

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC-SP

Hugo Chagas Feitosa

A bênção de Aarão

**Um estudo literário, histórico e teológico
de Nm 6,22-27**

Mestrado em Teologia

São Paulo

2022

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC-SP

Hugo Chagas Feitosa

A bênção de Aarão

**Um estudo literário, histórico e teológico
de Nm 6,22-27**

Mestrado em Teologia

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção de título de MESTRE em Teologia sob orientação do Prof. Dr. Pe. Gilvan Leite de Araújo.

São Paulo

2022

Banca Examinadora

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

Agradeço a Deus e a Nossa Senhora pela oportunidade. Ao meu orientador Professor Gilvan, e ao Professor Matthias por abraçar meu projeto. A Deus pela bolsa de estudos, e a todas as pessoas e Professores que ao longo deste processo me incentivaram, ajudaram e acreditaram nessa etapa preciosa da minha vida.

**A bênção de Aarão:
Um estudo literário, histórico e teológico de Nm 6,22-27**

RESUMO

A perícopre de Nm 6,22-27, e a bênção Aaronita, ou bênção sacerdotal, é um dos raros textos dentro do Pentateuco que não estão inseridos no gênero literário de narrativas ou de textos normativos, sendo um exemplo de poesia lírica dentro da Bíblia. Nele, Deus ordena a Aarão e seus filhos que abençoem a cada israelita com uma fórmula de bênção. Além de uma composição literária rica em figuras de linguagem e estilística, o texto é fonte histórica e arqueológica que levanta interessantes questões sobre o uso de fórmulas de bênção no antigo Israel e da redação de textos bíblicos. Todos esses elementos permitem uma reflexão teológica rica que dialoga com as mais profundas questões humanas.

Palavras-chave: Bênção, Bênção Sacerdotal, Aarão, Face de Deus, Misericórdia.

**A bênção de Aarão:
Um estudo literário, histórico e teológico de Nm
6,22-27**

ABSTRACT

The pericope of Num 6:22-27, and the Aaronite blessing, or priestly blessing is one of the rare texts within the Pentateuch that are not included in the literary genre of narratives or normative texts, being an example of lyrical poetry within the Bible . In it God commands Aaron and his sons to bless each Israelite with a blessing formula. In addition to a literary composition rich in figures of speech and stylistics, the text is a historical and archaeological source that raise interesting questions about the use of blessing formulas in ancient Israel and the writing of biblical texts. All these elements allow for a rich theological reflection that dialogues with the deepest human questions.

Keywords: Blessing, Priestly Blessing, Aaron, Face of God, Mercy.

Sumário

Introdução.....	9
Metodologia	10
Avanços da pesquisa	12
Referências Bibliográficas e modo de citar	12
1 Estudo linguístico-literário.....	14
1.1 O texto hebraico de Nm 6,22-27	16
1.2 A análise morfológica e sintática	18
1.3 Elementos rítmicos, poéticos e estilísticos.....	20
1.4 Variantes Textuais.....	27
1.4.1 Textos com influências de Nm 6,22-27	30
2 Estudo histórico e arqueológico.....	34
2.1 A bênção de Kuntillet Arjud	36
2.2 Os rolos minúsculos de prata de Ketef Hinnom	40
2.2.1 As implicações arqueológicas dos rolos de Ketef Hinnom.....	49
3 Estudo teológico	54
3.1 Abençoar	55
3.2 Guardar	59
3.3 A face iluminada de Deus e a misericórdia.....	61
3.4 A face levantada de Deus e a paz	66
Considerações Finais	69
Bibliografia	72

Introdução

Quem escreve um livro, cria um castelo, quem o lê, mora nele, dizia Monteiro Lobato. As letras são sem dúvida o método mais eficaz para se transportar no espaço-tempo; é na literatura que a humanidade pode romper qualquer obstáculo, e alcançar o passado, o presente e o futuro. Dentre os diversos gêneros da arte literária, é na poesia que a máxima das letras se revela, desde as primeiras histórias de *Gilgamesh* escrita em letras cuneiformes aproximadamente em 2100 a.C. na atual região do Iraque, as línguas orientais são uma fonte rica da arte literária. Por prover de uma tradição oral, a literatura do antigo oriente próximo tem sua grande marca nas narrativas. Elas giram em torno de personagens que aludem figuras de linguagem que estão nos grandes arquétipos humanos. São grandes histórias que, ao serem escritas nas pedras e nos papiros, imprimiram sua beleza literária com a “rima das ideias”¹, nos paralelismos que se encontram e desencontram.

Além de narrativas, a tradição literária do antigo oriente produziu também pequenos corpos literários em gênero poético lírico, em que as letras avançam além da arte dos paralelos, reivindicando para si mais beleza, encanto e graciosidade. Situa-se que grande parte dessa produção literária, seja ela narrativa ou poética, foi redigida em busca de se expressar sobre a relação humana com o divino, de Deus para com o Homem, e do Homem para com Deus, colocando-se assim no campo da literatura teológica.

Portanto, literatura e teologia precisam estar de mãos dadas para aquele que busca extrair corretamente o conteúdo desses textos. Ao se falar de literatura, significa absorver a arte que edifica e constrói esses corpos literários. Não há, nos textos do antigo e do novo testamento, uma vírgula que tenha sido escrita inocentemente. Compreender de forma

¹ Conferir: Cássio Murilo DIAS DA SILVA. **Metodologia de Exegese Bíblica**, p. 78.

correta todo o emaranhado de relações linguísticas que está por de trás dos textos tem por efeito produzir uma teologia mais sóbria, profunda e sobretudo mais aproximada da inspiração divina do texto.

O leitor, ao adquirir a capacidade de percepção deste arcabouço, é levado pelo texto, como um cicerone, ao mundo não mais existente dos autores, todavia, que pode ser revivido pelo leitor. A consequência é, uma resposta do mundo do leitor a um provocativo *religere*.

Metodologia

A pesquisa que aqui se apresenta está dividida em três capítulos. Em seu primeiro capítulo, apresenta-se um estudo literário de um clássico da literatura poética semítica, uma pequena bênção Nm 6,24-26, que é parte do corpo literário da micronarrativa de Nm 6,22-27. O objetivo é demonstrar todos os elementos literários, sobretudo os de poesia lírica presentes no texto, como também os elementos sintáticos *massoréticos* e realizar os comparativos de suas variantes textuais posteriores. No capítulo 2, o texto estuda as variantes textuais anteriores a Nm 6,24-26 e toda a carga histórica contida em sua arqueologia, de que se pode extrair indagações e também confirmações quando comparado ao texto bíblico. Finalmente, no capítulo 3, o objetivo é extrair toda a teologia resultante dos dados extraídos nos capítulos anteriores, que sem dúvida alguma trazem novos olhares e enfoque do texto. Apresenta-se, por fim, as considerações finais resultantes de todos os elementos.

