidamente expõe as lacunas várias das fontes utilizadas para a tradução latina dos Salmos na Liturgia, fontes essas recebidas dos fiéis gregos e que, traduzidas, foram constantemente revisadas, corrigidas, polidas, a começar por Jerônimo. Notável é o papa explicitar as deficiências destas fontes e as consequências à comunidade que reza com textos deficientes:

Com essas correções, os erros notórios dessa mesma interpretação grega, que obscureciam bastante os primigênicos sentido e força do texto, também não podem ser tomados, de modo que os sagrados Salmos sejam facilmente entendidos por todos os capazes e em todas as partes.¹¹⁹

Perguntando-se pela tradução de Jerônimo a partir dos códices hebreus, essa não foi acolhida pela liturgia da Igreja Católica, mesmo que em alguns lugares tenha sido utilizada na oração comunitária, como se depreende das cartas do próprio. Pio XII mesmo rememora que se tornara tão forte e arraigado o uso da versão latina corrompida anterior a Jerônimo – o já referido “Saltério Galicano” – que Pio V a determinou para o Saltério do *Breviarium Romanum*, tornando-a quase universal.

O Concílio Vaticano II foi precedido por uma série de movimentos que surgem em meados do séc. XX, a partir de correntes teológicas de pensamentos (patrística, litúrgica, antropológica, eclesiológica etc.). Com o estudo bíblico e com a Exegese mais propriamente, também não foi diferente. Na realidade, anos antes,

o Concílio Vaticano I teve de lidar com a crise da confiança nas verdades bíblicas, desencadeada pelo iluminismo [...] rejeitou a tese da simples identificação inspiração-inerrância: os livros da Bíblia são considerados

¹¹⁸ PIO XII. *In Cotidianis Precibus*, p. 65-67.

¹¹⁹ PIO XII. *In Cotidianis Precibus*, p. 65. Original: “*At hisce correctionibus nota illa graecae ipsius interpretationis menda, quibus primigenii textus sensus et vis non parum obscurantur, non ita ablata sunt, ut sacri Psalmi ab omnibus queant et ubique facile intellegi*”.

sacros e canônicos por vários motivos, e “não somente porque contêm a própria Revelação sem erros” (DS 3006).¹²⁰

É bem verdade que o eixo do Concílio Vaticano I está no Dogma da Infalibilidade Papal, facilmente associável com o conceito de inerrância bíblica, mas não faz desse último o mesmo que o primeiro. A inerrância está ambientada por outras ciências além da Teologia e da Moral. Por isso que, desde Leão XIII, o Magistério começa a dar atenção aos mais novos conhecimentos e descobertas científicos próximos às questões da Exegese (arqueologia, história, antropologia, física, posteriormente, sociologia etc.) porque incidem diretamente na forma de comunicar o conteúdo bíblico.

O movimento racionalista vindo do iluminismo confronta o modo de compreender do Oriente. O Ocidente está pautado pela *adaequatio mentis ad rem*, enquanto que, no pensamento oriental, a coisa em si carrega, comunica a si a partir de si mesma (uma *aequatio mentis ad rem*), isto é, uma equivalência, uma identificação da coisa com o seu conceito, que dá integralidade ao conteúdo bíblico.

Boa parte destas indagações são ecos aos problemas lançados a partir da filosofia da linguagem e da hermenêutica, ciências emergentes do pensamento moderno e que muito contribuíram para o avanço da pesquisa bíblica, sendo paradigmático o discurso de Schleiermacher sobre os diferentes métodos de tradução,¹²¹ que estabelece uma distinção entre esses, conforme seus objetivos: ou se aproxima o leitor do texto original ou se aproxima o texto original do leitor.¹²² Claro que, em termos de Exegese Bíblica, os desafios são muito maiores, porque não se trata somente de um empenho no campo da linguística, porque vai além, perpassando outras áreas do conhecimento humano.

Tanto judeus como cristãos desde cedo perceberam uma necessidade hermenêutica em seu trato com as Escrituras, mesmo que a arte da interpretação não fosse compreendida como hoje. No cristianismo, verifica-se um avanço e distanciamento metodológico quando se colocam os Padres da Igreja ao lado dos

¹²⁰ SILVA. *O Impulso Bíblico no Concílio: a bíblia na Igreja depois da Dei Verbum*, p. 10.

¹²¹ SCHLEIERMACHER; POLL; BRAIDA; FURLAN. *Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens: traduções sinóticas*.

¹²² GONÇALVES. *Relativismo Linguístico ou como a língua influencia o pensamento*, p. 82.

Reformistas, que apregoam um retorno à pureza dos textos originais, norteado pela ideia de que *Sacra Scriptura sui ipsius interpres*.¹²³

O *Motu Proprio In Cotidianis Precibus* está na dinâmica desta receptibilidade do avanço da técnica exegética por parte da Igreja Católica. Pio XII se utilizará dos termos *obscuritas* (obscuridão) e *menda*¹²⁴ (defeito, erro, problema, deformidade, engano entre outros) para descrever tal realidade. O fato de que, paulatinamente, começaram a aparecer novas traduções além do latim, outros questionamentos, surgiram à Exegese, como é o caso desta minha pesquisa. Soando até com certa ironia ao leitor, Pio XII dirá que não se deve admirar que “os não poucos sacerdotes que rezam não só religiosamente as Preces das Horas, também as queiram fazer com plena inteligência”.¹²⁵

Por isso se elaborou o novo Saltério Latino a partir dos novos conhecimentos e critérios científicos, mas não desprezando o que por ele a Igreja transmitiu em sua Tradição ao longo dos tempos, de modo que se “mostre mais claramente o sentido desejado pelo Espírito Santo que os inspirou, e que se expresse com mais perfeição os afetos do piedoso salmista”,¹²⁶ pois o “afeto” do hagiógrafo também é integrante do Conteúdo Revelado. Tal obra o papa confiou aos especialistas do Pontifício Instituto Bíblico e, após publicação, tornou-se o Saltério do culto católico romano.

