

**‘DISSE O SENHOR AO MEU SENHOR’: UMA ANÁLISE
TEXTUAL, EXEGÉTICA E BÍBLICO-TEOLÓGICA DO
SALMO 110**

**‘The LORD said to my Lord’: A Textual, Exegetical, and
Biblical-Theological Analysis of Psalm 110**

Arnon Haniel França Batista*

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7385940904407192>

RESUMO: O difícil texto, ambiguidades exegéticas e usos neotestamentários do Salmo 110 podem ofuscar, para muitos leitores, seu significado histórico-gramatical-literário e função bíblico-teológica. Este artigo procura lançar luz sobre a maneira como o Salmo foi lido no seu provável contexto de origem e no decorrer da história de Israel, preparando o solo para sua apropriação posterior nos tempos de Jesus e os apóstolos. Atenção especial é dada a questões de forma, incluindo gênero, proveniência e estrutura, o sentido gramatical de cada verso, e, for fim, às implicações de sua localização no quinto livro do Saltério.

Palavras-chave: Salmo 110; Exegese; Messianismo; Uso do Antigo Testamento no Novo.

ABSTRACT: The difficult text, exegetical ambiguities, and multiple New Testament allusions to Psalm 110 obfuscate, to many readers, its historical-grammatical-literary meaning and biblical theological function. This article seeks to shed light on the way in which the Psalm was read in its likely context of origin and throughout Israel’s history, preparing the path for its later appropriation by Jesus and the apostles. Special attention is given to matters of form, including provenance and cultic usage as well as structure, the grammatical meaning of each verse, and, at last, the implications of its placing in Book Five of the Psalter.

Keywords: Psalm 110; Exegesis; Messianism; Use of the Old Testament in the New.

* Natural de Manaus (AM), concluiu seu bacharelado em Teologia pelo Seminário Batista do Cariri (CE) em 2016. Completou o mestrado em Teologia (Th.M.) pelo Dallas Theological Seminary em 2020 e, atualmente, é doutorando (Ph.D.) em Antigo Testamento pela mesma instituição. Contato: abatista@dts.edu.

INTRODUÇÃO¹

O uso frequente de um texto em diversas partes da Escritura e em esquemas sistemático-teológicos tende a distanciar leitores do seu sentido primário. Mesmo quando as apropriações são legítimas, novos contextos de uso quase sempre afetam a percepção do texto base, restringindo-o, ampliando-o ou alterando o ângulo de visão. No caso do Salmo 110, o leitor familiarizado com o Novo Testamento (NT), por exemplo, refletirá sobre a superioridade e ascensão de Cristo, por um lado, e a relação de seu sacerdócio com o enigmático Melquisedeque, por outro. A familiaridade com a linguagem dos versículos 1 e 4 na pregação apostólica e na Epístola aos Hebreus, no entanto, pode ofuscar o restante do Salmo. Naturalmente, o leitor tenderá a indagar como Cristo cumpre os demais versículos, provavelmente recorrendo a noções alegóricas no processo.

O exegeta, entretanto, precisa lidar com a dimensão histórica do texto e perguntar como os leitores primários, os israelitas que entoavam o Salmo antes da chegada do Messias, o entenderam e foram por ele inspirados à fé e esperança. O alvo desse artigo é investigar o significado e origens do Salmo 110 a fim de esclarecer seu impacto posterior, especialmente para leitores cristãos. Como aludido no resumo acima, a jornada não é fácil, pois dilemas complexos habitam no antigo texto. Ao intérprete são necessários interesse, perseverança e disposição para encarar elementos técnicos ao longo do percurso.

1 - TRADUÇÃO E NOTAS CRÍTICO-TEXTUAIS

¹ *Salmo Davídico*

| | |
|-------------------------------------|-------|
| Um anúncio de Yahweh ao meu senhor: | (1a) |
| “Assenta-te à minha destra | (1bA) |
| até que eu faça de teus inimigos | (1bB) |
| um estrado para os teus pés.” | (1bC) |

¹ Considero um privilégio sem igual a oportunidade de contribuir para este volume em honra a Marcos F. Willson. Sua dedicação e paixão pela interpretação do Antigo Testamento, combinados com seu amor por Deus, seu reino e povo, certamente continuarão a inspirar seus alunos por muitos anos. Com muita saudade e carinho, dedico este artigo ao meu primeiro professor de hebraico bíblico.

infelizmente, cópias do Salmo não sobrevivem entre os manuscritos de Qumran. O versículo 3 abriga as maiores dificuldades, sendo talvez um dos mais enigmáticos, textualmente falando, do Saltério. Apesar da literatura abundante, estudiosos ainda não alcançaram um consenso sobre a melhor maneira de reconstruí-lo.

Yahweh⁴ estenderá ... reina (v. 2) – Por causa do imperativo הָרַיָּה (reina, domina) no cólon seguinte (2aC), os editores da BHS sugerem a emenda de הָרַיָּה (estenderá; Qal imperfeito 3ms) para הָרַיָּה (Qal imperativo 2ms). Um manuscrito hebraico, a LXX e o siríaco adicionam uma conjunção: וְהָרַיָּה (e ele reinará). O TM, apesar de mais difícil, faz sentido gramaticalmente. Segundo Joüon e Muraoka (2006, p. 350), quando seguindo um imperfeito, o imperativo às vezes funciona como um futuro de força enérgica em textos poéticos (cf. 2 Rs 19:29 [Is 37:30]; Is 54:14).

Teu povo se oferecerá voluntariamente (v. 3) – Uma tradução mais literal de עָמְדָה נְדָבָה (TM) seria “teu povo [são] ofertas voluntárias/voluntariedade.” Na LXX lê-se $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\sigma\omicron\upsilon\ \eta\ \acute{\alpha}\rho\chi\eta$ (contigo está a nobreza), que pode ser retrovertido como נְדָבָה עָמְדָה . Frequentemente se encontra a sugestão de que נְדָבָה pode derivar de נְדִיבָה (nobreza, dignidade), a forma feminina de נְדִיב , que significa “pronto, disposto” ou “nobre” (HALOT, p. 674).⁵ Num texto hebraico não vocálico, é claro, haveria ampla margem para ambiguidade. No entanto, essa sugestão carece de mais embasamento. O substantivo נְדִיב nunca é soletrado sem י , tornando a presença da letra na *Vorlage* improvável. Nota-se, em acréscimo, que a LXX não traduz נְדָבָה como $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$ em qualquer outro lugar no Antigo Testamento (AT). O fato de נְדָבָה ser mais comumente associado com ofertas voluntárias (HALOT, p. 672; BDB, p. 621) e sua ocorrência aqui estar no plural não se encaixa facilmente com as imagens bélicas do salmo (BOOIJ, 1991, p. 398). Portanto, provavelmente, os tradutores do texto grego tentaram esclarecer a *Vorlage* ao associar נְדָבָה (ofertas voluntárias) com נְדִיבָה (nobreza), uma decisão que se alinha bem com o

⁴ No decorrer deste artigo, o tetragrama é transliterado como Yahweh. A popular tradução SENHOR, na opinião deste autor, não capta com precisão a explicação básica do nome divino em Êxodo 3:11-16. Enquanto SENHOR comunica transcendência, em Êxodo 3 יְהוָה (ele é/será) surge de um trocadilho com יְהִי־עִמָּנוּ (eu serei [com vocês]). יְהוָה conota imanência redentora, comunicando a presença do Deus dos pais com Moisés e o povo de Israel como garantia da promessa de redenção. Para aspectos linguísticos, contextuais e teológicos, bem como o debate em torno do sentido do tetragrama, ver Mettinger (1988, p. 15-49).

⁵ Algumas obras frequentemente citadas em literatura exegética seguirão as seguintes convenções neste artigo: HALOT refere-se ao Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, BDB ao Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon e GKC a Gesenius' Hebrew Grammar. Para detalhes bibliográficos, consultar referências.

restante do versículo conforme a LXX. O MT é aqui preferido como o texto mais difícil, pois a tendência de escribas e tradutores é explicar metáforas e não criá-las.

Nos santos montes (v. 3) – No TM lê-se בְּהַרְרֵי־קִדְשׁ (no adorno/esplendor/vestes de santidade; cf. HALOT, 240), traduzido como “santos ornamentos” ou frases equivalentes em versões de língua portuguesa. Essa leitura alinha-se com “contigo está a nobreza” (LXX) na cláusula anterior. בְּהַרְרֵי־קִדְשׁ, nesta hipótese, descreve o vestuário majestoso dos nobres cercando o rei no dia da sua força (ou nascimento, segundo a desnecessária emenda הִלְךָ [cf. HALOT, p. 311-312]). A LXX aqui contém ἐν ταῖς λαμπρότησιν τῶν ἁγίων (nos esplendores dos teus santos), pluralizando קִדְשׁ e entendendo a frase como uma continuação da cláusula anterior. Contudo, em um manuscrito de Cairo Geniza, múltiplos manuscritos massoréticos, Símaco e Jenônimo lê-se בהררי (nos montes de). Talvez a variante seja fruto da confusão entre as consoantes ר e ד na história de transmissão. A colocação de קִדְשׁ com בהררי bem pode referir aos montes que cercam Jerusalém (cf. Sl 87:1; 133:3), o local onde as tropas do rei se apresentariam voluntariamente no dia da batalha.

De um lado, Leslie Allen (2002, p. 80) nota que a subsequente referência ao “orvalho” (טל) assemelhasse ao Salmo 133:3, onde “orvalho” e “montanhas” ocorrem conjuntamente. Allen também apela à justaposição de “alvorada” (שחר), “montes” (הרים) e “povo” (עם) em Joel 2:2, no contexto de uma teofania que pode representar uma reversão intencional do Salmo 110:3. Por outro lado, na perspectiva de Zenger (2011, p. 143), os massoretas tinham “santos ornamentos” em mente, formando uma conexão intertextual com o Salmo 29:2, 96:9 e 1 Crônicas 16:29. As três passagens, todavia, usam בְּהַרְרֵי, o construto feminino de הַרְרֵי. Se houvesse pretensão de um link com essas passagens, por que, um tanto desajeitadamente, deixariam um construto masculino (בְּהַרְרֵי) no Salmo 110:3? Os paralelos pictóricos entre 87:1, 133:3 e 110:3 no próprio Saltério tornam a variante “nos santos montes” uma candidata mais provável.