Revelar o caminho que se percorreu é essencial para demonstrar o que se diz, assim a bênção Aaronita é composta de muitos elementos que precisam ser juntados quando se quer afirmar algo sobre o texto. Sabe-se que a Bíblia é um conjunto de textos entrelaçados em si, escritos por diversas mãos anônimas, comparados por analogia a uma colcha de retalhos, por assim dizer que as partes que ali estão formam uma unidade. Essa metodologia é fruto da antiga tradição da interpretação de textos de Israel, o *midrash*. É a maneira que os mestres de Israel se utilizavam para interpretar e explicar os textos do Antigo Testamento. Dentre os diversos tipos de *midrash*, um dos que mais chamam a atenção é a *harizah*², um método hermenêutico utilizado para unir partes da escritura que se assemelham e dialogam sobre determinado tema, trazendo assim entendimento ao

² Em uma tradução livre: “colar de pérolas”.

leitor. O objetivo da *harizah* é “abrir” as escrituras, para então abrir a mente do ouvinte leitor, relacionando diferentes passagens da escritura através de um mesmo fio. Cada passagem é uma pérola, podendo uma explicar a outra, formando assim um colar. Observa-se o uso dessa metodologia quando Jesus explica aos discípulos de Emaús sobre sua missão (Lc 24,32.45).

Busca-se aqui replicar essa metodologia, e cada capítulo desta pesquisa representa uma pérola do colar que é o texto de Nm 6,22-27. Não é possível compreender o texto em sua profundidade sem que cada uma das três partes seja absorvida, ou seja, a literatura, a arqueologia histórica e a teologia formam o colar de pérolas que representa a unidade do que é a bênção Aaronita como a conhecemos hoje.

É deveras importante salientar que são grandes os desafios da aplicação do conhecimento científico quando se trata de pesquisas de cunho teológico. Quando o objeto de análise é Deus, tem-se um objeto inobjetivável. Como pesquisa acadêmica, e sobretudo da alta era moderna, o pensamento teológico requer que o pensar de Deus seja percorrido utilizando-se de e dialogando-se com todo o conhecimento científico disponibilizado, e por meio de todas as ciências auxiliares. Somente desse modo é possível uma aproximação do pensar sobre Deus com toda a complexidade que esse desafio requer do Homem moderno. Assim como diz Rahner:

Verdade de Deus e imagem do mundo são duas coisas diferentes. Hoje compreendemos que não podemos talhar uma imagem de Deus com o material deste mundo. O intelectual contemporâneo deveria assumir a tarefa – que é ao mesmo tempo dor e graça – de recolher esta experiência, de não sufocá-la apressadamente numa apologética barata em favor de uma “crença em Deus” antropomórfica, de interpretá-la corretamente, isto é, de compreender que ela em realidade não tem nada a ver com o ateísmo no sentido próprio. Reconheçamos tranquilamente a dificuldade da fé. Não há mal nenhum nisso. Não podemos fazer a experiência da ação de Deus no mundo, de maneira tão ingênua, como o fizeram os séculos passados. Isso não é mais possível, não porque Deus esteja morto, mas porque se tornou maior, mais difícil de nomear, mais profundo, mais incompreensível. (RAHNER, 1971, p. 20)

Isto posto, a pesquisa aqui apresentada busca extrair dados a demonstrar para as oito especializações funcionais de uma pesquisa teológica segundo Lonergan³, que são: 1 – pesquisa de dados, 2 – interpretação, 3 – história, 4 – dialética, 5 – a explicação dos fundamentos, 6 – o estabelecimento de doutrinas, 7 – sistematização e 8 – comunicação. Sendo o texto massorético de Nm 6,22-27 e suas variantes a pesquisa de dados em si, a

³ Para um aprofundamento, conferir Bernard LONERGAN, **Método em Teologia**, p. 127.

análise literária, a explicação dos fundamentos, os achados arqueológicos, sua história, e a extração teológica desses dados, sua dialética e comunicação. Apesar do texto ser, em seu centro, uma bênção, e, assim, não ser fonte do estabelecimento de sistematização ou de doutrinas, podemos falar dele como influência para textos posteriores, e assim pretende-se demonstrar.

Avanços da pesquisa

Os esforços referentes ao avanços do objetivo de pesquisa são, sobretudo, as análises literárias de cunho poético semítico, especialmente as estilísticas, que foram pouco realizadas ou realizadas de maneira tímida por outros autores que também se debruçaram na *perícopa*, e na qual simplesmente deram maior enfoque em outras questões textuais, como Smoak, Barkay e Leuenberger com enfoques em comparações do texto de Nm 6,24-26 com o texto de *Ketef Hinom*⁴; Fishbane, com as diversas reformas linguísticas; Perondi, com as análises semânticas e morfológicas individualizadas das palavras; e, por fim, Korpel, trabalhando os paralelismos internos e externos e comparações com a poesia Ugarítica. Sublinha-se aqui também que a pesquisa em relação ao texto reúne dados difíceis de se encontrar em língua portuguesa, contribuindo para a pesquisa neste sentido.

Com o objetivo de não trazer elementos repetitivos já trabalhados pelos autores citados, e, obviamente sem deixar de citar seus importantes estudos, a fim de embasar os avanços aqui propostos, busca-se enriquecer e demonstrar que, ao extrair os elementos de estilo e rítmica, pode-se considerar o texto de Nm 6,24-26 um grande clássico literário de poesia lírica semítica, e um texto ímpar em comparação à grande maioria da literatura bíblica, e que sua interpretação literária, por si só, traz elementos complementares para as análises filológicas, históricas e teológicas.

Referências Bibliográficas e modo de citar

A bibliografia citada nesta pesquisa busca agregar todo o material bibliográfico resultante dos últimos 35 anos, que estão em sua grande maioria concentrados nos últimos 15 anos. Justifica-se essa intensificação de produção literária recente referente ao texto

⁴ Conferir Capítulo 2 desta pesquisa.

por dois fatores: o primeiro é a descoberta quase que total do texto no sítio arqueológico de *Ketef Hinnom*, em 1979, o que inevitavelmente trouxe luz a diversos fatores sobre ele. A segunda é o avanço tecnológico dos últimos 10 anos, que fez com que os rolos de prata de *Ketef Hinnom* pudessem ser digitalizados em alta resolução. Como exemplo, temos as digitalizações do *West Semitic Research Project*, projeto de estudo de literatura e arqueologia semítica da University of Southern California, que proporcionaram uma nova leva de trabalhos referente ao tema, com traduções mais precisas, resultando em obras como a de Jeremy Smoak. Esses avanços tecnológicos contribuíram de maneira decisiva, trazendo luz a elementos antes duvidosos no passado.

Destaca-se também o trabalho de pesquisa para a obtenção do título de mestre de Ildo Perondi dentre as riquezas bibliográficas do texto, e as obras clássicas de William Wickes e Alfred Edmeads Cowley, manuais sobre os sinais massoréticos, que, mesmo sendo obras de mais de 100 anos, seguem insuperáveis sobre o assunto.

Adota-se nesta pesquisa o seguinte formato para indicar as referências bibliográficas nas *notas de rodapé*: menciona-se em primeiro lugar o nome do(a)(s) autor(a)(s), e em seguida seu sobrenome em letras maiúsculas, depois, o título da obra ou estudo em letras em formato negrito, e, se for o caso, a página da citação textual. Todos os dados secundários referentes as obras e publicações encontram-se citados nas referências bibliográficas, ao final do trabalho.