¹²³ LUTHER. *Werke: Kritische Gesamausgabe*, p. 97. Original: *ut sit ipsa per sese certissima, facillima, apertissima, sui ipsius interpres, omnium omnia probans, judicans et illuminans*”.

¹²⁴ PIO XII. *In Cotidianis Precibus*, p. 66. Original: “*Latinae huius interpretationis obscuritates mendaque [...]*”.

¹²⁵ PIO XII. *In Cotidianis Precibus*, p. 66. Original: “*Haud mirum igitur est si sacerdotes non paucos, qui Horarias Preces non modo summa religione, sed pleniore etiam cum intellegentia recitare student [...]*”.

¹²⁶ PIO XII. *In Cotidianis Precibus*. AAS 37 (1945) 66. Original: “[...] *qua sensus, a Spiritu Sancto inspirante intentus, significantius patescat, qua pii Psalmistae affectus perfectius exprimantur [...]*”.

CONCLUSÃO

Quando iniciei esta pesquisa, não pensava que ela tomaria estes rumos. Acredito que isso seja muito próprio do texto bíblico, que tem força para nos levar a perspectivas novas. Boa parte de minhas indagações a respeito da herdade do messias de YHWH são respondidas não por questões dentro do próprio contexto do SI 2,9, mas sim, a partir da sua recepção pela comunidade que, crendo no messias de YHWH, o esperava como o cristo-pastor.

Neste horizonte, há que se ter bem claro o que significa aplicar atributos humanos ao divino, algo que os próprios autores bíblicos tinham presente. Boa parte de minha problemática já tinha sua origem neste movimento: aplicar a YHWH conceitos segundo os esquemas humanos. Na realidade, não há como ser diferente, porque a linguagem quer expressar o real e, ao mesmo tempo, é limitada por expressar o ideal.

Se por um lado o messias é o que quebra as nações, por outro o cristo é o que apascenta as nações. Colocadas assim, estas sentenças são, na realidade, incompletas. Há um ponto comum entre elas: o daquele que as recebe e as prepara para que continuem a espalhar a mensagem que comunicam.

Fica ainda o desafio de como as línguas modernas podem acomodar com maior segurança, numa só palavra, a semântica que ambos os verbos de que me ocupei podem expressar, por si e no conjunto do texto. Não é pouco. E a Exegese tem trabalhado e muito para que se possa avançar nas certezas e ser prudente nas incertezas que, mesmo assim, não deixam de dizer algo.

Ao mesmo tempo, a preocupação com que os leitores tenham acesso a traduções que sejam criteriosamente elaboradas de modo a não trair o texto, motivam-me mais e mais ao estudo.

Um questionamento que me colocava no início destes estudos era pela possibilidade de, diante de leituras diferentes, os leitores assumirem para as suas

vidas perspectivas dualistas a respeito da divindade. Isso poderia suscitar fundamentalismos que criariam dois personagens distintos: “o cristo, que é o meu pastor” e o “messias que destrói os meus inimigos”. Contudo, o próprio texto mostra que o contrário não é impossível: “o cristo pode apascentar os outros” enquanto que “o messias quebra a mim”, porque eu mesmo posso estar na condição das nações inimigas. Com segurança, o método exegético delineou o conhecimento de forma a diluir a possibilidade da pergunta.

Penso ser um vasto e importante campo de estudo à Exegese esse movimento de elaboração da LXX. Muitos aspectos fundamentais podem surgir do estudo da recepção do cânone hebraico pelo cânone grego. E isso colaborará diretamente nas traduções modernas do NT. Acredito que o fenômeno que é traçado pelo Salmo 2 é, sob certos aspectos, similar ao que acontece na recepção do AT pelo NT.

Assim, a resposta pela herdade do messias de YHWH não se dá de forma estanque e atual, mas de modo dinâmico e processual, porque é necessário entender o percurso pelo que o texto hebreu passou entre hebreus e gregos até ser elaborado no grego. Portanto, parece-me que ao procurar a resposta pela herdade no Sl 2,9, o que me foi de fato revelado é o herdeiro, fator determinante de minha problemática, porque ele é o sujeito de toda a ação.

Se o herdeiro é o messias-rei ou o cristo-pastor, há que se ter súditos ou rebanhos. Dependendo de como o leitor se entender diante destas duas possibilidades, poderá emergir uma ou outra figura do herdeiro. Mas, se o leitor se entender como um ser inserido na história e com perspectivas de esperança, certamente vislumbrará o retorno do rei e a chegada do pastor no Ungido de Deus.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Acta Sanctae Saedis

ÆSCHYLUS. *Agamemnon*. Disponível em:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Aesch.+Ag.+657&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0003>>. Acesso em: 10 de jun. de 2020.

ALDEN, R. Chiastic Psalms: a study in the mechanics of semitic poetry in psalms 1-50. *Journal of the Evangelical Theological Society*, [S. l.], v. 17, n. 1, p. 11-28, mar. 1974.