Desde o ventre da aurora (v. 3) – A frase מִרְהָם מִשְׁחָר no MT é problemática. Se o *mem* em מִשְׁחָר representasse a preposição מן, já que a segunda letra não é gutural, o *nun* seria assimilado como um dagesh forte. Seria מִשְׁחָר uma *hapax legomenon* ou o resultado do equívoco de um escriba? Dentre as miríades de hipóteses fornecidas ao longo dos anos, três dominaram a discussão. Primeiro, alguns acham que מִשְׁחָר constitui um biforme de

שָׁחַר (alvorada; HALOT, p. 644). Gary Rendsburg (1999, p. 550) ressalta que outras palavras do mesmo campo semântico costumemente contêm um *mem* antes da raiz (e.g. מִזְרָח [aurora, leste], מוֹצָא [ocaso, leste], מְבוֹא [ocaso, oeste] e מְעַרְב [ocaso, oeste]). Ademais, conforme apontado por Booij (1991, p. 400), alguns substantivos hebraicos possuem pares sinonímicos que contêm ou não o *mem* pré-formativo (e.g. אֵכַל e מֵאֵכַל significam “comida”; מֵאֵמַר e אֵמַר significam “palavra”; מֵאֵרַב e אֵרַב significam “emboscada”). Outra proposta considera o *mem* ditográfico, uma sugestão corroborada pelo fato de מְרַחֵם terminar em *mem* e estar no estado construto, esperando um objeto (aparato da BHS; ROSS, 2016, p. 338). Uma terceira linha de pensamento encontra suporte na LXX, que seguida por Orígenes, Teodósio e o siríaco, contêm ἐκ γαστρὸς πρὸ ἔωσφόρου (desde o ventre, perante a Estrela da Manhã), resultando na retroversão מִשְׁחָר (note o dagesh forte). Já que a LXX anexa preposições à ambas as palavras, é razoável concluir que a *Vorlage* hebraica possuía duas palavras começando com *mem*, מִשְׁחָר מִשְׁחָר, o que torna a possibilidade de ditografia menos atraente. Aqueles que retêm ambas as preposições interpretam a força de מִן diferentemente em cada caso (BROWN, 1998, p. 93-96) ou tratam o duplo emprego de מִן como um construto apositivo (do... isto é...), como em Levítico 9:10 (cf. ZENGER, 2011, p. 142). Parece melhor considerar מִשְׁחָר מִשְׁחָר um biforme de שָׁחַר do que atribuir um sentido incomum (ou muito raro) à preposição. No fim das contas, o fator mais importante é que todas as opções esboçadas reservam um lugar para “aurora” ou “Aurora” (mais sobre a distinção adiante).

O orvalho da tua juventude será teu (v. 3) – Discrepâncias entre o TM e a LXX se tornam ainda mais notórias no último cólon do verso 3. No TM lê-se לָךְ טַל יְלִדְתֶיךָ, que rigidamente se traduz “para ti o orvalho da tua juventude.” A grafia de יְלִדְתֶיךָ é intrigante. Seria de se esperar que o feminino singular com sufixo pronominal 2ms de יְלִדוֹת terminasse em תְּךָ, não תִּיךָ. יְלִדוֹת é um substantivo abstrato (juventude, infância; cf. HALOT, p. 412 e BDB, p. 409) que ocorre apenas aqui e outras duas vezes em Eclesiastes 11:9-10, uma delas numa construção de término idêntico (בְּיְלִדוֹתֶיךָ; na edição de Bomberg a palavra termina em תְּךָ). O *segol* após *tav* e o *yod* adicional podem indicar uma tentativa posterior de pluralização da forma (ZENGER, 2011, p. 142; BROWN, 1998, p. 95) e parecem refletir uma combinação das variantes יְלִדְתֶיךָ e יְלִדְתֶיךָ, sinalizando a possível corrupção do texto hebraico (ALLEN, 2002, p. 81; GOLDINGAY, 2008, p. 290). Isto dito, a presença da mesma terminação em Eclesiastes 11:9 pode indicar que esse

substantivo abstrato possuía uma soletração anormal quando sufixado por um pronome masculino, tal como עָדוּת no Salmo 119:14 (cf. GKC, p. 281).

Navegando num rumo distinto, a LXX omite טָלֶךָ, e com mais de vinte manuscritos massoréticos, Orígenes e o siríaco, traduz ילדתִיךָ como ἐξέγεννησά σε (eu te gerei). Se ילדתִיךָ for vocalizado como יִלְדְתִיךָ (Qal perfeito 1cs de ילד mais sufixo pronominal 2ms), no entanto, טָלֶךָ se torna um problema e resulta numa cláusula sem sentido. Alguns intérpretes (e.g. KRAUS, 1993, p. 344) tentam contornar o problema emendando טָלֶךָ para כָּטַל (como orvalho), uma decisão arbitrária que não explica o *lamed* remanescente (ver BROWN, 1998, p. 95, para uma alternativa menos intrusiva). A forma יִלְדְתִיךָ ocorre em apenas um outro lugar no AT: o Salmo 2:7. Zenger (2011, p. 142) sugere que a mão piedosa por trás do TM evitou a noção de Yahweh gerando alguém através da Aurora. Mas não seria igualmente possível que os tradutores do texto grego tivessem tentado conectar 110:3 a 2:7 com a tradução ἐξέγεννησά σε? (GRANERØD, 2010, p. 178).

Nesse impasse reminescente do dilema do ovo e a galinha, alguns elementos parecem inclinar a balança em favor do TM. O texto hebraico do verso 3 como um todo é mais difícil, mas não impossível ou absurdo. Primeiro, conforme visto no caso de נִדְבַח (o mesmo poderia ser dito de עֵמֶךָ), a LXX tende ao rearranjo e interpretação neste Salmo (SCHAPER, 1995, p. 102). Segundo, a menção de “ventre” pode ter influenciado as versões gregas a enxergar uma referência natalícia nesta rara forma (ROSS, 2016, p. 338). Terceiro, de uma perspectiva literária, a mudança para a primeira pessoa singular (eu) no meio de uma sequência em segunda pessoa (tu) parece abrupta (TOURNAY, 1960, p. 12; ALLEN, 2002, p. 81; GOLDINGAY, 2008, p. 295; ROSS, 2016, p. 338). Quarto, todos os sufixos pronominais 2ms na primeira estrofe são possessivos (אֵיבֶיךָ, לְרִגְלֶיךָ, עֵצֶיךָ, אֵיבֶיךָ, עֵצֶיךָ, חֵילֶךָ, לֶךָ, יִלְדְתִיךָ), tornando o uso objetivo do mesmo pronome em ילדתִיךָ improvável. Finalmente, os apóstolos e pais apostólicos nunca apelaram ao Salmo 110:3 em suporte à filiação divina de Jesus, sempre preferindo o Salmo 2:7 para a validação desse aspecto da relação do Messias com Deus (cf. At 13:33; Hb 1:5; 5:5; BRUG, 2004, p. 288; VAN DER MEER, 1988, p. 233-234). Por estas razões e com base no princípio da *lectio difficilior*, o TM é preferido na tradução acima e exegese subsequente.

O Senhor (v. 5) – Num texto hebraico não vocálico, a forma אֲדֹנָי poderia se referir a um senhor humano ou a Deus. Com unanimidade, a tradição massorética vocaliza אֲדֹנָי como um título divino, אֲדֹנָי. Nos fragmentos de Cairo Geniza, talvez para remover qualquer ambiguidade quanto à identidade do referente, escribas substituíram אֲדֹנָי pelo tetragrama יהוה. A LXX contém o anatro κύριος, que comumente refere-se a Yahweh (cf. v. 3). A evidência textual favorece o referente divino ao invés do “meu senhor” do versículo 1. O comentário exegético abaixo lidará com o dilema em torno do sujeito das ações dos versículos 5-7.⁶

2 - FORMA⁷

2.1 - Gênero

A maioria dos críticos da forma classificam o Salmo 110 como um dos salmos reais.⁸ Diferentemente dos outros grupos de salmos organizados em torno de conteúdo e marcas literárias, a unidade interior deste gênero (Gattung) subjaz apenas num fator temático, o foco na figura do rei. Em sua pesquisa, Kraus (1993, p. 57) procurou definir o gênero com mais precisão ao assinalar a presença de oráculos proféticos, intercessões, ações de graças e votos como características padronizadas. Nesse esquema, os dois oráculos demarcados claramente como palavras de Yahweh (v. 1 e v. 4) no Salmo 110 reforçariam seu gênero. Mas a variedade apontada por Kraus acaba por testificar contra a ideia que os salmos reais possuem um estilo literário comum. Parece melhor, com Gunkel (1967, p. 25), tratá-los como um grupo especial de cânticos unificados pela ênfase na pessoa do rei.

⁶ Outro problema que serve de bom exercício na disciplina de crítica textual é מְלֵא גִיּוֹת (v. 6). A frase não comporta, porém, relevância suficiente para a presente discussão e prolongaria o artigo desnecessariamente. A decisão por trás da nossa tradução identifica a presença de elipse nominal na construção (também WALTKE E O'CONNOR, 1990, p. 224; ROSS, 2016, p. 339; GOLDINGAY, 2008, p. 291; DECLAISSÉ-WALFORD, 2014, p. 835).

⁷ Sobre o porquê de gênero, proveniência e estrutura estarem sob forma, ver a discussão de Sweeney (1999, p. 58-89) sobre o complexo desenvolvimento da disciplina do criticismo da forma.

⁸ A lista de salmos sob essa categoria geralmente inclui 2, 18, 20, 21, 45, 72, 89, 101, 110, 132 e 144.

2.2 - Proveniência

A determinação do *Sitz im Leben* (situação social) afeta diretamente a identificação dos falantes e período de composição. Para alguns, as citações do versículo 1 no NT encerram a questão de autoria. Nos evangelhos sinóticos, Jesus reconhece Davi como falante e o messias como referente de “meu senhor” (cf. Mt 22:41-45; Mc 12:35-37; Lc 20:41-44).⁹ Com base no princípio da analogia da fé, alguns evangélicos veem na autoria davídica um *sine qua non* interpretativo (e.g. JOHNSON, 1992, p. 428-37; KIDNER, 1975, p. 426). Conforme essa linha de pensamento, Davi aqui profere uma profecia direta a respeito do messias vindouro. Outros atribuem o sentido messiânico primário a sua localização canônica no Saltério (KIM, 2016, p. 248-282), à suposta cena da corte celestial no versículo 1 (MITCHELL, 1997, p. 258-267) ou implícitas revisões interpretativas de conceitos mais antigos (GERSTENBERGER, 2001, p. 266). Essas sugestões, todavia, pertencem mais à história da transmissão e apropriação do que às origens do Salmo.

O argumento a partir das palavras de Jesus nos sinóticos requer uma avaliação mais detida. Deve-se notar, primeiramente, que Jesus proferiu o argumento num contexto de disputa teológica. Tomar suas palavras como comentário sobre autoria, conforme os parâmetros de introduções bíblicas modernas, pode implicar anacronismo. Em segundo lugar, é possível que ele estivesse empregando um argumento *ad hominem*, presumindo a veracidade de uma opinião convencional a fim de provar a superioridade do messias em relação a Davi e expor a incredulidade de seus oponentes (BRIGGS, 1907, p. 376; ALLEN, 2002, p. 79; WALTKE et. al., 2010, p. 502). Terceiro, há certa ambivalência na função da preposição ל no título לְדָוִד. “Por Davi,” “para Davi” ou mesmo “sobre Davi” são possibilidades legítimas de tradução. Que o próprio rei escreveu o Salmo não pode ser determinado com base na expressão (DECLAISSÉ-WALFORD, 2014, p. 9-11; BULLOCK, 2001, p. 24-25). As maneiras como Jesus e os apóstolos evocaram os salmos em sua pregação certamente informam a interpretação cristã do Saltério. No entanto, a fusão de preocupações exegéticas e bíblico-teológicas impede uma apreciação robusta de ambas as dimensões do texto. Parece prudente manter uma atitude de abertura quanto a função precisa de Davi na origem e composição do Salmo.

⁹ Outras citações ou alusões ao Salmo no NT incluem Mc 14:62, 16:19; Lc 22:69; At 2:34-35, 7:55-56; Rm 8:34, Ef 1:20; Cl 3:1; Hb 1:3, 13, 8:1, 10:12 e 1 Pd 3:22.