Capítulo Primeiro

Estudo linguístico-literário⁵

Bamidbar (no deserto) é o título original do quarto livro do Pentateuco, que, nas bíblias de língua portuguesa, levam o título de *Números*. Mesmo contendo seções diretas em que trata de leis e rituais de purificação, seu nome em português deriva das diversas contagens e recenseamentos das 12 tribos de Israel recém-saídas do *Êxodo*. Essas contagens remetem à quantidade de hebreus que saíram do Egito, com o objetivo de saber a quantidade de homens aptos para o combate militar. Essa contagem dos membros pertencentes às tribos acontece três vezes: Nm 1,5-15.20-43 e Nm 2,3-31; os únicos que não foram contados foram os Levitas, auxiliares diretos da linha sacerdotal Aaronica. Eles terão uma contagem à parte no capítulo 3, e serão os responsáveis por cuidar do Tabernáculo, o templo móvel do deserto.

O livro de *Números*, em sua estrutura, contém leis e narrativas, e o Israel narrado é um Israel em marcha, peregrinando. Sua leitura narrativa deve ser realizada em paralelo com o livro de *Êxodo* e *Levítico*. Por meio de sua narrativa pode-se fazer uma pequena divisão do livro em três, não excluindo outras perspectivas de divisões possíveis. Essa perspectiva usa como base a geolocalização da narrativa⁶, a marcha no Sinai (Nm1-10), a marcha em Cades (Nm 10-20) e a marcha nas planícies de Moabe (Nm 20-33).

É por meio de *Números* que se toma contato com toda a estrutura do templo israelita, a organização do acampamento no deserto e sua hierarquia. O capítulo 4 nos conta detalhes de como os Levitas tratavam a arca, a mesa da preposição, a *menorah*, o altar de ouro, além dos utensílios do incenso e o altar de cobre. *Números* conta com interessantes descrições que são únicas desse livro, não sendo encontradas em nenhum

⁵ Uma parte dos estudos deste capítulo estão publicados no artigo Texto e configuração poética da bênção em Nm 6,24- 26 e nos rolinhos de prata de Ketef Hinnom, na Revista **Pistis & Praxis** – Teologia Pastoral. v. 12. n. 12 maio/ago. 2020.

⁶ Conforme Gordon J. WENHAM, **Números: introdução e comentário**, p. 18.

dos outros livros do Pentateuco. Por isso, depreende-se uma forte influência sacerdotal em sua redação e nas descrições de suas leis. Trechos únicos contidos apenas em *Números* são: Nm 6,1-21, a lei do nazirato; Nm 7, a oferta dos chefes e consagração dos levitas; Nm 18,1-24, os deveres do sacerdote e do levita; Nm 22-24, o oráculo de *Balaão*, e Nm 6,22-27, a Bênção Aronita.

Essa bênção é um dos raríssimos textos de poesia lírica contidos no *Pentateuco*, um texto de beleza, redação e força histórica ímpar, que, através dos séculos, ganhou diversas interpretações e tradições litúrgicas dentro do judaísmo e do cristianismo. Além da força histórica e da beleza redacional, achados arqueológicos nos remetem a interessantíssimos detalhes e influências que essa bênção tinha dentro do antigo oriente próximo. Uma literatura com uma estrutura sintática gramatical minuciosamente redigida por meio de verbos que contêm grande carga semântica e teológica.

Trata-se, a princípio, de uma micronarrativa com um discurso direto de Deus para a transmissão de uma fórmula de bênção, onde o SENHOR⁷ dirige-se a Moisés em ordem imperativa para que retransmita seu discurso/bênção a seu irmão Aarão. Essa fórmula de bênção é conhecida como a bênção sacerdotal, ou bênção Aaronita. Comportando os versos de 24 a 26, recebe esse nome porque Aarão, seus filhos e sua descendência são os nomeados do SENHOR a administrarem o ofício sacerdotal (Ex 28,1-4). Esses são os versículos bíblicos mais antigos já encontrados até hoje, e são responsáveis por uma grande tradição litúrgica tanto na tradição judaica, por meio de seus *kohanim* e uma ritualística de imposição de mãos, como na tradição cristã, sobretudo a católica romana, com São Francisco de Assis, que tem como caro esse texto bíblico, sendo um dos seus únicos textos auto autógrafos⁸, utilizado para abençoar um de seus primeiros companheiros de fraternidade. Há belíssimas referências e conexões entre ambas as tradições por meio dessa fórmula de bênção, porém não é escopo desta pesquisa, que se deterá na análise textual e histórica do texto. O discurso do SENHOR termina com uma

⁷ O Antigo Testamento guarda aproximadamente vinte nomes diferentes de Deus (Bernd JANOWSKI; Klaus SCHOLTISSEK. p. 248), dentre estes, o nome próprio de quatro consoantes YHVH é o que mais aparece. É comum em traduções bíblicas de língua portuguesa ser traduzido pelos nomes próprios de duvidosa comprovação como Javé, Iahweh ou Jeová. Esse estudo nomeará o tetragrama YHWH como SENHOR seguindo assim a tradição judaica que não menciona o nome próprio da divindade, chamando-o em hebraico de Adonai (Senhor). A tradição católica romana seguiu a mesma tradição através da publicação da carta da Congregação para a Liturgia e a Ordem dos Sacramentos de 29/06/2008. Para um aprofundamento sobre as nomeações de Deus no Antigo Testamento, ver mais em: HADDAD, 2017, p. 47-54.

⁸ Conforme Attilio Bartoli LANGELI, *Corpus Christianorum, Autographa Medii Aevi V*, p. 38-41.

nova ação imperativa a colocar seu nome sobre os filhos de Israel, identificando-os como seus escolhidos abençoados.

O presente capítulo pretende apresentar um itinerário linguístico e literário, sobretudo da bênção Aaronita, a fim de alcançar chaves exegéticas do texto para sua compreensão como literatura poética. Para tal, opta-se primeiramente por um itinerário da tradução do texto em uma tripla segmentação. São três micro blocos, a demonstrar com maior clareza a estrutura textual, morfológica, sintática, e a chamativa estilística. Em seguida, uma crítica textual comparada do texto *massoreta* com a *LXX* e a *Vulgata*, e suas influências em textos posteriores com os *Salmos* e textos produzidos pela comunidade de *Qumran*.

1.1 O texto hebraico de Nm 6,22-27

Absorver gramaticalmente tudo o que o texto da bênção Aaronita tem a oferecer é a primeira pérola desse colar. O texto hebraico aqui apresentado segue a edição crítica da *Bíblia Hebraica Stuttgartensia*, pertencente à tradição judaica da Idade Média, utilizando-se dos acentos massoréticos. Esses, essenciais para essa análise, indicam, além das entonações e cantilações do texto, também as relações sintáticas entre as palavras dentro das frases, o que é o foco desta análise. Os três blocos de segmentação estão classificados em sequência de bloco A,B e C, com o objetivo de deixar mais clara a função desses no pequeno corpo literário. Isso permite enfatizar, de maneira clara, a existência, no texto, de uma moldura pelos blocos A e C em torno do centro, que é a Bênção no bloco B, praticando a função de um envelope. Além disso, também os blocos A e C são partes da análise histórica redacional, sobretudo quando comparados à versão do texto contida na *LXX*.