ALONSO-SCHÖKEL, L. *Estudios de Poética Hebrea*. Barcelona: Juan Flors, 1963.

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

_____ ; _____ , C. *Salmos II (Salmos 73-150)*. São Paulo: Paulus, 1998.

ARANDA, M. G. Medieval Jewish Exegesis of Psalm 2. *Journal of Hebrew Scriptures*, Edmonton, v. 18, n. 3, p. 1-21, 2018.

ARCONADA, R. La Escatologia Mesianica en los Salmos ante dos Objeciones Recientes. *Biblica*, v. 17, n. 3, p. 294-326, 1936.

BARTH, K. *Der Römerbrief*. 2. ed. München: Christian Kaiser, 1922.

BAUER, H.; LEADER, P. *Grammatik des Biblisch-Aramäischen*. Hildesheim, New York: Georg Olms, 1981.

BECKING, B. B. Wie Töpfe Sollst Du Sie Zerschmeißen: Mesopotamische Parallelen zu Psalm 2,9b. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, v. 102, 63-64, 1990.

BENETTI, S. *Salmos: verso e reverso*. São Paulo: Paulinas, 1978.

BÍBLIA. Alemão. *Die Heilige Schrift*. 26. ed. Aschaffenburg: Paul Pattloch, 1976.

_____. Alemão. *Einheitsübersetzung*. Disponível em: < https://www.die-bibel.de/bibeln/online-bibeln/einheitsuebersetzung/bibeltxt/bibel/text/lesen/stelle/19/20001/29999/?no_cache=1&cHash=cb226589541810cbf43360237068bb8e>. Acesso em: 16 de jun. 2020.

- _____. Espanhol. *Latinoamerica*. Madrid: Paulinas, 1972.
- _____. Francês. *Traduction Officielle Liturgique*. Disponível em: <<https://www.aelf.org/bible/Ps/2>>. Acesso em: 16 de jun. 2020.
- _____. Grego. *O Novo Testamento Grego*. 4. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.
- _____. Grego. *Septuaginta*. 2. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.
- _____. Hebraico. *Stuttgartensia*. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- _____. Inglês. *Cambridge*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- _____. Latim. *Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum Editio*. 2. ed. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1986.
- _____. Latim. *Vulgata*. 2. ed. Madrid: BAC, 1946.
- _____. Latim. *Vulgata*. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.
- _____. Português. *Almeida*. Lisboa: Sociedades Bíblicas Unidas, 1968.
- _____. Português. *Ave Maria*. São Paulo: Ave Maria, 1959.
- _____. Português. *Bíblia de Jerusalém*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2002.
- _____. Português. *CNBB*. 1. trad. 8. ed. Brasília: CNBB, 2008.
- _____. Português. *CNBB*. 2. trad. 2. ed. Brasília: CNBB, 2019.
- _____. Português. *Pastoral*. São Paulo: Paulus, 1990.
- _____. Português. *Tradução Ecumênica*. São Paulo: Loyola, 1994.
- BLONDEL, M. *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux*. Paris: PUF, 1956. p. 5-95.
- BOFF, L. *A Santíssima Trindade é a melhor comunidade*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.
- _____. *A Trindade e a Sociedade*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- _____. *Igreja: carisma e poder*. Lisboa: Inquérito, [1981?].

_____. *Jesus Cristo Libertador*. 20. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. *O SENHOR é meu Pastor: consolo divino para o desamparo humano*. Rio de Janeiro: Sextante, 2004.

BONSIRVEN, J. *Textes Rabbiniques des Deux Premiers Siècles Chrétiens pour Servir à l'Intelligence du Nouveau Testament*. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1954.

BRAUDE. *The Midrash on Psalms*. New Haven: Yale University, 1959.

BREVIARIUM romanum. Ex Decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum Summorum Pontificum Cura recognitum. Juxta Editionem Novam Typicam. Roma: Typis Societatis S. Joannis Evangelistæ, [1955?]. Pars Hiemalis.

BRIGHT, J. *História de Israel*. São Paulo: Paulinas, 1985.

BROWNLEE, W. H. Ezekiel's Poetic Indictment of the Shepherds. *The Harvard Theological Review*, Cambridge, v. 51, n. 4, p. 191-203, out. 1958.

BRÜTSCH, C. *La Clarté de l'Apocalypse*. 5. ed. Genebra: Labor et Fides, 1966.

BULTMANN, R. *Glaube und Verstehen*, Ges. Aufsätze, II, Tübingen, 1952, p. 232.

_____. *Neues Testament und Mythologie: Kerygma und Mythos, I*. 2. ed. Hamburg-Volksdorf: Herbert Reich Evangelischer Verlag, 1951.

_____. *Zum Problem der Entmythologisierung: Kerygma und Mythos, II*. 2. ed. Hamburg-Volksdorf: Herbert Reich Evangelischer Verlag, 1952.

CARLEBACH, E.; SCHACTER, J. J. (Eds.). *New Perspectives on Jewish-Christian Relations*. Leiden: Brill, 2012.

CATECISMO da Igreja Católica. Brasília: CNBB, 2013.

CHADWICK, J. et alii. *Corpus of Mycenaean Inscriptions from Knossos*. Cambridge: Cambridge, 1990; Roma: Ateneo, 1990. 2 v.

CHAZAN, R. *Fashioning Jewish Identity in Medieval Western Christendom*. New York: Cambridge, 2003.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, 1962-1965, Cidade do Vaticano. *Dei Verbum*. Disponível em: <

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_lt.html>. Acesso em: 24 de jun. de 2020.