Muito tempo e tinta foram gastos na busca pelo âmbito original e potencial época de composição. Opiniões variam tanto em termos do período quanto do ambiente político-teológico. Num extremo do espectro estão os que assinalam o culto jebuseu pré-israelita como ambiente de origem. O Salmo seria oriundo de um contexto cananeu no segundo milênio e teria sido adaptado de um poema ugarítico (JEFFERSON, 1954, p. 153-156). Conforme essa visão, o apelo a Melquiseque (v. 4) insinua a apropriação israelita da antiga tradição cananea onde realeza e sacerdócio eram unidos sob uma só figura político-religiosa (Gn 14:18). Encontram-se comentários semelhantes sobre a linguagem mitológica do versículo 3. Similaridades linguísticas e conceituais, entretanto, não demandam a adaptação de um precursor literário. A proposta acaba sendo mais conjectural que provável, especialmente porque nenhum poema ugarítico sobrevivente provê paralelos textuais. Adicionalmente, dado o estado do texto (ver acima), argumentos erigidos sobre o suposto senso mitológico do verso 3 demonstram-se tênues.

No outro extremo, Bernhard Duhm (1922, p. 398, 400) e Robert Pfeiffer (1941, p. 630) propuseram uma origem pós-exílica. O período hasmoneu testemunhou de uma fusão parecida entre realeza e sacerdócio. 1 Macabeus 14:41 recorda a escolha de Simão como “líder e sumo-sacerdote para sempre.” Nesse esquema, o Salmo teria sido composto por volta do ano 140 A.C. para legitimar a mescla de funções. Mas tal postura ideológica explícita em forma escrita facilmente chamaria a atenção de autoridades persas (HILBER, 2005, p. 87). Há também uma diferença chave na ordem: enquanto o versículo 4 fala de um rei recebendo o ofício sacerdotal, os macabeus eram sacerdotes que se tornaram governantes (BATEMAN, 1991, p. 440; CORLEY, 2017, p. 67). Desconsidera-se, ademais, que Simão e seus irmãos não eram descendentes de Davi, embora provavelmente tenham adotado a linguagem do Salmo para justificar sua pretensão a prerrogativas reais (HAY, 1973, p. 24). Por fim, evidências textuais e iconográficas do antigo Oriente Próximo atestam a antiguidade e difusão do conceito de sacerdócio real bem além das fronteiras de Canaã (PURCELL, 2020, p. 275-300; também GRANERØD, 2010, p. 174-188).

Uma posição intermediária desenvolvida por críticos da forma sugere que o Salmo provém de um contexto cúltil ou real durante o período pré-exílico. Mais especificamente, essas palavras teriam sido declamadas por uma figura profética durante a cerimônia de coroação de um rei em Jerusalém (note “de Sião” no v. 2; GUNKEL e

BEGRICH, 1998, p. 102). Semelhanças entre o conteúdo do Salmo e narrativas de entronização tanto no livro dos Reis quanto em profecias cortesãs neo-assírias enaltecem a hipótese. Esses dois pontos de convergência merecem atenção.

Os relatos das entronizações de Salomão (1 Rs 1:32-53) e Joás (2 Rs 11:4-20) fornecem paralelos com diversos aspectos do Salmo. Após a unção pública, ambos os reis assentaram no trono (1 Rs 1:34-35; 2 Rs 11:19). Oficiais cúlticos (1 Rs 1:34; 2 Rs 11:4, 9) participaram do processo. Demonstrações de apoio por parte dos súditos caracterizam os dois episódios (1 Rs 1:47; 2 Rs 11:12). A entronização de Joás se deu nos recintos do templo (2 Rs 11:11); a de Salomão na fonte Gion, provavelmente localizada perto do tabernáculo (1 Rs 1:38). O Salmo 110, por sua vez, contém uma convocação para o monarca assentar no trono (v. 1), participação de um profeta (vv. 1 e 4), demonstrações de lealdade ao novo rei (v. 3) e uma cena envolvendo uma fonte de água (v. 7) (CORLEY, 2017, pp. 45-50). Apesar de não serem numerosos nem literariamente explícitos, tais paralelos sugerem uma ocasião comum. Isso dito, uma vez que as duas coroações supracitadas foram realizadas em circunstâncias incomuns e a retração do ritual no próprio Salmo é fragmentada, “não seria sábio tentar reconstruir o ritual de entronização com base nesse poema” (ANDERSON, 1981, p. 767).

Semelhanças marcantes entre rituais neo-assírios de entronização e o Salmo 110, conforme explanadas por Hilber (2005, p. 77-80), ajudam a afunilar ainda mais o provável período e ambiente de composição. Características compartilhadas incluem: 1) fórmula introdutória, 2) subdivisão do oráculo com uma segunda fórmula introdutória, 3) alternância de pessoas (tanto receptor quando interlocutor divino), 4) legitimação da relação do rei com a deidade, 5) inimigos subjugados aos pés do monarca, 6) promessas de destruição dos inimigos e 7) domínio universal, 8) presença de súditos solidários, 9) promessas divinas seguidas por juramento, 10) afirmação da função sacerdotal do rei, 11) eternidade das prerrogativas reais e sacerdotais e 12) a presença da deidade à destra do rei implicando segurança nas batalhas. Tais *paralelos literários* com profecias cúlticas do mesmo período apoiam a classificação do Salmo como “uma unificada profecia cúltica de entronização oriunda do período monárquico” (HILBER, 2005, p. 88). Do ponto de vista interno, nota Hilber (2005, p. 86), a evidência mais clara da data de composição pré-exílica é a referência a “meu senhor” no versículo 1, que demanda a presença de uma figura real (cf. também GRANERØD, 2010, p. 88).

Vários intérpretes se aventuram além dessa identificação genérica, procurando determinar a exata ocasião original e até os personagens envolvidos. Mas a partir desse ponto o chão já não é mais tão sólido. Refletiria o Salmo um diálogo entre Davi e Zadoque, o primeiro correspondendo a Abraão e o segundo a Melquisedeque (ROWLEY, 1967, p. 485)? Foi ele composto para celebrar a conquista de Jerusalém por Davi e subsequentemente usado na coroação dos reis de Judá ou algum outro festival real (ALLEN, 2002, p. 85)? Quem sabe trata-se de uma composição mais genérica sobre a reabilitação divina de um rei ameaçado por seus inimigos (VAN DER MEER, 1998, p. 226-227)? Ou teria o próprio Davi composto e declamado o poema por ocasião da entronização de Salomão (BATEMAN, 1992, p. 452-453)? E se o salmista estivesse, na verdade, contemplando um messias celestial na cena de abertura (KEIL E DELITZSCH, 1996, p. 692)? Cada uma dessas propostas considera importantes aspectos internos. Mas no fim das contas tratam-se apenas de possibilidades, não demonstrações baseadas no texto e paralelos literários.

Por um lado, não é necessário fechar as portas à possibilidade de Davi ter composto o hino poético para futuras cerimônias de coroação, talvez até a do próprio Salomão. Por outro, a localização do Salmo na forma final do Saltério porta uma carga messiânica (mais neste ponto adiante). Em outras palavras, sua origem e composição, uso cívico e apropriação pós-exílica refletem uma história complexa. A dinâmica entre intenção original e aplicações posteriores torna o “sentido” do Salmo 110 um alvo em movimento, por assim dizer. Leonardo Fernandes (2005, p. 274) encapsulou bem o processo:

Do momento em que um descendente de Davi não mais esteve sentado sobre o seu trono, o que permitiria a aplicação desse salmo a vários sucessores, a recitação foi ganhando novos significados, durante o período persa e helênico. O gênero literário, hino monárquico, régio ou régio militar, dos tempos da monarquia davídica, passou a ser expressão de esperança: hino ao futuro reimeias. O forte aspecto oracular contribuiu para fomentar essa esperança, o que se verifica nas releituras que foram feitas no NT.

2.3 - Estrutura

Tendo estabelecido uma hipótese sobre a forma e ocasião do salmo, cabe agora considerar suas características estruturais. Após o cabeçalho לְדָוִד מִזְמוֹר (salmo de [sobre,

para] Davi), duas estrofes introduzem declaração de Yahweh (vv. 1a e 4aA). A voz profética amplifica cada declaração (vv. 1bA-3bC e 4aB-7aB), elaborando sobre o relacionamento do rei com Yahweh e suas implicações militares e políticas.¹⁰ O tetragrama ocorre em ambas as introduções. Uma palavra direta à figura real aparece na sequência. Na primeira estrofe, Yahweh convoca o rei a sentar à sua destra (לְיָמֵינִי, v. 1); na segunda o profeta declara que o Senhor (אֱלֹהֵי) está à destra (יְמִינֶךָ) do “meu senhor” (אֲדֹנָי). A ocorrência de אֲדֹנָי em 1a e אֱלֹהֵי em 5aA indica forte associação entre o rei e Yahweh (cf. 45:7; METTINGER, 1976, p. 264), cujas identidades distintas são obscurecidas na segunda estrofe. O “dia do poder” do rei (בְּיֹמֵי חֵילֶךָ) em 3aB se torna o dia da ira de Yahweh (בְּיֹמֵי-אַפְּרוֹ) em 5aB. Imagens militaristas dominam o Salmo do início ao fim. Enquanto a primeira estrofe monta o palco da batalha, a segunda o preenche com ação.

Um traço predominante na primeira estrofe é o uso repetitivo de pronomes masculinos singulares na segunda pessoa (אֲנִי, לְרַגְלֶיךָ, אֲנִי, עִמָּךָ, חֵילֶךָ, לֶךָ, יִלְדֶנְךָ), facilitando assonância¹¹ entre termos e explicitando os benefícios da entronização do rei ao lado de Yahweh. O versículo 3 contém uma rica cadeia de palavras pictóricas envolvendo elementos naturais: montanhas (בְּהַרְרֵי), aurora (שֶׁחֶר) e orvalho (טל). A unidade da segunda estrofe foi desafiada no passado, especialmente o papel do críptico verso 7. Mas múltiplas conexões sugerem uma composição cuidadosa. Destaca-se, por exemplo, a conexão régia por trás da repetição das consoantes מלכ no nome מֶלְכִי-צֶדֶק (Melquisedeque, v. 4) e os מְלָכִים (reis) das nações (v. 5). A forma מְחַץ (esmagar, despedaçar) ocorre nos versículos 5 e 6; רֵאשׁ (cabeça) em 6 e 7. Os vívidos verbos de ataque e termos corporais (אֶפְרוֹ, בְּגֹיִם, יִמְיִן) também criam continuidade pictórica (cf. CHAN, 2016, p. 101-102). O esboço abaixo tenta captar a estrutura básica e fluxo de pensamento.

I. Cabeçalho

II. A entronização do rei (vv. 1-3)

¹⁰ Autores que identificam duas estrofes com as mesmas delimitações incluem Waltke, Houston e Tanner (2010, p. 501), Allen (2002, p. 79), Zenger (2011, p. 140) e Gerstenberger (2001, p. 263). Cf. também Terrien (2003, p. 751) e Fernandes (2005, p. 273).

¹¹ Por questões de espaço, os jogos fonéticos e gráficos utilizados para estabelecer as divisões sintáticas por trás do fluxograma da tradução acima não serão explorados aqui. Para análises detalhadas, ver Van der Meer (1998, p. 211-215), Chan (2016, p. 100-102) e Fokkeman (2000, p. 288-290).

- A. Primeiro oráculo: Yahweh convoca o rei para a entronização (v. 1a-1bC).
- B. Elaboração profética (vv. 2-3)
 - 1. O rei é encorajado a expandir seu governo a partir de Sião (v. 2aA-2aC).
 - 2. As leais tropas do rei se apresentam para a batalha (v. 3aA-3bC).
- III. O sacerdócio do rei (vv. 4-7)
 - A. Segundo oráculo: Yahweh elege o rei como sacerdote conforme o modelo de Melquisedeque (v. 4aA-4bB).
 - B. Elaboração profética (vv. 5-7)
 - 1. Yahweh capacita o rei como seu instrumento de juízo (v. 5aA-5aB).
 - 2. O rei julga nações ao abater muitos no campo de batalha (v. 6aA-6bB).
 - 3. O rei bebe em triunfo sobre seus adversários (v. 7aA-7aB).