O texto de Nm 6, 22-27:

וַיֹּדֶבֶר יְהוָה	v. 22a	E disse o SENHOR
אֶל-מֹשֶׁה לֵאמֹר	v. 22b	a Moisés para dizer
דִּבֶּר אֶל-אַהֲרֹן	v. 23a	fala a Aarão
וְאֶל-בָּנָיו לֵאמֹר	v. 23b	e seus filhos, diga
כֹּה תְבַרְכוּ	v. 23c	assim abençoe

אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל	v. 23d	os filhos de Israel
אִמּוֹר לָהֶם	v. 23e	dizendo a eles
יְבָרְכֶךָ יְהוָה	v. 24a	O SENHOR te abençoe
וַיִּשְׁמְרֶךָ	v. 24b	e te guarde
יֵאֵר יְהוָה פָּנָיו אֵלֶיךָ	v. 25a	O SENHOR faça brilhar sua face sobre ti
וַיְחַנּוּךָ	v. 25b	e te seja misericordioso
יִשָּׂא יְהוָה פָּנָיו אֵלֶיךָ	v. 26a	O SENHOR levante sua face sobre ti
וַיִּשֶׂם לְךָ שָׁלוֹם	v. 26b	e te estabeleça paz
וַשְׁמוּ אֶת־שְׁמִי	v. 27a	e assim coloquem meu nome
עַל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל	v. 27b	sobre os filhos de Israel
וְאֲנִי אֲבָרְכֶם	v. 27c	e eu os abençoarei.

Segmentação em blocos:

Bloco A

Nm 6, 22-23

וַיֹּדֶבֶר יְהוָה	v. 22a	E disse o SENHOR
אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר	v. 22b	a Moisés para dizer
דַּבֵּר אֶל־אַהֲרֹן	v. 23a	fala a Aarão
וְאֶל־בָּנָיו לֵאמֹר	v. 23b	e seus filhos para dizer
כֹּה תְבַרְכוּ	v. 23c	assim abençoem
אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל	v. 23d	os filhos de Israel
אִמּוֹר לָהֶם	v. 23e	dizendo a eles

Bloco B

Nm 6,24-26

יְבָרֶכֶךָ יְהוָה	v. 24a	O SENHOR te abençoe
וְיִשְׁמְרֶךָ	v. 24b	e te guarde
יָאֵר יְהוָה פָּנָיו אֵלֶיךָ	v. 25a	O SENHOR faça brilhar sua face sobre ti
וְיִחַנֶּךָ	v. 25b	e te seja misericordioso
יִשָּׂא יְהוָה פָּנָיו אֵלֶיךָ	v. 26a	O SENHOR levante sua face sobre ti
וְיִשֵּׂם לְךָ שָׁלוֹם:	v. 26b	e te estabeleça paz

Bloco C

Nm 6:27

וְשָׂמוּ אֶת-שְׁמִי	v. 27a	e assim coloquem meu nome
עַל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל	v. 27b	sobre os filhos de Israel
וְאֲנִי אֲבָרְכֶם	v. 27c	e eu os abençoarei.

1.2 Análise morfológica e sintática

A bênção Aaronita corresponde ao discurso direto que deve ser proferido por “Aarão e por seus filhos” (bloco A: Nm 6,23a.23b.23c) para “abençoarem” os israelitas (bloco C: Nm 6,27b). Esses micro versículos, quando pronunciados, contêm paralelismos audíveis, e caracterizam uma moldura para a fórmula de bênção, posicionando os seis versetos do bloco B como o objetivo textual, formando, assim, o conjunto de uma micronarrativa (Nm 6,22-27). Observa-se, em torno dos dois blocos de moldura, sua ligação por meio do verbo “abençoar” (Nm 23b.27b). Uma segunda conexão se obtém em 22a-23b e 27a-b, por meio do pronome pessoal reto “eu”, e o vocábulo “meu nome”. Assim, a micronarrativa constrói-se de maneira harmoniosa, em uma introdução, uma bênção central e uma conclusão.

É importante ressaltar o apontamento do verbo *אמר* em 22b e 23c, conjugado no grau verbal do *qal* e na forma construta do infinitivo pela preposição *lamed*. Nessa configuração, pode cumprir o papel ortográfico de dois pontos ou aspas quando em um discurso direto, como é o caso. Podendo ser simplesmente omitido⁹, outros exemplos pode-se conferir em Gn 2,16.8,15.9,8; Nm 11,18; Dt 31,25; 1Sm 19,19; Jr 5,20; Zc 4,13. Nesta pesquisa, optou-se por traduzir formalmente o verbo a fim de conservar seu modo semítico de linguagem; em verdade, ambas as opções não alteram o conteúdo narrativo proposto pelo autor do texto.

Dentro do bloco B, que contém a bênção em si, concentram-se as mais interessantes características sintáticas. Todos os versetos começam com um verbo, os quais formarão uma dupla com um segundo verbo, sempre acompanhado de um *waw* copulativo. Sempre, acompanhando os verbos, está o tetragrama, formando um trio em cada versículo. Todos os verbos apresentam a forma da terceira pessoa do singular masculino em três graus verbais – *Piel* (v. 24a), *Qal* (v. 24b.25b.26a.b) e *Hifil* (v. 25a). Todos eles pertencem à classe funcional do *jussivo*, o qual expressa um desejo referente a terceiras e também segundas pessoas, seja singular ou plural¹⁰. Assemelha-se na língua portuguesa ao modo verbal do subjuntivo, uma vontade de que uma ação aconteça, todavia, podendo acontecer ou não. Quando usado por “alguém inferior com referência a um superior”, denota um pedido urgente de oração ou permissão¹¹. A classe do *jussivo* conta com uma forma longa e uma curta, e, em muitos casos, a forma longa e a curta do verbo na conjugação é a mesma. Nesses casos, somente o contexto permite a distinção. Na bênção, dois verbos fazem parte daqueles grupos de conjugações verbais nas quais as formas curtas apresentam diferenças: ver “faça brilhar” (v. 25a: *יִאֲרָ*), com a mesma forma curta em Sl 67,2, e a forma longa “fará brilhar” (*יִאֲרֶה*) em Is 60,19; Ez 32,7; Sl 119,130; 139,12; Jó 41,24. Comparar também a forma curta “estabeleça” (v. 26b: *יִשָּׁם*) à forma longa “estabelecerá” (*יִשָּׁם*) em Nm 22,38; 23,12.

Já em relação aos pronomes, pode-se observar a presença de dois sufixos pronominais na terceira pessoa do singular masculino, chamados na língua portuguesa de pronome possessivo. Esses se referem ao SENHOR Deus: ver duas vezes a expressão “sua face” (*פָּנָיו*) em 25a e 26a. Através da moldura da bênção, constata-se que “Aarão e

⁹ Novo Dicionário de Teologia e Exegese. v. 1, 2011, p. 432.

¹⁰ Enrique Farfan NAVARRO, Gramática do Hebraico Bíblico, p. 58.

¹¹ Bruce K. WALTKE e Michael Patrick O’CONNOR, Introdução à sintaxe do hebraico bíblico, p. 564 e 568.

seus filhos” (23a) devem dirigir as palavras da bênção aos “filhos de Israel” (23b.27a); todavia, deve ser feita de forma individualizada. Esse uso denota-se por meio da segunda pessoa do singular; nesse sentido, o sufixo pronominal da segunda pessoa do singular masculino. Traduzido aqui como pronome oblíquo, que aparece, de forma regular, uma vez em cada verseto, ora diretamente afixado ao verbo – “te abençoe” (24a: בִּרְכֶּךָ), “te guarde” (24b: וַיִּשְׁמְרֶךָ) e “te seja misericordioso” (25b: וַיִּחַנֶּךָ) –, ora acrescentado à preposição – ver duas vezes “sobre ti” (v25a.26a: אֶלֶיךָ) e uma vez “para ti” (26b: לְךָ).