_____, 1962-1965, Cidade do Vaticano. *Lumen Gentium*. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html>. Acesso em: 20 de nov. de 2019.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Instrução sobre a Vocação Eclesial do Teólogo*. 5. ed. São Paulo: Paulinas, 2007.

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *Rio de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo: conferencias generales del episcopado latinoamericano*. Santafé de Bogotá: Centro de Publicaciones del CELAM, 1994.

CONSELHO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *Documento de Aparecida: texto conclusivo da V conferência geral do episcopado latino-americano e do caribe*. 2. ed. Brasília: CNBB; São Paulo: Paulus, Paulinas; 2007.

COPPENS, J. Le Messianisme Royal. *Nouvelle Revue Théologique*, Louvain, v. 90, n. 3, p. 225-251, 1968.

CORDERO, M. G.; RODRIGUEZ, G. P. *Biblia Comentada: libros sapienciales*. Madrid: BAC, 1967.

CORETH, E. *Questões Fundamentais de Hermenêutica*. São Paulo: Pedagógica e Universitária, 1973.

CORLEY, J. Psalm 110 (109) and Israelite Royal Ritual. *Salmanticensis*, Salamanca, v. 64, n. 1, p. 41-71, 2017.

CRAIGIE, P. C. *Word Biblical Commentary: Psalms 1-50*. Dallas: Word Books Publisher, 1998, v. 19

DANBY, H. *The Mishnah translated from the Hebrew with introduction and brief explanatory notes*. London: Oxford University, 1933.

DAVIDSON, B. *The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon*. London: Samuel Bagster and Sons, 1967.

DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos Símbolos, Definições e Declarações de Fé e Moral*. São Paulo: Paulinas, Loyola; 2007. Tradução de Peter Hünermann.

EMERTON, J. A. The Translation of the Verbs in the Imperfect in Psalm II. 9. *The Journal of Theological Studies*, [S.l.], v. 29, no. 2, p. 499-503, 1978.

ENOCH. Inglês. *Book of Enoch*. Disponível em: <<https://book-ofenoch.com/chapter-89/>>. Acesso em: 13 de jun. 2020.

EUSÉBIO, M. F. A Apropriação Cristã da Iconografia Greco-latina: o tema do bom pastor. *Máthesis*, Viseu, v. 14, p. 9-28, 2005.

FACULTAD DE TEOLOGÍA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. *Sagrada Biblia: comentario*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2010.

FERNANDES, L. A. *A Bíblia e a sua Mensagem: introdução à leitura e ao estudo da Bíblia*. Rio de Janeiro: Puc-Rio, Reflexão; 2010.

FINLEY, T. *A Bilingual Concordance to the Targum of the Prophets*. Leiden: Brill, 1999. 17 v.

FOHRER, G. *História da Religião de Israel*. São Paulo: Paulinas, 1983.

FRAADE, S. D. *Legal Fictions: studies of law and narrative in the discursive worlds of ancient jewish sectarians and sages*. Leiden: BRILL, 2011.

FRANCISCO, Papa. *Omelia del Santo Padre Francesco nella Santa Messa del Crisma*, 28 de março de 2013, Roma. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130328_messa-crismale.html>. Acesso em: 26 de nov. de 2019.

GALOT, J. *Who is Christ?: a theology of the incarnation*. Rome: Gregorian University Press, 1980.

GIBELLINI, Rosino. *A Teologia do Século XX. Teologia Católica: da controvérsia modernista à reviravolta antropológica*. São Paulo: Loyola, 2012.

GIRARD, M. *Os Símbolos na Bíblia: ensaio de teologia bíblica enraizada na experiência humana universal*. São Paulo: Paulus, 1997.

GOLDINGAY, J. *Psalms*. Grand Rapids: Baker, 2006.

GONÇALVES, R. T. *Relativismo Linguístico ou como a língua influencia o pensamento*. Petrópolis: Vozes, 2020.

GONZALES, A. *El Libro de los Salmos: Introducción, versión y comentario*. Barcelona: Herder, 1977.

GOTTWALD, N. K. *As Tribos de Iahweh: uma sociologia da religião de Israel liberto 1250-1050 a.C.* São Paulo: Paulinas, 1986.

GRANADOS-GARCÍA, C.; SÁNCHEZ-NAVARRO, L. (Eds.). *Enquiridion Bíblico: documentos de la iglesia sobre la sagrada escritura*. Madrid: BAC, 2010.

GRUBERT, J. M. B. El Salmo 2: de la legitimación monárquica a la esperanza

mesiánica. *Salmanticensis*, Salamanca, v. 64, n. 1, p. 7-40, 2017.

GUGENHEIM, C. A. (Dir.). *Tehilim: les psaumes*. Paris: Les Éditions Colbo, 1990 (Col. *La Bible Commentée*, v. 1).

HAMMAN, A-G. *Para ler os padres da Igreja*. São Paulo: Paulus, 1995.

HENNECKE, E. *New Testament Apocrypha*. London: Lutterworth, 1965. 2 v.

HOMERO. *Ilíada*. 2. ed. São Paulo: Ediouro, 2009.

_____. *Odisséia*. 2. ed. São Paulo: Ediouro, 2009.

HURTADO, L. W. Early Christological Interpretation of the Messianic Psalms. *Salmanticensis*, *Salamanca*, v. 64, n. 1, p. 73-100, 2017.