4 - COMENTÁRIO EXEGÉTICO

Versículo 1

A declaração de abertura constitui um ninho de disputas interpretativas. Antes de adentrar a discussão acerca do termo “meu senhor”, cabe explorar brevemente o sentido e significância da expressão אָנֹכִי הַיְהוָה (anúncio de Yahweh). Esta é a única ocorrência incontestável da frase do Saltério (cf. aparato crítico no Sl 32:6). O substantivo אָנֹכִי sempre aparece no estado construto, 365 vezes como parte da fórmula אָנֹכִי הַיְהוָה (TDOT, vol 9, p. 110), que é “uma expressão técnica quase completamente fixa para a introdução de oráculos proféticos” (HALOT, 567). Frequentemente traduzida como “anúncio” ou “palavra”, dicionários associam a raiz אָנֹכִי com o verbo árabe *na'ama* (uivar, suspirar, sussurar) e a partícula acadiana *umma*. O sentido secundário “suspirar”, todavia, tem sido questionado (KRAUS, 1993, p. 348). Qualquer que seja sua etimologia, na Bíblia Hebraica, a associação inequívoca de אָנֹכִי הַיְהוָה com comunicações proféticas enfatiza a origem divina e veracidade do enunciado.

Fora dos profetas posteriores, lugares relevantes onde אָנֹכִי introduz discursos proféticos incluem Números 24:3 e 2 Samuel 23:1-2. A segunda passagem apresenta Davi como um profeta por meio do qual fala o Espírito de Yahweh, mantendo às portas abertas

ao rei-profeta como falante aqui. Interessantemente, a localização da frase no início do Salmo consiste num desvio do padrão de uso. Na maioria das vezes, especialmente em Ezequiel (11:8, 21; 12:25, 28; 13:8, 16 etc.), יהוה אלהי surge na conclusão de oráculos. Essa escolha estrutural pode representar a intenção do falante de comunicar a dimensão profética de tudo o que sucede (DECLAISSÉ-WALFORD, 2014, p. 835; ANDERSON, 1981, p. 768), embora apenas duas linhas contenham discurso em primeira pessoa (vv. 1 e 4). “Profético”, claro, não é necessariamente sinônimo de “preditivo”, especialmente porque o hino provavelmente fora incorporado em cerimônias de entronização. Além do mais, seria estranho iniciar um discurso preditivo no modo imperativo. O fato de a fórmula ser acompanhada por juramentos divinos em outros lugares prepara o cenário para o segundo anúncio de Yahweh no verso 4 (cf. Jr 22:5 e 49:13, onde שבע [jurar] é usado; também Ez 34:8; 35:11).

O profeta endereça o oráculo a יהוה (meu senhor). Como mencionado na discussão de proveniência, o debate acerca da identidade de יהוה é complexo e acirrado. Até agora, não há sinal de consenso entre estudiosos. No campo evangélico, três explicações surgiram nas últimas décadas. Uma postura minoritária, desenvolvida por Eugene Merrill (1993), enxerga Davi como falante e destinatário do anúncio. Merrill constrói sua explicação a partir de uma analogia com o título divino יהוה (literalmente, “meus senhores”). O valor semântico do sufixo plural foi perdido a medida que o termo se tornou um epíteto (“meus senhores” → “Senhor). Yahweh ocasionalmente refere-se a si mesmo com o termo יהוה (Jó 28:28; Ez 13:9, 23:49). Em inscrições assírias e babilônicas, reis utilizavam o termo *bēlūtu* (senhorio) com sufixos pronominais em auto-referência (meu senhorio = eu). Um desenvolvimento similar aconteceu com palavras como *rabbi*, *monsieur* e *milord*. Assim, o “meu senhor” de Davi significa “mim”. A fraqueza mais notória do argumento, reconhecida pelo próprio Merrill, é que o AT não contém qualquer exemplo de יהוה sendo utilizado por um rei ou governante em auto-referência. Seria de se esperar que tais exemplos existissem se o termo de fato se fosse um epíteto comum. Em acréscimo, nas passagens suscitadas por Merrill, יהוה ocorre em construções fixas (“temor do Senhor” em Jó 28:28 e “Senhor Yahweh” em Ez 13:9 e 23:49), não em ocorrências independentes de יהוה.

Bateman (1992, p. 448) notou que “meu senhor” e suas formas prefixadas jamais são usadas em referência a Yahweh no AT. Embora, ocasionalmente, humanos dirijam a

palavra a seres angelicais com o termo (Js 5:14; Jz 6:13; Dn 10:16-17, 19; 12:8; Zc 1:9; 4:4-5, 13; 6:4), noventa e quatro por cento das ocorrências envolvem senhores humanos. Quando “meu senhor” e o tetragrama são usados na mesma oração, “meu senhor” refere-se sempre a um superior humano (Nm 36:2; 2 Sm 11:11; Gn 18:12; 47:18; 1 Sm 14:20; 19:28; 24:3; 2 Sm 18:28; 24:10). Em outras palavras, além do termo quase sempre possuir um referente humano, aos leitores, a ocorrência conjunta de Yahweh e אֲדֹנָי implicaria, inequivocamente, que o segundo era um humano.¹² A escolha do termo, portanto, dificilmente sugere um messias divino como referente no contexto histórico. Já que Davi se dirigiu aos reis Saul e Aquis (1 Sm 24:6, 10; 26:18; 29:8) com o termo אֲדֹנָי e reconheceu Salomão, seu filho, como aquele que logo assentaria “no trono de Yahweh” (1 Cr 29:23; cf. 1 Rs 1:48), inaugurando um reino de grandeza e paz (1 Rs 1:37), Bateman sugere Salomão como principal candidato ao referente de אֲדֹנָי. Há exemplos de súditos se dirigindo a Salomão como “meu senhor” (1 Rs 2:38; 3:17, 26), porém não de Davi se referindo ao seu sucessor (e filho) da mesma maneira. Na mesma linha de pensamento, mais recentemente, Babcock (2017, p. 4) salientou o status profético de Davi e sua comunicação de anúncios divinos a Salomão (1 Cr 22:8; 28:6, 19).

O interesse recente na forma canônica final do Saltério tem fomentado melhor apreço pela significância escatológica e messiânica dos salmos reais. Fortemente alinhado com o trabalho de Mitchell, Jinkyu Kim (2016, p. 268-273) argumenta em prol de um referente messiânico para o אֲדֹנָי do verso 1. Kim critica a adesão quase pactual a vocalização massorética de אֲדֹנָי, que pode refletir as inclinações teológicas dos massoretas. Constrói, em seguida, um argumento a partir de Daniel 10:16. Ali o profeta dialoga com um ser angelical a quem chama de אֲדֹנָי com as palavras כְּדָמוֹת בְּנֵי אָדָם (um como filhos dos homens), cujo equivalente aramaico, כְּבַר אֲנָשׁ, descreve a figura messiânica celestial de Daniel 7:13. Contra Bateman, o emprego de אֲדֹנָי por Davi em referência a autoridades humanas (1 Sm 24:6, 10; 26:18; 29:8) não demanda que Salomão seria assim intitulado por seu pai. Considerando também a data tardia da organização final do Saltério, Kim (2016, p. 273) conclui: “é muito provável que aquele a quem é dirigida

¹² Davis (2000, p. 160-73) dispensa a conclusão de Bateman apelando para Josué 5:14 e Juízes 6:13 como lugares onde אֲדֹנָי pode se referir a Yahweh. Tal desconsideração desengajada reflete uma leitura improvável das duas passagens. Isso dito, o uso de אֲדֹנָי em referência a um ser não humano em Josué 5:14 constitui uma exceção ao padrão notado por Bateman.

a palavra no Salmo 110:1 referia-se ao Messias no período em que este salmo foi colocado em sua localização presente.”

No coração do debate jaz a antiga tensão entre teologia e história, situação original e apropriações posteriores. O afã de postular um referente exato e facilitar uma transição bíblico-teológica parece obscurecer as análises léxico-semânticas delineadas acima. A questão central não é se *יְהוָה* pode ou não se referir a uma entidade celestial, nem mesmo se o termo é usado predominantemente para autoridades humanas. No nível mais básico, “meu senhor” comunica a superioridade social (ou ontológica, no caso de seres divinos) daquele a quem é dirigida a fala (cf. 1 Sm 1:15; Rt 2:13; 1 Rs 1:13; também GOLDINGAY, 2008, p. 293). Por um lado, Kim parece fundir sentido e significância, negligenciando a dimensão histórica do texto. Seu argumento em Daniel carece de peso: *יְהוָה* não é utilizado uma única vez em referência ao Filho do Homem celeste. Por outro lado, embora vários elementos corroborem com sua sugestão de Salomão como endereçado, Bateman vai um pouco além do que a evidência em si permite e rejeita, desnecessariamente, o uso cúltilo do salmo.

Esses dois últimos autores acabam reforçando o que aqui se propõe: ocasiões históricas, uso cúltilo e reaplicações são complexamente entrelaçadas na forma presente do Saltério e do próprio Salmo 110. O modelo histórico-cúltilo de Hilber faz justiça ao conteúdo do Salmo, porém deve ser suplementado com observações canônicas mais amplas (ver abaixo). Assim, a hipótese de Mitchell e Kim possui pertinência. Referências ao versículo 1 no NT refletem a história da recepção. No todo, a discussão ilustra os limites dos métodos históricos de investigação: por si mesmos, os dados nem provam nem desmentem a proveniência davídica.

A imagem evocada pela convocação a entronização “à minha destra” (*לְיָמֵינִי*) conota alta honra e autoridade. Quando Salomão recebeu sua mãe na sala do trono, por exemplo, trouxeram-lhe um assento e ela se assentou “à sua destra” (1 Rs 2:19). O Salmo 80:18 chama o rei de “o homem da tua [de Yahweh] mão direita” (*אִישׁ יְמִינֶךָ*).¹³ Textos assírios e egípcios contém imagens semelhantes de reis assentados ao lado ou no colo da

¹³ Alguns acham que “o homem da tua mão direita” no salmo 80:18 é Israel. Ver, contudo, Kraus (1993, p. 143), Briggs (1907, p. 207) e Corley (2017, p. 46).

deidade como um símbolo de legitimação.¹⁴ Assim, o novo rei “é apresentado como vice regente de Deus e prova-se que seu ofício funciona em virtude da vontade divina” (WEISER, 1962, p. 694). Da perspectiva teológico-política, como vice-reis apontados por Yahweh, os reis de Judá sentavam no “trono do domínio de Yahweh” (1 Cr 28:5; cf. Sl 45:7).

Além da dimensão metafórica, alguns veem um referente geográfico por trás de “à minha destra”, pois לְיָמֵיִךְ também pode significar “sul” (HALOT, p. 415). Propostas incluem 1) uma área para cerimônias localizada perto de um pilar no templo (2 Rs 11:14; 23:3; WEISER, 1967, p. 694), 2) o salão do trono, onde o rei pronunciava decisões jurídicas (1 Rs 7:7), localizado ao sul do templo perto do trono de Deus (arca) (WALTKE et. al., 2010, p. 503), e 3) uma cadeira real posicionada perto da arca, talvez no santo dos santos, especificamente para a ocasião (KRAUS, 1993, p. 348). Embora a função cültica do salmo certamente confira primazia ao sentido metafórico, é possível que um referente geográfico secundário, mais provavelmente, o lugar do palácio em relação ao templo, retém um aspecto da figura completa.