O texto contém paralelismos internos e paralelismos externos. Dentre os externos, o mais chamativo é Sl 67,2, quando temos três verbos iguais a Nm6,24-26 e o uso da figura de linguagem da face de Deus. Além desse texto, por meio dos três pares verbais, outros textos bíblicos ganham referência aqui: Gn 28,14-15; Dn 9,17; Dt 28,1-2.8-9.12-13.30-16; Sl 5,13.29-11; Sl 112,2-4¹².

1.3 Elementos rítmicos, poéticos e estilísticos

No Pentateuco, em geral, encontram-se gêneros literários narrativos e conjuntos de leis, ou seja, histórias ou textos jurídicos. Não obstante, em dados momentos, as grandes narrações e legislações cedem espaço a um *poema* e/ou a um *canto*, o qual se destaca, antes de tudo, pela forma que lhe foi conferida. Textos poéticos, em si, têm como características, sobretudo, a forma artística de tratar um tema. Reúne técnicas literárias próprias, com atributos que imputam em seus textos beleza ímpar e rara ao seu leitor. Esse, para apreciá-las, necessita atenção a essa natureza própria.

Não há uma única vez, em todo o texto do Pentateuco, citação da palavra *poesia*¹³, sobretudo pela própria origem do conceito poético vindo do mundo greco-romano (*poesis*). Ela imputa características próprias culturais no gênero, e essas, em sua grande maioria, não devem ser buscadas pelo leitor de textos poéticos bíblicos. Apenas no que podemos chamar de camada básica de um texto poético, que é o ritmo. Ao passar dessa primeira porta, deve o leitor, então, se despojar dos conceitos poéticos modernos e ocidentais, e fixar-se na atenção de ressignificar conceitos como estética e métrica para

¹² Marjo A. KORPEL, **The poetic structure of the priestly Blessing**, p. 5.

¹³ James L. KUGEL, apud Edson Magalhães NUNES JR, **Poesia Hebraica Bíblica: uma introdução geral**, p. 1.

os utilizados nas tradições redacionais semitas. Deve-se dobrar essa atenção no que se refere aos conceitos semânticos das palavras.

Ao longo dos séculos, diversos estudiosos e teólogos buscaram o que seriam as características de um texto de poesia hebraica. De certo que tais estudos divergem sobre si¹⁴, todavia, todos são unânimes em apontar que a principal característica redacional de uma poesia hebraica, e das tradições literárias poéticas semíticas, é o paralelismo. Esse contém diversas formas, sejam paralelismos de “membros de linha”, quantitativos por sentenças, ou sílabas, ou mesmo quiasmos. Uma grande quantidade de autores chama a atenção de que a técnica de paralelismo não pode ser simplificada como uma ideia estática de dois ou três blocos que podem ou não se cruzar por semelhanças de ideias ou de palavras em esquemas. Autores como Kugel, Berlin e Alter afirmam que esses conceitos precisam ser ampliados se quisermos captar a essência da poética semita. Sobre isso, Alter afirma:

O maior obstáculo na abordagem da poesia bíblica tem sido a concepção errônea de que paralelismo implica sinonímia, ou seja, dizer o mesmo duas vezes com palavras diferentes (...). Alter acredita que o paralelismo semântico (e até sintático) exista e seja uma característica prevalecente do versículo bíblico. (NUNES JR., 2016, p. 50)

Berlin amplia o conceito de Alter para colocar o paralelismo como uma técnica que aborda diversas questões linguísticas:

Tomando uma definição mais abrangente, baseada em estudos linguísticos de Roman Jakobson, Berlin sugere que a busca pela “equivalência linguística” deve ir além de linhas e sentenças adjacentes e estender-se por todo o texto. Ela demonstra, ao longo de seu livro *The Dynamics of Biblical Parallelism*, que o paralelismo ativa os quatro principais aspectos da linguagem: gramatical, lexical, fonológico e semântico; e por ainda que esses aspectos podem ocorrer em combinação. (NUNES JR., 2016, p. 53)

A bênção Aaronita é sem dúvida um clássico da literatura semítica, sobretudo pela sua riqueza literária. Nela, além das técnicas literárias de paralelismos, podem-se observar outras técnicas que lhe dão o título de poesia lírica. Dentro de culturas com força de tradição oral, uma das primeiras características de uma poesia lírica deve ser a aliteração e a assonância. São figuras de som, que se repetem propositalmente em uma mesma

¹⁴ Um aprofundamento sobre a questão pode ser conferido em Edson Magalhães NUNES JR, **Poesia Hebraica Bíblica: uma introdução geral**, p. 15-60.

consoante, ou em consoantes diferentes, contendo sons similares, no caso da aliteração. E uma mesma vogal ou vogais diferentes com sons similares no caso da assonância.

Assim, observa-se em cada um dos três versículos da bênção Aaronita, uma tripla assonância de *yod*, primeiramente nas três presenças do tetragrama¹⁵. Junto aos seus pares verbais, flexionados com a mesma característica, um de cada lado, proporcionam uma agradável sensação sonora ao se escutar o texto. Some-se a isso uma segunda assonância na qual busca enfatizar o uso individualizado da bênção, utilizando os sufixos pronominais nos verbos. E quando da ausência desses sufixos, esses são substituídos por pronomes possessivos, obtendo assim o mesmo efeito sonoro. Desse modo, ao sublinharmos essas características, a mão do autor fica nítida em sua intenção do uso dos jogos sonoros:

יְבָרֶכֶה יְהוָה	v. 24a	O SENHOR te abençoe
וְיִשְׁמְרֶהָ	v. 24b	e te guarde
יֵאָר יְהוָה פָּנָיו אֵלֶיךָ	v. 25a	O SENHOR faça brilhar sua face sobre ti
וְיַחְנֶנֶךָ	v. 25b	e te seja misericordioso
יִשָּׂא יְהוָה פָּנָיו אֵלֶיךָ	v. 26a	O SENHOR levante sua face sobre ti
וְיָשֶׁם לְךָ שָׁלוֹם:	v. 26b	e te estabeleça paz

Já quando se abordam as características estilística e rítmicas, é preciso sublinhar a opção do uso do texto massorético. O fato ganha fundamental importância na identificação dessas características. Sendo a BHS uma edição crítica do manuscrito do *Códice de Leningradensis*, “cópia” feita por Salomão ben Jakob em 1008 d.C. no Cairo¹⁶. Ela contém o aparato crítico da *massorah parva*¹⁷, e, em relação ao seu código de sinais, podemos afirmar que:

Além da vocalização e das notas da massorah, os massoretas adicionaram ao Texto Massorético (TM) uma série de sinais de acentuação. O acento massorético ou acento de cantilação é chamado de taam (entonação, sabor, gosto), tendo a seguinte forma plural taamim (...). Os acentos possuem as seguintes funções no texto da Bíblia Hebraica: marcam a sílaba tônica de cada palavra no versículo. Marcam divisões semânticas e estabelecem relações sintáticas. Marcam a

¹⁵ Pressupõe-se assim que o tetragrama era pronunciado no texto.