JANSE, S. *You are my son: the reception history of psalm 2 in early judaism and the early church*. Leuven: Peeters, 2009.

JEREMIAS, J. *Jerusalém no Tempo de Jesus: pesquisas de história econômico-social no período neotestamentário*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus; 2010.

_____. Ποιμήν, ἀρχιποίμην, ποιμαίνω, ποιμήν, ποίμνιον. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 1975, v. 10, p. 1193-1236.

JERONIMO. *Epistolario: edición bilingüe*. Madrid: BAC, 1995.

JERUSALEM CENTER FOR BIBLE TRANSLATORS. *Psalms in Context: classes notes, 2018*. Mevasseret Zion: 2018.

KÄHLER, M. *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*. München: Christian Kaiser, 1956.

KAHN, Z. Étude sur le livre de Joseph le Zélateur recueil de controverses religieuses du moyen age. *Revue des Études Juives*, Paris, v. 1, p. 222-246, 1880. Disponível em: < <https://archive.org/details/revuedestudesjui01soci/mode/2up>>. Acesso em: 15 de jun. 2020.

KEEL, O. *The Symbolism of the Biblical World: ancient near eastern iconography and the Book of Psalms*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1997.

KNOWLES, M. P. Shepherd. In: SAKENFELD, K. D. *The New Interpreter's Dictionary of the Bible S-Z*. Nashville: Abingdon Press, 2009. 5. v.

KOHELER, L.; BAUMGARTNER, W. *Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Leiden: Brill, 2001. 2. v.

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

KÜGLER, J. *Pharao und Christus? Religionsgeschichtliche Untersuchung zur Frage einer Verbindung zwischen altägyptischer Königstheologie und neutestamentlicher Christologie im Lukasevangelium*. Berlin: Philo, 1997.p. 26-64.

LADARIA, L. F. *O Deus Vivo e Verdadeiro: o mistério da Trindade*. São Paulo: Loyola, 2013.

LASKER, D. *Rashi and Maimonides on Christianity*. In: KANARFOGEL, E.;

SOKOLOW, M. (Eds.). *Between Rashi and Maimonides: themes in medieval jewish thought, literature and exegesis*. New York: Yeshiva University Press, 2010, p. 3-21.

LÉON-DUFOUR, X. *Vocabulario de Teología Bíblica*. Barcelona: Herder, 1967.

LEVEY. S. H. *The Targum of Ezekiel: translated, with a critical introduction, apparatus, and notes*. Edinburgh: T. & T. CLARK LTD., 1987.

LITURGIA das Horas. *Ofício Divino renovado conforme o Decreto do Concílio Vaticano II e promulgado pelo Papa Paulo VI*. Trad. para o Brasil da segunda ed. típica. Petrópolis, São Paulo: Vozes, Paulinas, Paulus, Ave-Maria, 2000.

LITURGIA Horarum. *Officium Divinum ex Decreto Sacrosancti Œcumeneci Concilii Vaticani II Instauratum Auctoritate Pauli PP. VI Promulgatum*. Editio Secundum Typicam Alteram. Downers Grove: Midwest Theological Forum, 2010. 3. v.

LOISY, A. *Études Bibliques*. Paris: Alphonse Picard et Fils, 1901. P. 7-60.

LUTHER, M. *Operationes in Psalmos: Psalm 1 bis 10*. Köln, Wien: Böhlau, 1981.

_____. *Werke: Kritische Gesamausgabe*. Band 7, S. 97, 23. Weimar: H. Böhlau Nachfolger, 1906-61.

MAGALHÃES, A. C. N. *A temática pastoral em Teócrito: os idílios I, III, VI, VII, XI*. 2013. 60 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2013.

MAZZAROLO, I.; OROFINO, F. R.; SCHLAEPFER, C. F. *A Bíblia: introdução historiográfica e literária*. Petrópolis: Vozes, 2004.

MCKENZIE, J. L. *Dizionario Biblico*. Assisi: Cittadella, 1973.

MIGNE, J. P. *Patrologiae cursus completus, seu Bibliotheca universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica omnium s. s. patrum, doctorum, scriptorumque ecclesiasticorum sive datinorum, sive graecorum qui ab aevo apostolico ad aetatem Innocenti III (ann. 1216) pro Latinis et ad Photii tempora (ann. 863) pro Graecis floruerunt.. : Series graeca in qua prodeunt patres, doctores scriptoresque Ecclesiae graecae a S. Barnaba ad Photium*. Parisi: Apud J.-P. Migne, 1857-1889.

MISSAL Romano. *Lecionário Semanal*. Restaurado por Decreto do Sagrado Concílio Ecumênico Vaticano Segundo e Promulgado pela autoridade do Papa Paulo VI. Trad. Portuguesa da 2. ed. típica para o Brasil realizada e publicada pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil comacréc. aprov. pela Sé Apostólica. São Paulo: Paulinas, Loyola; 1995.

MORAN, W. (Ed.). *The Amarna Letters*. Baltimore, Londres; : Johns Hopkins, 1992.

MÜLKE, M. The Author-Translator: Progress or problem? Augustinus on the *Vetus Latina* and Jerome's *Vulgata*. In: GUZMÁN, A.; MARTÍNEZ, J. (Ed.). *Animo Decipiendi?: rethinking fakes and authorship in classical, late antique, & early christian works*. Groningen: Barkhuis, 2018. P. 245-261.