A cláusula subordinada “até que eu faça de teus um estrado para os teus pés” completa a descrição da convocação divina em termos de sucesso militar, isto é, Deus derrotando os inimigos do rei. A humilhação deles é se tornar um banco de apoio para os pés do monarca. O substantivo בַּנְּסֵךְ (banco, estrado) ocorre apenas seis vezes na Bíblia Hebraica, sendo sempre acompanhado de רַגְלֶיךָ (pés). Com exceção do Salmo 110, a expressão sempre retrata a grandeza de Yahweh: a arca, Sião ou mesmo o mundo inteiro são o banquinho onde o supremo rei de Israel descansa os pés (Sl 99:5; 132:7; Is 66:1; Lm 2:1; 1 Cr 28:2). Na iconografia do antigo Oriente Próximo, tronos e estrados eram parte integrante da parafernália real (TDOT, 3:327; METTINGER, 1998, p. 128-129). Estar sob os pés do oponente, no âmbito militar, representava completa derrota e humilhação (Js 10:24; Sl 18:39; 47:4). O Salmo assim funde imagens do campo de batalha

¹⁴ Para vários exemplos ver Zenger (2011, p. 146) e Hilber (2005, p. 79-80). Um textougarítico sobre a construção do palácio de Baal possui uma cena onde o deus artífice Kothar-e-Kashis recebe um lugar de honra por ocasião da sua chegada: “fizeram-lhe um assento e ele assentou à destra de Baal” (GIBSON, 2004, p. 61-620).

e da corte real por meio de hipocatástase (i.e., inimigos comparados a um estrado) para enfatizar a maneira em que Yahweh subjugaria os adversários do rei.¹⁵

A nuance específica da preposição עַד (até) é objeto de discordância. A maioria das traduções opta por “até,” mas algumas preferem “enquanto” ou “quando” (ZENGER, 2011, p. 141; ROGERSON e MCKAY, 1977, p. 65). Questiona-se se “até” implica que o convite para sentar à destra de Yahweh deixaria de ser válido a partir do momento em que os inimigos do rei fossem completamente derrotados (cf. BRATCHER e RAYBURN, 1991, p. 948). A preposição עַד no sentido de “até”, no entanto, não necessariamente implica a cessação da condição. Às vezes, עַד sinaliza uma condição que permanece além do tempo da ação ou estado descrito na oração principal (cf. Gn 26:13; 28:15; 49:10; Sl 112:8; GKC, p. 503; também ALLEN, 2002, p. 80; GOLDINGAY, 2008, p. 294). Isso dito, parece que a repetição de יְמִינֶיךָ (destra) no versículo 5 forja um elo entre a entronização do rei e suas conquistas militares. Em outras palavras, “assenta-te à minha destra” inclui a participação do rei nas guerras divinas. 1 Reis 5:3 ajuda a esclarecer uma nuance da preposição aqui. Ali Salomão relata a Hirão que seu pai não pode construir o templo porque havia se dedicado a batalhar “até [עַד] que Yahweh os colocou (inimigos) sob a sola dos seus (Davi) pés [תַּלְתֵּיךָ].” Empregando linguagem semelhante à do Salmo, Salomão identifica a subjugação de inimigos com o estabelecimento da paz. Em suma, עַד aponta para a cessação futura de um aspecto da comunhão de trono, guerra, mas não implica o término do outro aspecto, a posição do rei como representante divino. Poderia se parafrasear a oração da seguinte maneira: “Assenta-se à minha destra enquanto eu luto contra os teus inimigos até que sejam completamente subjugados.”

Versículo 2

A alternância da primeira à segunda pessoa indica mudança de falantes, apesar de o peso profético do que se segue ser mantido. Agora, o profeta passa a elaborar o convite de Yahweh ao rei. Um movimento semelhante ocorre na segunda estrofe, onde outro anúncio em primeira pessoa recebe uma expansão com vívidas imagens de êxito militar. A partir daqui o tempo e aspecto dos verbos suscitam questões exegéticas interessantes. Se entendido como um jussivo, תִּשְׁטֹחַ (estender) sugere uma benção: “Que Yahweh estenda o cetro do teu poder.” Neste caso, o oráculo de repente se transforma em oração.

¹⁵ O verbo תִּשְׁטֹחַ (por, colocar) rege dois acusativos, יְמִינֶיךָ e עַד . Nestes casos, a raiz שׁט toma o sentido de “fazer” (BDB, p. 1011; HALOT, p. 1485).

Alternativamente, se entendido como um imperfeito, o verbo denota uma promessa ou intenção divina, “Yahweh estenderá”. A forma volitiva na sequência, הָרַךְ (reinar, dominar), endereçada ao rei, não implica uma promessa incondicional nem possui força temporal. A tradução “Yahweh pode”, é fraca e genérica demais, pois o imperativo enfático הָרַךְ dá certeza e segurança ao rei (cf. WALTKE E O’CONNOR, 1990, p. 572). Assim, o verbo הַשִּׁלֵּךְ conota uma intenção divina definitiva (GKC, p. 316), fazendo de “estenderá” uma tradução apropriada, contanto que se entenda a nuance por trás da escolha. A fidelidade do rei a Yahweh é pressuposta do início ao fim.

Alguns investem o objeto de הַשִּׁלֵּךְ, “o cetro do teu poder”, de significância especial, já que a palavra para cetro aqui empregada, מַטֵּה, é usada em outros textos em referência ao bordão de Arão (Ex 7:9ff, 12, 1; 8:1, 12f; Nm 17:21, 23, 25). Mais comumente, o substantivo מַטְשֵׁה é usado para o cetro de reis (cf. Sl 2:9). Essa escolha pode antecipar a nomeação do monarca ao sacerdócio no verso 4 (CHAN, 2016, p. 111). Porém מַטֵּה ocorre em paralelismo sinonímico com מַטְשֵׁה em outros lugares (Is 10:24; 14:5; Jr 48:17), enfraquecendo qualquer distinção rígida de sentido entre os termos. A expressão “poderoso cetro” funciona como uma metonímia (concreto por abstrato) para a crescente jurisdição do rei sobre as nações circunvizinhas. Cercado por poderes hostis, o governante davídico pode dominar seus oponentes porque Yahweh, em cuja direita ele assenta, deseja expandir seu¹⁶ reino.

Versículo 3

A pletera de problemas textuais no verso 3 fomentou um sem-número de reconstruções e interpretações. Seguindo a LXX, alguns entendem יִלְדֶתִיךָ como um verbo em primeira pessoa com um sufixo pronominal em segunda pessoa, “eu te gerei”. O verbo rege a frase “do útero da aurora,” simbolicamente retratando a entronização do rei em termos de geração divina. O Salmo 2:7 contém uma noção semelhante, onde a ascensão pública do monarca é associada com sua concepção ou nascimento através da participação de Yahweh (SUTTON, 2017, p. 5). Mas as cores do Salmo 110:3 são ainda mais mitológicas. Personificada em algumas passagens do AT (Jó 3:9; 41:10; Sl 139:9), aurora (אֶשְׁחֶרֶת) era o nome de uma deusa conhecida do panteão cananeu. Textos ugaríticos (cf. CTA 23) conectam a deusa com o nascimento de reis. A menção do rei da Babilônia como

¹⁶ Ambiguidade pronominal proposital. Mais neste ponto adiante.

“filho da Aurora” em Isaías 14:12, especialmente, indicia a familiaridade de Israel com o conceito. A partir desses fatores, argumenta-se que o plano de fundo do verso 3 contém “uma tradição onde a deusa cananeaia šahar deu à luz ao rei” (FOLEY, 1980, p. 196). A associação entre a deusa e a geração de reis no Salmo 110, segundo os proponentes dessa interpretação, é mais implícita do que nos textos ugaríticos (SUTTON, 2017, p. 2).

Essa proposta, no entanto, comporta sérias dificuldades. Primeiro, presumindo, por um momento, a originalidade de sua base textual, nota-se que a sintaxe da oração não permite mera associação, uma vez que o verbo יִלְדֶתִיִּי rege a frase preposicional מִרְחֵם מְשֻׁקֶר (do ventre da aurora). Por necessidade sintática, a construção coloca Aurora na posição de consorte do sujeito, uma ideia blasfema e repugnante ao leitor Israelita antigo. Segundo, ao optar pela rara forma alternativa מְשֻׁקֶר, o autor evita tais conotações mitológicas. Terceiro, textualmente falando, entender יִלְדֶתִיִּי como uma forma composta de יְלֻדוֹת (juventude) esquiva a necessidade de emendas. Quarto, ler “aurora” como um fenômeno natural permite maior coesão com “orvalho” e “montanhas”, criando uma cadeia harmoniosa de imagens naturais (cf. FOKKELMAN, 2000, p. 290).

Qual a relação deste versículo com seu antecessor? Após a emissão do comando de iniciar a guerra (v. 2aC, “domina!”), o profeta descreve o exército real. O versículo 3 é composto de um bicólon e um tricólon, e nenhum dos dois contém um verbo fientivo. Uma possibilidade é importar o ponto de vista futuro do versículo 2, atribuindo o tempo futuro aos verbos estativos (GOLDINGAY, 2008, P. 290; ALLEN, 2002, P. 79; WEISER, 1962, P. 692). Outros preferem estativos presentes, talvez provendo mais dinamismo no movimento entre cenas (ZENGER, 2011, P. 140; DECLAISSÉ-WALFORD, 2014, P. 834). Ambas as opções são linguisticamente possíveis. A questão primária aqui é aspecto: o salmista retrata o desenrolar das cenas como ações progressivas.

“Teu exército” é uma tradução mais dinâmica de עֶמְקָא. Em contextos bélicos, עֶמְקָא (povo) toma um sentido mais específico, referindo-se aqui às tropas do rei (cf. 2 Rs 13:7; 18:26; Is 36:11; HALOT, p. 838; também WALTKE et. al., 2010, p. 505). A maneira de enfatizar a disposição do exército é linguisticamente interessante, já que o substantivo נִדְבָרָא mais comumente denota ofertas voluntárias (cf. BDB, p. 621; HALOT, p. 672). O plural, nesta instância, comunica intensidade, pintando os soldados como a personificação

da prontidão (cf. Jz 5:2; GKC, p. 397; também GOLDINGAY, 2008, p. 295). A escolha de um substantivo quando se esperaria um adjetivo igualmente almeja ênfase (GKC, p. 452). Esses são guerreiros nacionais devotos, não mercenários.

O referente de “dia do teu poder” (בְּיֹמֵי חַיִּלְךָ) não é óbvio. חַיִּל (poder, força) parece ser uma metonímia de causa por efeito (força → vitória), o foco recaindo no desempenho do rei na batalha. Ross (2016, p. 351) parafraseia como “o dia da vitória.” O versículo 5 corrobora com essa interpretação ao explicar “o dia da sua ira” (בְּיֹמֵי-אַפְּרֹ) por meio de vívidas figuras bélicas. Outra opção seria identificar “o dia” como a ocasião da cerimônia de entronização, o que se encaixa melhor com leituras que veem uma comparação entre o nascimento e a coroação do rei aqui. Por implicação, o rei teria sido eleito desde o ventre (ANDERSON, 1972, p. 769; WEISER, 1962, p. 695). Talvez uma distinção tão marcada não seja necessária: a investidura pública inspirou uma antecipação visual de poderio militar, um “dia” prefigurando o outro.