¹⁶ Alexander Achilles FISCHER, *O texto do Antigo Testamento*, p. 41.

¹⁷ Para mais informações sobre massorah, conferir Edson de Faria FRANCISCO 2008, *Manual da Bíblia Hebraica. Introdução ao Texto Massorético. Guia Introdutório para a Bíblia Hebraica Stuttgartensia*, p. 94-97.

melodia (cantilação) dos vocábulos do versículo. (FRANCISCO, 2008, p. 190)

Assim, o sistema desenvolvido pela tradição judaica na Idade Média, de acentos vocálicos para cantilar o texto, fornece também referências para compreensão e interpretação, fazendo jus a sua função de dar “sabor” a esse. A bênção Aaronita possui dez sinais massoréticos diferentes, que aparecem 21 vezes no texto, dando o primeiro tom de um texto ternário, que pode ser dividido em 3/7. Isso explicita uma importante característica estilística, que pode ser conferida na aparição da *parasah stumah* ao final dos versículos 24, 25 e 26. Representada pela letra **ס**, a qual tem a função de marcar um chamado parágrafo fechado, sendo o primeiro elemento notado dessa divisão. Essa característica é reforçada de maneira mais veemente, pelo longo espaçamento existente entre os três versículos, fato totalmente incomum na Bíblia Hebraica.

Observa-se também que os sinais massoréticos sugerem uma segmentação própria do texto, das quais resultam figuras de linguagem. A notação do trio *tipcha* (**ץ**) + *merka* (**ך**) + *siluq* (**׃**) em (v.24) , (v.25) e (v.26) , que, quando anotados conjuntamente, referem-se a uma micro segmentação, ou a sugestão de um micro bloco de três palavras se relacionando¹⁸. No caso do texto, funcionam, imprimindo uma divisão ternária. A consequência dessa observação é a sensação visual de que a bênção aparenta a forma de uma “escada com três degraus”. Se colocarmos somente o texto que esse trio de acentos nos apresenta em suas posições ocultando o restante do texto, esse formato fica totalmente visível:

בְּרַכְךָ יְהוָה וְיִשְׁמְרֶךָ:
פָּנֵינוּ אֵלֶיךָ וְיִחַנֶּךָ:
וְיִשֶּׁם לְךָ שְׁלוֹם:

Já a aparição de *paseq* (**׀**), como seu próprio nome diz (cortar), exerce no texto uma função de um divisor lógico nos versículos 25 e 26. Tendo nesses uma dupla função, a primeira é subdividir o texto nesses versículos. A sugestão massoreta no versículo 25 é

¹⁸ William WICKES, *A treatise on the Accentuation of the Twenty-one-So-Called Prose Books of the Old Testament*, p. 61.

de que ele seja subdivido em dois *colons*¹⁹ a partir do *paseq*, formando assim um *bicolon* e da mesma maneira no versículo 26. A segunda função é uma relação direta entre esses dois versículos, que contêm o mesmo número de letras até a divisão estabelecida pelo *paseq*. O autor utiliza aqui uma paronomásia²⁰ entre os verbos *ישא* e *אור*, e o *paseq*, nesse caso, destaca essa pausa na leitura, para que essa relação seja devidamente notada. Ao emparelharmos os dois versículos, a partir da notação massoreta, podemos mais claramente observar estes elementos:

יֵאֵר יְהוָה |
יֵשָׁא יְהוָה |

Outro elemento que aparece de forma ternária dentro da bênção é o uso de *waw* copulativo nos verbos *שמר* v.24, *חנן* v.25 e *שיס* v.26. No versículo 25, diferentemente dos outros dois, esse *waw* terá um *meteg* em sua notação, o qual geralmente funciona como um pequeno freio. Quando utilizado junto de um *waw* copulativo, tem o intuito de acentuar a vocalização desse²¹. Dentro do texto, ele aponta para o verbo *חנן*, que interessantemente se encontra exatamente na metade da bênção. Assim, a tradição massoreta enfatiza aqui um paralelismo concêntrico, tendo em seu centro a misericórdia. Enfatiza também a forma vocálica, no reforço do som da palavra misericórdia. Juntando esses três verbos com seu *waw* copulativo, temos aqui também a visualização estilística do formato de três degraus, dessa vez com uma aparência de subida:

וְיִשְׁמְרֶךָ:
וְיַחַנֶּנְךָ:
וְיִשֶּׁם

No versículo 26, temos aparição de um *paseq*, que cria uma divisão dentro desse, como já dito anteriormente. Todavia, deve-se também notar a dobradinha de *zaqeph* ([˙]) que aparece em *אליך* com um *siluq* ao final do versículo. Esses dois sinais, quando notados conjuntamente em um mesmo versículo, marcam uma divisão a partir do *zaqeph*²². Temos

¹⁹ Figura de linguagem para apontar um membro métrico de um verso, caracterizando sua independência sintática, embora continue subordinado semanticamente aos demais enunciados.

²⁰ Trocadilho no emprego de palavras semelhantes na forma e no som.

²¹ Alfred Edmeads COWLEY, *Gesenius Hebrew Grammar*, p. 64.

²² William WICKES, *A treatise on the Accentuation of the Twenty-one-So-Called Prose Books of the Old Testament*, p. 65.

assim um novo corte a partir de אֵלֶיךָ, o que, conseqüentemente ao somarmos esses dois cortes com o conjunto *tipcha, merka e siluq* no versículo, pode-se entender que, segundo os massoretas, temos, no versículo 26, três partes, um *tricolon*:

יְשָׁא יְהוָה | פָּנָיו אֵלַי וְיִשֶּׁם לִי שָׁלוֹם:

Ao se somar as divisões estabelecidas entre os três versículos, temos no 24 um *colon*, no 25 um *bicolon* e no 26 um *tricolon*, por consequência um esquema 1+2+3. Tal dinâmica revela a métrica do texto, e, também sua rítmica, a qual possui uma progressão crescente até o seu destino/ápice em *Shalom*. Esses elementos estilísticos remetem diretamente ao autor em utilizar blocos ternários com o tetragrama no centro de pares verbais. Com os seis verbos juntos do tetragrama, que, apesar de aparecer por três vezes, representa a figura de um único sujeito, chega-se ao número sete. Seus múltiplos sobrepujam a tradição criada em torno de sua presença na narrativa de Gn 1,1-2,4a, em que a criação do mundo acontece em sete dias, sendo o sétimo o dia que cessa a atividade criadora.

Uma grande tradição está alicerçada a partir dessas narrativas. A organização do ciclo de tempo a cada sete dias, a *shavua*, e o *shabat*²³. A cultura semítica está absorta sobre *heptades*²⁴, desde sua cosmologia baseada em sete planetas ao seu calendário lunar com ciclos de sete. O Pentateuco está repleto delas, que aparecem em diversos textos. Citam-se alguns aqui, como Gn 29,18-30 no serviço de sete anos de Jacó para seu matrimônio com Leah, e depois outros sete anos para o matrimônio com Rachel (Gn 4,24); os castigos sétuplos de Caim e Lameque (Gn 41,1-4); o sonho do Faraó com sete vacas gordas e sete vacas magras (Jr 25,12); os setenta anos para o castigo do SENHOR na terra dos caldeus (2Rs 4,35); o espirro sétuplo de uma pessoa revivida da morte (2Rs 5,10-14); a lavagem sétupla no rio Jordão para a cura de Naamã (Ex 23,15); os sete dias da festa dos pães ázimos, entre outros diversos textos²⁵ em que recompensas, bênçãos, maldições, cerimônias fúnebres, cerimônias de casamento, sacrifícios, ritos de expiação e festas estão alicerçados sobre *heptades*. O maior símbolo dessa tradição dos ciclos de sete é sem dúvida alguma a *menorah*, descrita em Ex 25,31-40.37,17-24, como um

²³ Sábado, dia semanal em que a tradição judaica guarda, não sendo permitido trabalhar, é o dia reservado para o culto ao SENHOR.