NUNES Jr., E. M. *Uma Introdução Geral à Poética Hebraica*. 2012. 139 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Judaicos) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas; Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

OCÁRIZ, F.; MATEO-SECO, L. F.; RIESTRA, J. A. *El Misterio de Jesucristo*. 4. ed. Pamplona: EUNSA, 2010.

PAULO VI, Papa. *Discours du Pape Paul VI à l'Organisation des Nations Unies à l'Occasion du 20ème Anniversaire de l'Organisation*. New York, 1965. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651004_united-nations_fr.html>. Acesso em: 20 de nov. de 2019.

_____. *Populorum Progressio*. 7. ed. São Paulo: Paulinas, 1977.

PIETERSMA, A. *Empire Re-affirmed: a commentary on Greek Psalm 2*. *Journal for the Study of the Old Testament*. London, New York; 389, p. 46-62, 2004.

PIO XI, Papa. *Discorsi di Pio XI*. Torino: D. Bertetto, 1960.

_____. Litt. Apost. *Motu Proprio datae In Cotidianis Precibus de Novae Psalmorum Conversionis Latinae Usu in Persolvendo Divino Officio*. AAS 37 (1945) 65-67.

PLATÃO. *Diálogos*. Bauru: Edipro, 2009. 4. v.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A Interpretação da Bíblia na Igreja*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1994.

_____. *Bíblia e Moral: raízes bíblicas do agir cristão*. São Paulo: Paulinas, 2009.

_____. *Inspiração e Verdade da Sagrada Escritura: a palavra que vem de Deus e fala de Deus para a salvação do mundo*. São Paulo: Paulinas, 2014.

_____. *O Povo Judeu e as suas Sagradas Escrituras na Bíblia Cristã*. São Paulo: Paulinas, 2002.

_____. *Che Cosa é l'Uomo?: un itinerario di antropologia bíblica*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2019.

PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*. 4. ed. São Paulo: Paulinas, 2008

PORGES, N. Joseph Bechor Schor: ein nordfranzösischer Bibelerklärer des XII. Jahrhunderts. In: *Generalversammlung der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums*, 1907, Berlin. Leipzig: Gustav Fock, 1908, p. 3-38. Disponível em: < <https://archive.org/details/josephbechorsch00porg/mode/2up>>. Acesso em: 15 de jun. 2020.

POWER, E. The Shepherd's Two Rods in Modern Palestine and in some Passages of the Old Testament. *Biblica*, Roma, v. 9, n. 4, p. 434-442, 1928.

RAABE, P. R. *Psalm Structures: a study of psalms with refrains*. England: Billing & Sons Ltd, 1990.

RAHNER, K. *Sobre a Inspiração Bíblica*. São Paulo: Herder, 1966.

RATZINGER, J. *Jesus de Nazaré: primeira parte do batismo no Jordão à transfiguração*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2007.

RAVASI, G. *Il Libro dei Salmi: commento e attualizzazione*. Bologna: Dehoniane, [S. d.] (Vol. 1, 1-50).

REVCHLIN, I. *De Rudimentis hebraicis Libri III*. Phorce: Aedib. Thomae Anshelmi, 1506.

REYMOND, P. Le problème de la royauté en Israël. *Revue de Théologie et de Philosophie*, Lausanne, v. 5, n. 4, p. 281-285, 1955.

ROBERT, A.; FEUILLET, A. (Dirs.). *Introduction a la Bible*. 2. ed. Tournai: Desclée e Cie, 1959. 1. v.

ROSSI, L. A. S.; DA SILVA, V. (Orgs.). *Parábolas na Bíblia*. São Paulo: Paulus, 2019.

ROUGEMONT. The Administration of Mycenaean Sheep Rearing: flocks, shepherds, “collectors”. In: *Proceedings of the Conference at the Swedish Institute in Rome, 2002*, Roma. PECUS: Man and Animal in Antiquity. Roma: Ed. Barbro Santillo Frizell, 2004, v. 1.

ROWLEY, H. H. The Text and Structure of Psalm II. *The Journal of Theological Studies*, Oxford, v. 42, p. 143-154, jan. 1941. Disponível em: <https://academic.oup.com/jts/article-abstract/os-XLII/1/143/1697326?redirectedFrom=fulltext>. Acesso em: 26 de nov. de 2018.

SAARINEN, R. *Luther and the Gift*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.

SACHAEFER, K. R. *Salmos. Cantar de los Cantares. Lamentaciones*. Estella: Verbo Divino, 2006.

SANTAGADA, O. *Presbíteros para a América Latina*. Bogotá: OSLAM, 1986.

SAUR, M. *Die Königspsalmen: Studien zur Entstehung und Theologie*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2004.

SCANNONE, J. C. *La Teología del Pueblo: raíces teológicas del papa Francisco*. Camargo: Sal Terrae, 2017.

SCHLEIERMACHER, F.; POLL, M. von M.; BRAIDA, C. R.; FURLAN, M. Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens: traduções sinóticas. *Scientia Traductionis*, Florianópolis, n. 9, jul. 2011, p. 3-70.

SCHREINER, J. (Ed.). *Palavra e Mensagem: introdução teológica e crítica aos problemas do antigo testamento*. São Paulo: Paulinas, 1978.

SESBÖÉ, B. (Dir.); THEOBALD, C. *História dos Dogmas*. São Paulo: Loyola, 2006. 4 v. p. 193-386

SEYBOLD, K. *Poetica dei Salmi*. Brescia: Paideia, 2007.

SICRE, J.S. *Los Dioses Olvidados: poder y riqueza en los profetas preexilicos*. Madrid: Cristiandad, 1979.