O tricólon abrangendo 3bA-3bC suscita a questão de como santos montes, orvalho e juventude se relacionam à linha anterior e pintam conjuntamente um retrato coerente. Após apresentar as leais tropas do rei, o salmista completa a cena com elementos geográficos e temporais sobre o “dia do teu poder”. O relacionamento entre as linhas é sintético, não sinonímico (GOLDINGAY, 2008, p. 295) ou contrastante (KRAUS, 1993, p. 350). A cena é aberta com a especificação do local onde o exército voluntário se congrega: os santos montes de Sião (Sl 87:1; 133:3). Duas possibilidades emergem quanto ao sentido de “do ventre da aurora” e “o orvalho da tua juventude”. Por causa de sua associação com vida, orvalho (לַט) pode representar o vigor juvenil do rei, que é renovado por Yahweh ao brilho dos primeiros raios de luz da manhã. “Ventre” conota início e “juventude” retém sua denotação abstrata. Hilber (2005, p. 79) evoca um texto egípcio, onde o vigor do rei é mencionado no contexto da celebração dos súditos, como possível paralelo conceitual.¹⁷

Alternativamente, יְלֵךְ־רִגְלֵי (sua juventude) pode se referir aos jovens soldados do rei (abstrato por concreto) cobrindo os montes de Sião como orvalho. Como o orvalho permanece imperceptível antes do crepúsculo, assim a presença deles. Sua revelação, em

¹⁷ Outros autores que seguem essa linha de pensamento incluem Dahood (2007, p. 112), de Claissé-Walford (2014, p. 834) e Fokkelman (2000, p. 290).

contraponto, é notável e surpreendente.¹⁸ “Teus jovens” forma um paralelo atraente com “teu povo”, criando um *inclusio* entre 3aA e 3bC. Uma tradução seria: “do ventre da aurora teus jovens guerreiros são para ti como orvalho.” Apesar do desejado paralelo com “teu povo/exército”, essa construção demanda certa ginástica sintática. Funcionaria melhor se a ordem do hebraico fosse טל ילדתיך. Entender “orvalho” como uma figura para vitalidade, contudo, esquiva o problema, resultando na seguinte paráfrase: “tua (no sentido de disponível) é a vitalidade dos teus guerreiros.” Contra ambas as possibilidades, Fokkelman (2000, p. 290) questiona por que o autor escolheria um termo abstrato (ילדות) para então usá-lo concretamente. Contudo, talvez o caráter altamente pictórico da poesia resista precisão mecânica. A menção das tropas no fechamento da cena permite a continuação do tema dos súditos fieis no versículo inteiro, facilitando também maior continuidade com os versículos 5-7.

Versículo 4

Outro anúncio da voz profética marca a abertura da segunda estrofe. Desta vez, a comunicação vem na forma de juramento e concerne o status sacerdotal do rei. O perfeito *נשבע* (juro) funciona de modo performativo. Seu alvo não é informar quando o juramento ocorreu, mas assinalar a aplicação do juramento ao rei que agora ascende ao trono (cf. GKC, p. 311; JOÜON-MURAOKA, 2006, p. 334). Já o imperfeito futuro *יִנָּחֵם וְלֹא יִרְוּגָהּ* (e não revogará) demarca a natureza irrevogável da decisão. *לְעוֹלָם* (para sempre), termo importante nas passagens da aliança davídica, acentua a perpetuidade do dito (2 Sm 7:29; contrastar Sl 89:29, 37 com 1 Sm 15:29). O ímpeto teológico fica claro: Deus determinou não alterar sua decisão concernindo a afirmação seguinte (cf. CHISHOLM, 1995).

Antes de explorar a significância político-teológica da declaração à dinastia de Davi, cabe inspecionar mais detidamente alguns de seus elementos lexicais e sintáticos. Há certo debate quanto ao significado de *על־דברתי*, frequentemente traduzido como “segundo” ou “conforme”. A expressão ocorre somente aqui nessa exata forma. Uma construção semelhante, *על־דברת*, aparece duas vezes em Eclesiastes (3:18; 7:14 [with *שֶׁלֹא*]; 8:2), onde o sentido é “em relação a” ou “por causa de” (cf. HALOT, p. 212; BDB, p. 184). Em Jó 5:8, Elifaz emprega *דברתי* (sem preposição, com sufixo pronominal 1cs)

¹⁸ Entre os intérpretes que adotam essa leitura encontram-se Goldingay (2008, p. 295), van der Meer (1988, p. 227), Briggs (1907, p. 377), Allen (2002, p. 81), Waltke et. al. (2010, p. 497) e Ross (2016, p.352). Ver também o Dictionary of Classical Hebrew (1993, p. 221).

ao encorajar Jó a submeter sua “causa” (sentido legal) perante Deus. Alguns interpretam o *hireq-yod* como um sufixo pronominal no Salmo 110:4, “conforme a minha palavra” (SCHREINER, 1977, p. 217), porém a maioria dos estudiosos entende esse final como um marcador arcaico do genitivo (BDB, p. 184; WALTKE E O’CONNOR, 1990, p. 127) ou um exemplo do chamado *hireq compaginis* (GKC, p. 253; JOÜON-MURAOKA, 2006, p. 260). Waltke (et. al., 2010, p. 498) suspeita que a rara forma foi escolhida para criar assonância com מִלְכִי. Estudiosos concordam que as traduções “de acordo com”, “à maneira de” ou “segundo o modelo de” captam a nuance essencial de עַל־דְּבַרְתִּי. A tradução “conforme a ordem de” reflete a LXX (κατὰ τὴν τάξιν), que também é interpretativa nesse ponto. Agora, se a construção for análoga a עַל־דְּבַר e Eclesiastes 3:18 e 8:2 forem considerados, a força causal (por causa de) faz mais sentido linguisticamente (GRANERØD, 2010, p. 201-203). Mesmo assim, no nível ilocutório, e com base na natureza da analogia, “por causa de Melquisedeque” equivale a “por causa do precedente de Melquisedeque”, o que as traduções modais (conforme, segundo) retratam bem.

Segundo, o entendimento de מִלְכִי־צֶדֶק como nome próprio, e, mais especificamente, como uma alusão ao rei-sacerdote de Gênesis 14:18, tem sido desafiado nas últimas décadas. Posições dissidentes, via de regra, surgem no contexto de teorias mais amplas sobre a história composicional do Salmo (e.g., GRANERØD, 2010). Dos pontos de vista linguístico e literário, contudo, a conexão com o “rei de Salém”, chamado “sacerdote do Deus Altíssimo”, possui bom respaldo. A frase nominal hebraica é exatamente a mesma em Gênesis 14 e no Salmo 110. Retoricamente, fica evidente que o salmista pretendeu evocar o antigo personagem como modelo ou exemplo de sacerdote-rei. Traduções como “meu rei é justiça” ou “a justiça é meu rei” subentendem um foco na moralidade do rei, que é um tema alheio ao restante do Salmo (ZENGER, 2011, p. 143). Pode-se objetar, por outro lado, que assunto do sacerdócio é estranho ao militarismo da passagem. Mas tal objeção negligencia tanto evidências literárias quanto iconográficas do antigo Oriente Próximo, bem como desconsidera as dinâmicas entre realeza e sacerdócio em Israel (CORLEY, 2017, p. 54-55; PURCELL, 2020, p. 282-299).¹⁹ Quanto

¹⁹ O AT contém diversos exemplos de participação dos reis de Judá em atividades sacerdotais. O próprio Davi organizou o traslado da arca da aliança para Jerusalém. Durante a procissão, ele vestiu uma estola sacerdotal e ofereceu sacrifícios (2 Sm 6:12-15). Salomão e Acáz também ofereceram sacrifícios (1 Rs 3:4, 15; 8:5; 2 Rs 16:12-15). 2 Samuel 8:18, interessantemente, afirma que os “filhos de Davi eram sacerdotes.” Além disso, reis patrocinavam o templo e até escolhiam alguns dos seus oficiais (1 Cr 6:31-32; 23:2-32; 2 Cr 29:3-11, 25, 30). Isso dito, as prerrogativas sacerdotais dos reis não eram idênticas as dos sacerdotes

ao primeiro, tanto obras de arte egípcias quanto neo-assírias consistentemente retratam reis realizando funções sacerdotais, inclusive em cenas onde a deidade e o rei assumem o papel de guerreiros. Guerra, adoração e realeza estavam complexamente entrelaçados no mundo de Israel. A função dupla de Melquisedeque não era um fenômeno isolado.

A grande pergunta, ainda não encarada até aqui, é por que, no final das contas, o salmista evoca a figura de Melquisedeque? Historicamente, o status duplo do antigo rei jebuseu oferece um antecedente interessante para Davi e seus sucessores. Pode ser que Yahweh instruíra seus profetas a apropriar esta tradição pouco depois de Davi ter conquistado Jerusalém. Teologicamente, o resultado seria que o domínio de Yahweh sobre a cidade através de Melquisedeque encontraria continuidade nos seus “descendentes” davídicos (GOLDINGAY, 2008, p. 296-297). No contexto literário do próprio Salmo, a conexão entre o antigo e o novo rei de Jerusalém serve como reafirmação de Sião como epicentro do reino (v. 2). Era dali que Yahweh reinava por meio do seu rei eleito. Finalmente, o tema da bênção forja um elo sutil entre Gênesis e o Salmo. Após identificar Melquisedeque como sacerdote de El Elyon, Gênesis 14:19 diz que o rei abençoou a Abraão.abençoar outros é uma função sacerdotal em vários lugares do AT (Nm 6:22-27; 2 Sm 6:18; 1 Rs 8:14; Cr 23:13). Assim, tal qual Melquisedeque, o rei-sacerdote davídico abençoaria o povo ao mediar a presença de Yahweh no campo de batalha (ROUTLEDGE, 2009, p. 13-14).

Versículos 5-6

Em paralelo com os versículos 2 e 3, e como desenvolvimento implícito do versículo 4, os versículos 5 e 6 retomam o tema da guerra santa. Há agora alternância entre verbos perfeitos e imperfeitos. A perspectiva temporal parece ser futura, em consonância à primeira estrofe, apesar de a prioridade recair sobre aspecto. No versículo 5, por exemplo, o perfeito רָצַח (esmagar) possui força perfectiva, representando a derrota dos inimigos como completa porque Adonai luta ao lado do rei (WALTKE E O’CONNOR, 1990, p. 485; JOÛON-MURAOKA, 2006, p. 335). “No dia da sua ira” recorda “no dia do teu poder” (v. 3), enquanto “reis” especifica a identidade dos inimigos mencionados anteriormente (vv. 1 e 2).

levíticos, como o incidente envolvendo Uzias deixa claro (2 Cr 26:16-21). Parece que o rei agia como sacerdote somente em ocasiões seletas (BOWKER, 1967, p. 36; ALLEN, 2002, p. 82).

O âmago do principal problema sintático da estrofe é introduzido aqui. A pergunta básica concerne o sujeito das ações nos versículos 5 a 7. Tradicionalmente, conforme refletido na LXX e na Vulgata, יְהוָה (o Senhor) é o agente de שָׁמַר (esmagar) ao passo que o rei é tanto o endereçado o como referente do sufixo pronominal na construção עַל-יְמִינֶיךָ (à tua destra), que denota proteção divina em outros salmos (cf. 16:8, 121:5). No verso 1 o rei assentara à destra de Yahweh. Agora Adonai, o soberano do “meu senhor”, se posiciona à sua destra para batalha. Essa interpretação recebe críticas por envolver uma mudança abrupta da posição dos personagens e, principalmente, por implicar Deus como agente dos verbos nos versos 6 e 7, este último constituindo uma cena altamente antropomórfica.