²⁴ Múltiplos ou grupos de sete.

²⁵ Para um estudo completo sobre todos os textos com *heptades* no Pentateuco conferir Annemarie SCHIMMEL, *The Mystery of Numbers*, p. 132-135.

candelabro de peça única de ouro puro (Lv 24,4) sendo o único utensílio do tabernáculo de ouro puro. *Êxodo* o descreve com seis hastes, sendo três de cada lado, todavia a descrição da *menorah* do livro de Zacarias, escrito no século 6 a.C., ou seja, pós-exílio, é a única que cita sete lâmpadas e sete canudos²⁶ (Zc 4,2). Aqui que se encontra a tradição que o elemento estilístico do número sete de Nm 6,24-26 está apontando, a partir de um centro único, o tetragrama, e seis elementos gravitando-o, os verbos, forma-se três blocos de três. Eis que se revela aqui a mão sacerdotal do autor no perfeito encaixe estilístico da poesia com a *menorah* do segundo templo.



Figura 1: Menorah como elemento estilístico

Finalmente, é preciso apontar também aqui que das 15 palavras utilizadas para se compor a bênção Aaronita, quando aplicadas a uma análise de quiasmo concêntrico temos uma esquema de 7+1+7 com o primeiro bloco de 24a-25a, o centro em 25b, e o segundo bloco de 26a–26b, centrando e enfatizando a misericórdia, como já demonstrado pelos acentos massoréticos. Outro dado estilístico que temos é, que se retirarmos o tetragrama da bênção, temos a interessante configuração de 12 palavras restantes na bênção Aaronita, “representando as doze tribos de Israel”.²⁷

²⁶ Rachel HACHLILI, *The Menorah, the ancient seven-armed candelabrum origin, forme & significance*, p. 18.

²⁷ Gordon J. WENHAM, *Números: introdução e comentário*, p. 96

1.4 Variantes Textuais

Com o objetivo de verificar as variantes textuais posteriores ao texto de Nm 6,22-27, busca-se compreender o olhar, a recepção, e a análise das traduções de tradição ocidental sobre o texto. Sendo a *LXX* no grego, e a *Vulgata* no latim. É possível verificar, nessas traduções, a influência da bênção Aaronita nesses contextos. Sabe-se também da existência de variantes textuais posteriores a Nm 6,22-27 em tradições orientais, como o Pentateuco Samaritano, a *Peshitta* ou em *Targumim*²⁸; todavia, não são recortes deste capítulo²⁹. Por fim, debruça-se também um olhar sobre as influências sacerdotais de Nm 6, 22-27 em literaturas que apesar de não conterem diretamente seu texto sofrem sua influência, como os *Salmos* e textos da comunidade de *Qumran*.

De antemão, afirma-se que grande parte dos elementos poéticos semíticos apontados anteriormente como a rítmica, e os paralelismos se perdem em ambas as traduções, o que é de certa forma normal. Ao se tratar de textos de poesia lírica, que transportados para fora de sua cultura, acabam por apresentar empobrecimento literário. Assim, o objetivo principal acaba por ser o de verificar questões como conteúdo semântico, e de significados, se esses são transportados de maneira correta nessas traduções. Em vista de facilitar a análise dessas traduções em comparativo do texto massoreta, apresenta-se, a seguir, uma tabela com as três traduções lado a lado:

TM Nm 6,22-27	Versículo	LXX	Vulgata
וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה לֵאמֹר:	22	Καὶ ἐλάλησεν κύριος πρὸς Μωυσῆν λέγων	locutus est Dominus ad Mosen dicens

²⁸ Plural de *Targum*, traduções do Pentateuco para o Aramaico direcionados a comunidades judaicas pós-exílicas, que não conheciam a língua hebraica. Mais do que uma simples tradução, continham muitas vezes uma interpretação do texto.

²⁹ Para um aprofundamento sobre Nm 6,22-27 em relação a suas variantes orientais posteriores, conferir Ildo PERONDI, **Il Signore Benedice il popolo**, p. 11-17.

דְּבַר אֶל-אַהֲרֹן וְאֶל-בָּנָיו לְאמֹר כֹּה תְּבָרְכוּ אֶת-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אָמֹר לָהֶם: ס	23	λάλησον Ααρων καὶ τοῖς υἱοῖς αὐτοῦ λέγων οὕτως εὐλογήσετε τοὺς υἱοὺς Ἰσραηλ λέγοντες αὐτοῖς καὶ ἐπιθήσουσιν τὸ ὄνομά μου ἐπὶ τοὺς υἱοὺς Ἰσραηλ καὶ ἐγὼ κύριος εὐλογήσω αὐτούς	loquere Aaron et filiis eius sic benedicetis filiis Israhel et dicetis eis
יְבָרֶכֶךָ יְהוָה וַיִּשְׁמְרֶךָ: ס	24	Εὐλογήσαι σε κύριος καὶ φυλάξαι σε,	benedicat tibi Dominus et custodiat te
יֵאָר יְהוָה פָּנָיו אֵלֶיךָ וַיַּחַנֶּךָ: ס	25	ἐπιφάναι κύριος τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἐπὶ σὲ καὶ ἐλεῆσαι σε,	ostendat Dominus faciem suam tibi et misereatur tui
יִשָּׂא יְהוָה פָּנָיו אֵלֶיךָ וַיִּשֶׁם לְךָ שָׁלוֹם: ס	26	ἐπάραι κύριος τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἐπὶ σὲ καὶ δώῃ σοι εἰρήνην.	convertat Dominus vultum suum ad te et det tibi pacem

וְשָׁמוּ אֶת־שְׁמִי עַל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֲנִי אֲבָרְכֶם: פ	27		invocabunt nomen meum super filios Israhel et ego benedicam eis
---	----	--	--

O texto da *LXX* utilizado aqui é o *textus Graecus originalis*, edição crítica do filólogo Alemão Alfred Rahlfs, sendo a edição mais difundida da *LXX*. Em um rápido olhar sobre a tabela, nota-se que a *LXX* contém os versículos 23 e 27 juntos, em comparação ao TM, formando um único versículo³⁰. Em consequência, a bênção Aaronita é deslocada, passando a ocupar os versículos 25-27. Um deslocamento que se apresenta, a princípio, como uma tentativa de interpretação, mais do que uma tradução. Nota-se que o tradutor quer apresentar a moldura presente sob a bênção.