SILVA, C. M. D. *Aquele que manda a chuva sobre a face da terra*. São Paulo: Loyola, 2006.

_____. *Leia a Bíblia como Literatura*. São Paulo: Loyola, 2007.

_____. *O Impulso Bíblico no Concílio: a bíblia na Igreja depois da Dei Verbum*. Teocomunicação, Porto Alegre, v. 36, n. 151, mar. 2006, p. 025-053

_____; LÓ, R. C. *Caminho Não Muito Suave: cartilha de literatura sapiencial bíblica*. 2. ed. Campinas: Átomo & Alínea, 2012.

SILVA, M. *New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis*. Grand Rapids: Zondervan, 2014, v. 4.

SILVANO, Z. *Introdução à Análise Poética de Textos Bíblicos*. São Paulo: Paulinas, 2014.

SOBRINO, J. *Cristologia a partir da América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1983.

SOUSA, A. B. de. *O Livro de Daniel: um texto apocalíptico do Antigo Testamento*. *Caminhos*, Goiânia, v. 16, n. 2, p. 62-75, jul./dez. 2018.

STADELMANN, L. I. J. *Os Salmos: estrutura, conteúdo e mensagem*. Petrópolis: Vozes, 1983.

STRAUSS, D. F. *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*. Tübingen: C. F. Osiander, 1835.

SUSIN, L. C. *O Homem Messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EST; Petrópolis: Vozes, 1984.

TABORDA, F. *A Igreja e seus Ministros: uma teologia do ministério ordenado*. São Paulo: Paulus, 2011.

THIEL, W. Die Deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25. *Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament*, [S. I], v. 41, 1973, p. 286, 302.

THIEL, W. Die Deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26-45. *Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament*, [Neukirchen-Vluyn], v. 52, 1981, p. 20-22, 37.

TOV, E. *A Bíblia Grega e Hebraica: ensaios reunidos sobre a Septuaginta*. Rio de Janeiro, 2019.

_____. *Crítica Textual da Bíblia Hebraica*. Rio de Janeiro: Bvbooks, 2017.

UTLEY, B. *Psalms: the hymnal of Israel*. Marshall: Bible Lessons International, 2012.

VAN WIERINGEN, A. L. H. M. Transformative Poetry: a general introduction and a case study of Psalm 2. *Perichoresis*, Berlim, v. 14, n. 2, p. 3-20, 2016.

VANGEMEREN, W. A. (Ed.). *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*. Grand Rapids: Zondervan.

VON RAD, G. *Teología del Antiguo Testamento: I. las tradiciones históricas de Israel*. 9. ed. Salamanca: Sígueme, 2009.

WALLIS, G. רָעָה rā'â רֹעֵה rō'eh. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H-J. *Theological Dictionary of the Old Testament*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2003, v. 13, p. 544-553.

WEISMANN, F. J. El desarrollo de la Idea Mesíánica en los Salmos de Salomón. *Oriente-Occidente*, v. 11, n. 1-2, p. 57-71, 1993.

WILSON, J. *The Divine Nomination of Tuth-Mose III*, p. 446-447, *apud* PRITCHARD, J. B. *Ancient Near Easter Text Relating to the Old Testament*.

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ. Πολιτικά. Disponível em: <http://www.greeklanguage.gr/digitalResources/ancient_greek/anthology/literature/browse.html?text_id=324>. Acesso em: 19 de nov. de 2019.

ΟΜΗΡΟΥ. Οδυσσεια. I. 122. Disponível em: <<http://users.sch.gr/ipap/Ellinikos%20Politismos/Yliko/OMHROS%20ODYSSEIA/OMHROS%20ODYSSEIA.htm>>. Acesso em: 15 de jun. 2020.

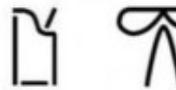
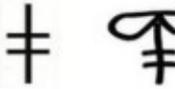
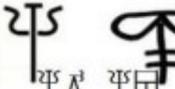
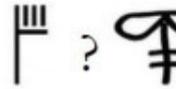
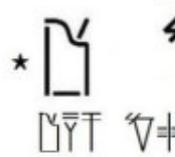
ΠΛΑΤΩΝ. Πολιτεία. In: PLATONIS OPERA. Recognovit Breviqve Adnotatione Critica Instrvxit Ioannes Burnet. Tomvs IV. Oxonii e Typographeo Clarendoniano, 1902-1954. p. 327-621. (Oxford Classical Texts).

_____. Πολιτικός. In: PLATONIS OPERA. Recognovit Breviqve Adnotatione Critica Instrvxit Ioannes Burnet. Tomvs I. Oxonii e Typographeo Clarendoniano, 1902-1954. p. 257-311. (Oxford Classical Texts).