Uma alternativa desenvolvida por exegetas franceses em meados do século XX toma יְהוָה como um vocativo, fazendo do rei o sujeito de שָׁמַר : “*Senhor*, à tua destra, ele (o rei) esmagará reis.” Neste caso, o rei seria também o agente de todos os verbos na sequência, e a noção de Deus matando a sede na última cena é evitada (CAQUOT, 1956; TOURNAY, 1960, 1991).²⁰ Essa opção é sintaticamente válida, mas questiona-se se uma mudança tão repentina de endereçados se encaixa com o contexto e fluxo do Salmo. Até aqui, o rei foi o referente de *todos* os sufixos pronominais na segunda pessoa. Ademais, o foco parece ser teocêntrico do início ao fim: Yahweh põe os inimigos como estrado dos pés, estende o domínio do monarca, e agora derrota seus inimigos. Em acréscimo, outras ocorrências da expressão בַּיּוֹם-אֲפֹ (no dia da sua ira) apontam para Deus como o referente mais provável do sufixo na terceira pessoa (Jó 20:28; Lm 2:1, 21-22; cf. também Is 13:13; Sf 2:2-3). Uma variação dessa leitura mantém a posição do rei em relação ao Senhor ao rejeitar a vocalização massorética de אֲדֹנָי : “Meu *senhor*, ao teu (de Yahweh) lado, esmagará reis” (BRIGGS, 1907, p. 378; FERNANDES, 2005, p. 278). Mas fazer de Yahweh o referente do sufixo pronominal “teu” incorre no mesmo problema, além de tornar Deus o endereçado no discurso, outra quebra nos padrões mantidos até aqui. Essa interpretação também é excluída por razões críticos textuais (ver notas acima).

Um terceiro grupo de estudiosos preserva אֲדֹנָי como título divino e cultiva uma leitura mais retilínea da sintaxe do versículo, presumindo, porém, uma mudança sutil de agentes a partir da segunda metade do verso 5 (GILBERT e PISANO, 1980, p. 346ff; VON NORDHEIM, 2008, p. 42-44) ou no verso 7 (ROSS, 2016, p. 357; ALLEN, 2002,

²⁰ Essa leitura foi adotada pelos tradutores da *La Bible de Jérusalem* e da *New English Translation*.

p. 82; ANDERSON, 1972, p. 772). Argumentos vão de “é impossível que o versículo 7 esteja descrevendo Deus” ao recrutamento de passagens poéticas caracterizadas pela troca repentina de agentes (Gn 49:8-9; Nm 24:5-7; Mq 3:1-4; Am 9:7-8; Os 10:9-10; cf. GILBERT e PISANO, 1980). Hilber (2005, p. 78-79) favorece a segunda abordagem, citando possíveis paralelos neo-assírios de tais mudanças repentinas de referente. Todos os textos citados por Gilbert e Pisano provém do corpus profético, onde tais ambiguidades sintáticas são mais comuns.

Tem-se a impressão de que as alternativas à interpretação mais antiga procuram, acima de tudo, evadir um antropomorfismo complicado na última cena. A mudança na posição de Yahweh em relação ao rei entre as duas estrofes acompanha o movimento do trono ao campo de batalha, não constituindo, de forma alguma, um problema. Por meio da proteção e auxílio divinos serão subjugados os rivais do rei. Em conformidade com o teor do Salmo como um todo, as identidades do Senhor e do senhor aqui convergem (cf. Sl 45:6). Isaías propaga uma noção análoga quando caracteriza o rei-messias como אֱלֹהֵי מִלְחָמָה (9:5[6]), isto é, “Deus poderoso (ou guerreiro).” Um texto bélico egípcio retrata os inimigos de Ramsés II dizendo: “Não é um humano aquele que está perante nós, é Sete grande em força, Baal em pessoa; seus atos não são humanos, são daquele que é único” (LICHTHEIM, 1976, p. 67). No campo de batalha, a bravura e atos do rei refletem a presença e atividade divina. Semelhantemente, os feitos poderosos do rei davídico na guerra seriam vistos como a manifestação do Senhor lutando ao seu lado. Nesta perspectiva, a identificação estreita do sujeito gramatical não é mais central ao quadro pintado pela segunda estrofe. Na superfície, o agente é o rei, mas todas as suas ações vitoriosas são igualmente atribuídas a Yahweh.

O verso 6 desvela as implicações com imagens violentas de triunfo. Governando o particípio modal מְלִא (enchendo), o imperfeito progressivo יִדֹּן (julgar) apresenta a execução do juízo divino contra os inimigos como uma cena em movimento. Embora mais frequente em contextos legais, o verbo יִדֹּן ocasionalmente ganha força mais enérgica em passagens onde a guerra aparece como instrumento de juízo (Gn 15:14; 1 Sm 2:10; Is 3:13; Sl 7:9; 9:9; 50:4). Importante notar que o termo presume a impiedade e culpabilidade dos oponentes, que são massacrados por conta de sua revolta contra o rei escolhido, não por serem estrangeiros (בְּגוֹיִם). As tropas de Sião, outrora congregadas nos montes que cercam Jerusalém, agora descem a um vasto vale retoricamente descrito como

“a ampla terra” (אַרְצָא רַבָּה) (cf. HALOT, p. 1171). O holofote, porém, permanece no guerreiro divinamente capacitado, que esmaga uma “cabeça” ou um “líder” (metonímia de parte pelo todo) num ataque fulminante. Essa linguagem elevada facilitou a aplicação escatológica do Salmo posteriormente. Só haverá completa paz quando o guerreiro-rei supremo derrotar as forças rebeldes (BARBIERO, 2014).

Versículo 7

Dois imperfeitos progressivos relatam a última cena. Como argumentado acima, o agente dos verbos é o rei energizado pelo Senhor. עָלֶיךָ comumente carrega uma força causal. Assim, o rei pode erguer a cabeça *porque* bebeu de um ribeiro transbordante (נָחַל) no caminho (בַּדֶּרֶךְ). Estaria ele cabisbaixo pelo cansaço da batalha? Combates mão-a-mão na antiguidade certamente levavam guerreiros à exaustão. Alguns acham que o monarca aqui descrito dá uma pausa para se refrescar. O ribeiro representa a abundante provisão de Deus (ROSS, 2016, p. 357; WALTKE et. al., 2010, p. 512). Tal sugestão, porém, dificilmente se encaixa com o elevado retrato do guerreiro de Yahweh. Como alternativa, outros propõem um plano de fundo cerimonial, apelando a 1 Reis 1:38, que descreve a unção de Salomão em Giom como parte do ritual de entronização. O paralelo é tênue, todavia, pois ungir e beber são ações bem distintas (CORLEY, 2017, p. 59). Ademais, as imagens bélicas dos versículos 5 a 7 não favorecem uma alusão cerimonial.

Literariamente falando, a exaltação da cabeça (רֹאשׁ) do rei forma um contraste com a cabeça (רֹאשׁ) esmagada do verso 6 e os inimigos prostrados do verso 1 (DAHOO, 2007, p. 120). Assim, a expressão יָרִים רֹאשׁ (ergue alta a cabeça) comporta um ar de vitória resultante do apoio de Yahweh. Expressões equivalentes nos Salmos 3:4 e 27:6 reforçam essa sugestão. Em guerras de cerco, invasores bloqueavam canais da água perto da cidade. Pode ser que o rei aqui bebe de um ribeiro local como indicação da proteção divina sobre Jerusalém (DECLAISSÉ-WALFORD, 2014, p. 837). Conforme outra sugestão, o wadi no caminho seria uma fonte de água localizada em território estrangeiro. Beber dela transparece o êxito do projeto de expansão anunciado no versículo 2, talvez até com um quê de provocação (VON NORDHEIM, 2008, p. 110-111; ZENGER, 2011, p. 159). Independente da opção adotada, o beber do guerreiro indica triunfo. Ambas as interpretações também preservam o sentido causal de עָלֶיךָ: o guerreiro ergue a cabeça *porque* venceu a peleja, o que é simbolicamente insinuado em seu beber do ribeiro.

5 - FUNÇÃO BÍBLICO-TEOLÓGICA

No contexto mais amplo do Saltério bem como do cânon, o Salmo 110 alcança significância escatológica e cristológica. Assumindo uma data relativamente tardia de compilação e organização final do Livro dos Salmos, seu lugar como um salmo davídico no livro cinco reflete as esperanças da comunidade pós-exílica. Os livros três e quatro contêm somente três salmos “de Davi” (86, 101, 103). No Salmo 89:49, o ezraíta Etã clama ao Senhor, “onde está a tua *hesed* de antigamente, a qual juraste por tua fidelidade a Davi?” O ungido fora alvo de zombaria dos inimigos, cuja destra (יְמִינֵי), aparentemente, Yahweh havia exaltado (v. 42). Logo mais o Salmo 105, um dos últimos cânticos da quarta coleção, transfere o foco de volta às alianças com Abraão e Moisés, quase insinuando que no programa divino de restauração de Israel não havia mais um lugar especial para a dinastia davídica. Mas, de repente, o livro cinco insere uma trilogia de salmos davídicos (108-110) em sua abertura, sinalizando que o Senhor não abandonara a casa de Davi. Esse reaparecimento dramático do grande rei de Israel no quinto livro leva estudiosos a falar sobre tema do Davi *redivivus* (DECLAISSÉ-WALFORD, 2014, p. 838). A humilhação pelas nações seria apenas temporária, pois Yahweh nomeara um rei-sacerdote celestial para mediar seu governo na terra e dar fim a toda rebelião. Pelas lentes dessa teologia mais desenvolvida pode-se afirmar que o Davi histórico dirige a palavra ao Messias, seu senhor.

À luz do evento do Cristo, os apóstolos viram em Jesus de Nazaré o cumprimento último do Salmo 110. Essa aplicação teve origem no ensino de Jesus, que se identificou como o Senhor de Davi (Mt 22:44; Mc 14:62; 16:19; Lc 22:69). Pedro considera a ascensão como ocasião da exaltação do Cristo (At 2:33-36). Estevão testificou da mesma realidade ao ser assassinado pelas autoridades judaicas (At 7:55-56). Cristo hoje exerce seu ministério sacerdotal da mais alta posição de honra e autoridade à destra do Pai (Rm 8:34; Hb 1:3, 13; 8:1; 10:12). Sua entronização nos lugares celestiais implica autoridade real sem par sobre todos os poderes angelicais e humanos (Ef 1:20; 1 Pd 3:22). A igreja aguarda o dia em que seu Senhor se levantará do trono para subjugar cada inimigo restante e consumará seu reino para sempre na nova criação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Convocando o rei a assentar-se à sua destra, Yahweh concede-lhe autoridade para reinar de Sião, prometendo a derrota de seus inimigos com vistas no estabelecimento de um domínio universal de paz. Com vigor e prontidão, o exército do rei congrega nos montes de Jerusalém em preparação para guerra. Irrevogavelmente nomeado rei-sacerdote segundo o modelo de Melquisedeque, o monarca intermedia a benção da presença poderosa de Yahweh nas batalhas de Israel. No poder do soberano Senhor, ele sai de encontro aos reis hostis, abatendo muitos e bebendo água do ribeiro como sinal de triunfo. No todo, o Salmo afirma a função intermediária do rei davídico como perene rei-sacerdote de Yahweh.

O desenvolvimento do messianismo bíblico segue os meandros da revelação do plano de Deus na história de Israel. Com o passar do tempo, especialmente nos períodos exílico e pós-exílico, cresceu a expectativa de que Yahweh enviaria o descendente último de Davi, um Filho do Homem celestial cuja relação com Deus sobrepunha a de qualquer outro. Nele seriam cumpridas as promessas à dinastia davídica e o projeto do reino na terra. Na plenitude dos tempos, a esperança do rei-sacerdote eterno exaltado à direita de Yahweh se materializou na pessoa de Jesus. Sua vida, morte, ressurreição e ascensão iluminam e ampliam os conceitos de reino, inimidade, juízo, vitória e paz. Os autores do NT não leram o AT num vácuo teológico. Para eles, o rio que corre pelo Salmo 110 desagua gloriosamente na revelação do Cristo e na consumação da história da redenção.

REFERÊNCIAS:

ALLEN, Leslie C. **Psalms 101-150**. Word Biblical Commentary. Grand Rapids: Zondervan, 2002.

ANDERSON, A. A. **The Book of Psalms: Volume II: Psalms 73-150**. New Century Bible Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 1972.

BABCOCK, Brian C. Who is “My Lord” in Psalm 110? **Crucible**, v. 8, n. 2, p. 1-23, 2017.

BARBIERO, Gianni. The non-violent Messiah of Psalm 110. **Biblische Zeitschrift**, v. 58, p. 1-20, 2014.

BATEMAN IV, Herbert W. Psalm 110:1 and the New Testament. **Bibliotheca Sacra**, v. 149, p. 338-353, 1992.

BOOIJ, Thijs. Psalm CX: ‘Rule in the Midst of Your Foes!’ **Vetus Testamentum**, v. 41, p. 396-407, 1991.

JOHANNES, Botterweck, G. et. al. (Org). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Tradução J. T. Willis, et al. Grand Rapids: Eerdmans, 1974—2018.

BOWKER, J. W. Psalm CX. **Vetus Testamentum**, v. 17, p. 31-42, 1967.

BRIGGS, Charles A.; BRIGGS, Emilie G. **A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms**. vol. 2. International Critical Commentary. New York: C. Scribner’s Sons, 1906–1907.

BROWN, Francis; DRIVER, S. R.; BRIGGS, Charles A. **The New Brown-Driver-Briggs- Gesenius Hebrew and English Lexicon**. Peabody, MA: Hendrickson, 1979.

BROWN, William. A Royal Performance: Critical Notes on Psalm 110:3aγ–b. **Journal of Biblical Literature**, v. 117, p. 93-96, 1998.

BRUG, John F. **A Commentary on Psalms 73-150**. Milwaukee: Northwestern, 2004.

BULLOCK, C. Hassell. **Encountering the Psalms: A Literary and Theological Introduction**. Grand Rapids: Baker Academic, 2001.

CLINES, David J. A. (Org.). **The Dictionary of Classical Hebrew**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993–2011.

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

CHAN, Alan Cham-Yau. **Melchizedek Passages in the Bible: A Case Study for Inner-Biblical and Inter-Biblical Interpretation**. Berlim: De Gruyter, 2016.

CHISHOLM, Jr., Robert B. Does God ‘Change His Mind’? **Bibliotheca Sacra**, v. 152, p. 387-399, 1995.

DAHOO, Mitchell. **Psalms III: 101-150: Introduction, Translation, and Notes**. Anchor Yale Bible. New Haven: Yale University Press, 2007.

DAVIS, Barry C. Is Psalm 110 a Messianic Psalm? **Bibliotheca Sacra**, v. 157, p. 160-173, 2000.

DECLAISSÉ-WALFORD, Nancy; JACOBSON, Rolf A.; TANNER, Beth L. **The Book of Psalms**. New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 2014.

DUHM, Bernhard. **Die Psalmen**. 2ª ed. Tübingen: Mohr, 1922.

FERNANDES, Leonardo A. Análise do Salmo 110 e Releituras no Novo Testamento. **Caminhos**, v. 13, p. 270-288, 2005.

FOKKELMAN, J. P. **Poems of the Hebrew Bible: At the Interface of Prosody and Structural Analysis**. 85 Psalms and Job 4-14, v. 2. Holanda: Van Gorcum, 2000.

FOLEY, Christopher M. **The Gracious Gods and the Royal Ideology of Ugarit**. 1980. Tese (Doutorado em Antigo Testamento) – McMaster University, Canadá.

GERSTENBERGER, Erhard S. **Psalms and Lamentations**. Grand Rapids: Eerdmans, 2001.

GIBSON, J. C. L. **Canaanite Myths and Legends**. London: T. & T. Clark, 2004.

GILBERT, Maurice; PISANO, Stephen. Psalm 110 (109), 5-7. **Biblica**, v. 61, p. 343-353, 1980.

GOLDINGAY, John. **Psalms 90-150**. Baker Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Baker Academic, 2008.

GRANERØD, Gard. **Abraham and Melchizedek: Scribal Activity of Second Temple Times in Genesis 14 and Psalm 110**. Beihefte Zur Zeitschrift Für Die Alttestamentliche Wissenschaft, v. 406. Berlin: de Gruyter, 2010.

GUNKEL, Hermann. **The Psalms: A Form-Critical Introduction**. Tradução Thomas M. Horner. Philadelphia: Fortress Press, 1967.

GUNKEL, Hermann; BEGRICH, Joachim. **An Introduction to the Psalms: The Genres of the Religious Lyric of Israel**. Tradução James D. Nogalski. Macon, GA: Mercer University Press, 1998.

HAY, D. M. **Glory at the Right Hand: Psalm 110 in Early Christianity**. Nashville: Society for Biblical Literature Monograph Series, v. 189, 1973.

HERDNER, A. **Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques**. 2 vols. Paris: Imprimerie Nationale, 1963.

HILBER, J. W. **Cultic Prophecy in the Psalms**. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Berlin: Walter de Gruyter, 2005.

HOSSFELD, Frank Lothar; ZENGER, Erich. **Psalms 3: A Commentary on Psalms 101-150**. Hermeneia. Minneapolis: Fortress Press, 2011.

JEFFERSON, Helen. Is Psalm 110 Canaanite? **Journal of Biblical Literature**, v. 73, p. 152-156, 1954.

JOHNSON, Elliot. Hermeneutical Principles and the Interpretation of Psalm 110. **Bibliotheca Sacra**, v. 149, p. 428-437, 1992.

JOÜON, Paul. **A Grammar of Biblical Hebrew**. Subsidia biblica, v. 14. Tradução e Revisão T. Muraoka. Roma: Pontifical Biblical Institute, 1993.

GESENIUS, W.; KAUTZSCH, E. **Gesenius' Hebrew Grammar**. 2^a ed. Tradução A. E. Cowley. Oxford: Clarendon, 1910.

KEIL, Carl Friedrich; DELITZSCH, Franz. **Commentary on the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson, 1996.

KIDNER, Derek. **Psalms 73–150: An Introduction and Commentary**. Tyndale Old Testament Commentaries. Downers Grove: InterVarsity Press, 1975.

KIM, Jinkyu. The Speaker and the Addressee of Psalm 110 in the Literary Context of the Psalter. **한국개혁신학**, v. 52, p. 248-282, 2016.

KISSANE, E. J. The Interpretation of Psalm 110. **Irish Theological Quarterly**, v. 21, p. 103-114, 1954.

KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W.; STAMM, J. J. **The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament**. Tradução e edição M. E. J. Richardson. Leiden: Brill, 2001.

KRAUS, Hans-Joachim. **A Continental Commentary: Psalms 1–59**. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

KRAUS, Hans-Joachim. **A Continental Commentary: Psalms 60–150**. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

LICHTHEIM, Miriam. **Ancient Egyptian Literature: A Book of Readings, Volume II: The New Kingdom**. Berkeley: University of California, 1976.

Merrill, Eugene H. A Royal Priesthood: An Old Testament Messianic Motif. **Bibliotheca Sacra**, v. 150, p. 50-61, 1993.

Mettinger, T. N. D. **In Search of God: The Meaning and Message of the Everlasting Names**. Tradução Frederick H. Cryer. Philadelphia: Fortress Press, 1988.

_____. **King and Messiah: The Civil and Sacral Legitimation of Israelite Kings**. Coniectanea Biblica Old Testament Series, v. 8. Lund: C. W. K. Gleerup, 1976.

MITCHELL, David C. **The Message of the Psalter: An Eschatological Programme in the Book of Psalms**. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, v. 252. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.

MOWINCKEL, Sigmund. **The Psalms in Israel's Worship**. Tradução D. R. Ap-Thomas. Grand Rapids: Eerdmans, 2004.

PFEIFFER, Robert H. **Introduction to the Old Testament**. New York: Harper & Brothers, 1941.

PURCELL, Richard A. The King as Priest? Royal Imagery in Psalm 110 and Ancient Near Eastern Iconography. **Journal of Biblical Literature**, v. 139, p. 275-300, 2020.

- RENDSBURG, Gary A. Psalm CX 3b. **Vetus Testamentum**, v. 49, p. 548-553, 1999.
- ROGERSON, J. W.; MCKAY, J. W. **Psalms 101-150**. The Cambridge Bible Commentary. London: Cambridge University Press, 1977.
- ROSS, Allen P. **A Commentary on the Psalms: Volume 3 (90-150)**. Kregel Exegetical Commentary. Grand Rapids: Kregel Academic, 2016.
- ROUTLEDGE, Robin. Psalm 110, Melchizedek and David: Blessing (the descendants of) Abraham. **Baptistic Theologies**, v. 1, p. 1-16, 2009.
- ROWLEY, H. H. Melchizedek and David. **Vetus Testamentum**, v. 17, n. 4, p. 485, 1967.
- SCHAPER, Joachim. **Eschatology in the Greek Psalter**. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, v. 76. Tübingen: Mohr Siebeck, 1995.
- SCHREINER, Stefan. Psalm CX und die Investitur des Hohenpriesters. **Vetus Testamentum**, v. 27, p. 216-222, 1977.
- SUTTON, Lodewyk. The Dawn of Two Dawns: The Mythical, Royal and Temporal Implications of Dawn for Psalms 108 and 110. **HTS Teologiese Studies/Theological Studies**, v. 73, p. 1-7, 2017.
- SWEENEY, Marvin. **Form Criticism**. In: HAYNES, Stephen R.; MCKENZIE, Steven L. (org.). *To Each Its Own Meaning: An Introduction to Biblical Criticisms and Their Application*. Ed. revisada e expandida. Louisville: Westminster John Knox, 1999.
- TERRIEN, Samuel. **The Psalms: Strophic Structure and Theological Commentary**. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.
- TOURNAY, Raymond. Le Psaume 110. **Revue Biblique**, v. 67, p. 5-41, 1960.
- _____. **Seeing and Hearing God with the Psalms: The Prophetic Liturgy of the Second Temple in Jerusalem**. Tradução J. Edward Crowley. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, v. 118. Sheffield: JSOT Press, 1991.
- TOV, Emanuel. **Textual Criticism of the Hebrew Bible**. 3^a ed. Minneapolis: Fortress, 2012.
- VAN DER MEER, Willem. **Psalm 110: A Psalm of Rehabilitation?** In: VAN DER MEER, Willem; MOOR, Johannes C. (Org.). *The Structural Analysis of Biblical and Canaanite Poetry*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, v. 74. Sheffield: JSOT Press, 1988.
- VON NORDHEIM, Miriam. **Geboren vor der Morgenröte? Psalm 110 in Tradition, Redaktion und Rezeption**. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, v. 117. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2008.
- WALTKE, Bruce K.; O'CONNOR, Michael. **An Introduction to Biblical Hebrew Syntax**. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1990.

WALTKE, Bruce K.; HOUSTON, James M.; MOORE, Erika. **The Psalms as Christian Worship: A Historical Commentary**. Grand Rapids: Eerdmans, 2010.

WEISER, Arthur. **The Psalms**. Old Testament Library. Tradução Herbert Hartwell. Philadelphia: Westminster Press, 1962.