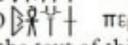
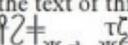
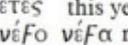
ANEXO I

Chart of Sypersyllabograms for Sheep, Rams & Ewes

Ideograms

Sheep 	Ram 	Ewe 	
sheep 	Supersyllabogram O rams 	ewes 	
sheep 	Supersyllabogram KI rams 	ewes 	
[1] O ram 	[2] KI ram 	[3] PE ram 	
[4] PA ram 	[5] ZA ram 	[6] NE ram 	[7] SE ram 
O KI ram 	O PE ram 		
KI PE ZA ram 			

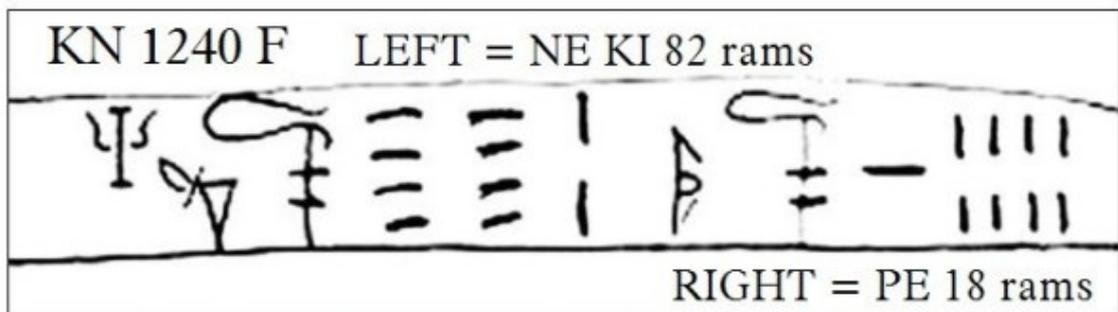
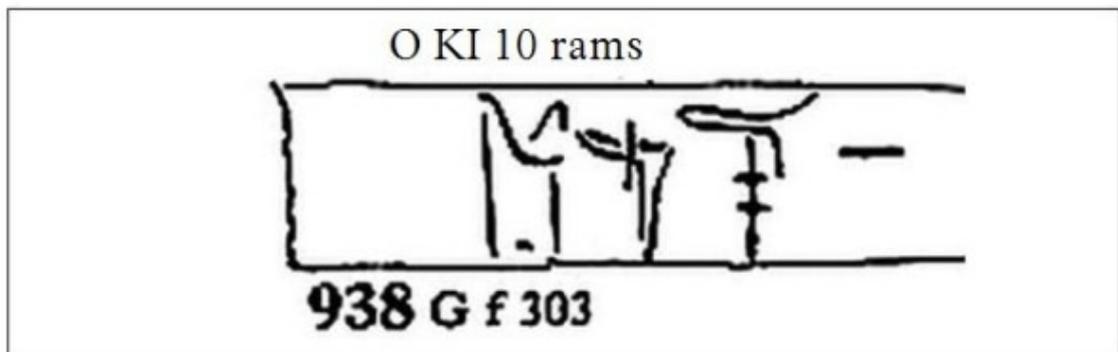
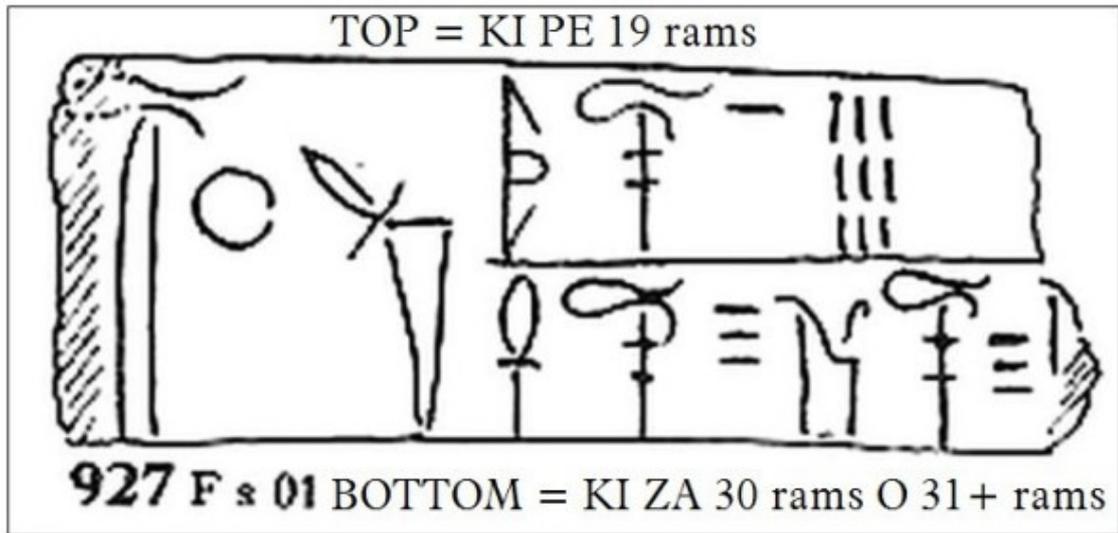
NOTES: Linear B Word Equivalent of the Sypersyllabograms

- [1] ONATO  ὄνατόν lease field
- [2] KITIMENA  κτίμενα plot of land
- [3] PERIQORO  περίβολος enclosure, sheep pen
- [4] PA+† See the text of this post for the possible, unconfirmed derivative (D) meanings of PA.
- [5] ZAWETE  τζαφέτες this year, this years's, young
- [6] NEWO/NEWA  νέφο νέφα new
- [7] SE undeciphered ? 

★ These supersyllabograms invariably appear in this exact order on Linear B tablets from Knossos.

Since supersyllabograms represent or stand in for entire words in Linear B, they really are a kind of shorthand. Linear B scribes frequently resorted to shorthand, with ideograms as well.

ANEXO II



Examples of Supersyllabograms for Sheep © by Richard Vallance Janke 2014



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Pró-Reitoria de Graduação
Av. Ipiranga, 6681 - Prédio 1 - 3º. andar
Porto Alegre - RS - Brasil
Fone: (51) 3320-3500 - Fax: (51) 3339-1564
E-mail: prograd@pucrs.br
Site: www.pucrs.br