Pequenas omissões de preposições são observadas, como no versículo 23, na ausência da preposição אֶל. Já em relação ao tetragrama, a *LXX* o traduz como κύριος, ao invés de θεός, uma opção que seria mais lógica, e que é muitas vezes utilizado em outras passagens do Pentateuco como tradução do tetragrama (cf. Gn 1,1.4.9.4,15.4,25.5,1.6,12 Ex 1,20.2,25.3,13.6,3 Lv 11,45.18,4.19,3 Dt 1,20.2,29.2,33), ou mesmo no próprio livro de *Números* (cf. Nm10,10.12,13.16,5.22,9). Não é possível determinar o porquê da escolha, todavia, a tradução acaba por se aproximar da tradição pós-sacerdotal com essa opção.

Já na *Vulgata* observam-se também omissões de partículas em relação ao TM, como no versículo 22. Tem-se a omissão da partícula *waw*, e como na *LXX* no versículo 23 a preposição אֶל. Que em verdade, não causam danos na questão gramatical, ou no sentido de significantes. A tradução de algumas palavras parece conectar a *Vulgata* mais ao texto da *LXX* do que ao TM. Em muitas vezes, a impressão que se tem é que o texto é uma tradução realizada a partir da *LXX* do que do TM. Como exemplo, tem-se a escolha da tradução do verbo יָרָא para *ostendat* muito próximo de ἐπιφάναι. Porém, há momentos em que se distancia totalmente de ambos os textos, sobretudo do original. Como exemplo, a escolha da preposição *tibi*, no versículo 25, contrariamente ao

³⁰ Conferir preposições sobre o assunto em Leonard GREENSPOON, *The Use and Abuse of The Term “Lxx” And Related Terminology In Recent Scholarship*, p. 26.

que seria ao natural a escolha de *super*. Outro exemplo é a escolha de dois sinônimos diferentes, *faciem suam* e *vultum suum*, para traduzir o mesmo sinônimo dos versículos 25 e 26 de פָּנָיו. Por fim, no versículo 27, a opção de tradução do verbo יָשָׁא por *invocare* apresenta-se como uma escolha desconectada do significado original da palavra, mudando aqui o seu sentido literário. Portanto, não se trata de exagero considerar que a *Vulgata* tem uma perda substancial literária em gramática e significantes como tradução do texto.

Conclui-se, portanto, que, em termos de tradução, a *LXX*, dentro das limitações de uma tradução, se aproxima mais do TM do que a *Vulgata*, sendo essa uma tradução que se distancia em demasia da bênção Aaronita, aparentando ser de certa forma uma tradução da tradução, ao buscar significantes nas palavras gregas do texto e não nas hebraicas.

1.4.1 Textos com influências de Nm 6,22-27

A bênção Aaronita influenciou diretamente toda uma gama de textos posteriores, os quais se utilizam diretamente da força semântica e normativa da sua literatura. Destaca-se aqui, como influências diretas e perceptíveis, alguns dos *Salmos*. Também se apresenta influência quando se trata das regras de vida normativas da comunidade *Qumran*.

Os *Salmos* são, sem dúvida, os que mais sofrem influência direta, mas também podemos citar o livro de *Deuteronômio* através dos pares verbais *Barak* e *Samech*, que encontram vasta conexão em diversos versículos (conf. Dt 28,1-2.8-9.12-13.30,16). Esses mesmos pares verbais também são observados em Gn 28,14-15. O rosto resplandecente do SENHOR é a figura de linguagem da bênção Aaronita que mais aparece no corpo textual dos *Salmos*, estando presente em Sl 31,7.44,4.80,4.80,20.89,16, e também no texto de Dn 9,17. Em Sl 119,132-135 novamente a figura do rosto de luz do SENHOR aparece, mas dessa vez acompanhado do verbo *Chana*. Por fim, observa-se a incrível influência sofrida pelo Sl 67,2 contendo metade dos verbos da bênção Aaronita e a figura do rosto iluminado do SENHOR.

As influências da bênção aaronita podem ser observadas não somente em versículos isolados dos *Salmos*, mas também em uma de suas subdivisões literárias Sl 120-134. Comumente conhecidos como *Salmos* de subida, assim chamados pela tradição por serem entoados nas peregrinações ao templo, conectando a bênção a *Sião*, lugar de

habitação do SENHOR³¹. Esse conjunto de 15 *Salmos* se relacionam através de quatro palavras-chaves da bênção aaronita שְׁלוֹם e חֵן, שְׁמֵר, בְּרָךְ. Pelo menos uma dessas palavras aparece nesse conjunto de 15 salmos, exceto no 124, 126 e 131, assim em todos os outros destaca-se pelo menos uma das expressões: SI 120,6-7.121,3-8.122,6-8.123,2-3.125,5.127,1.128,4-6.129,8.130,2-6.132,15.133,3.134,3.

Já quando o assunto é o sítio arqueológico de *Qumran*, sabe-se que as descobertas de textos bíblicos e não bíblicos em suas 11 cavernas têm um valor inestimável para o mundo da crítica literária bíblica. Dentre os textos não bíblicos, o que mais chama a atenção, e traz revelações sobre os habitantes dessa comunidade, considerados como *Essênios*, é a regra de vida. Ela foi catalogada como 1QSa, e, dentro da regra de vida, pode-se encontrar também a chamada regra de bênçãos 1QSb³², que é descrita da seguinte maneira por STEGEMANN:

A regra de bênçãos fornece o texto completo de quatro formulários de bênçãos; primeiro encontramos uma bênção de todos os piedosos de Israel, estendendo-se por dezoito linhas de texto. Segue-se uma bênção do Sumo Sacerdote como o mais elevado representante de Israel, com cinquenta e três linhas. Em seguida, vem uma bênção do Sacerdote Zadoquitas, com cinquenta linhas de texto. Finalmente temos uma bênção do Messias por vir. (STEGEMANN, 1998, p. 115)

As regras de bênção da comunidade essênia sofrem, certamente, influências diretas de Nm 6,24-26. Observa-se o estilo de composição, não entrando aqui em questões literárias, históricas ou teológicas do texto em si. Outro ponto a se destacar é a estrutura sacerdotal conectada a essas regras de bênção. Com o objetivo de observar o texto e sua correlação com a bênção aaronita, apresenta-se, a seguir, dois textos da regra de bênção que demonstram diretamente essa relação. São 1QSb I,1-7 e 1QSb III,1-3³³:

³¹ Leon LIEBREICH, *The songs of ascents and Priestly Blessing*, p. 34.

³² Hartmut STEGEMANN, *The library of Qumran: On the Essenes, Qumran, John the Baptist, and Jesus*, p. 115.

³³ Textos traduzidos para o português pelo autor do original em italiano na obra de Luigi MORALDI, *I manoscritti di Qumran*, p. 199-200.

1QSb I,1-7	Nm 6,24-26
1 Palavras de bênção dos sábios para abençoar os que temem a Deus e fazem a sua vontade, os que observam os seus preceitos. 2 estão firmemente unidos a seu sagrado convênio e andam retamente em todos os caminhos da verdade, e ele os escolheu para um pacto. 3 eternos que terão força para sempre. 4 <u>O Senhor te abençoe</u> desde a sua morada sagrada e fonte eterna, que nunca seca, abra para você dos altos céus ... 5 na sua mão ... e te <u>favoreça</u> com todas as bênçãos do céu e te instrua no conhecimento dos santos ... 6 pois perto dele há uma fonte eterna que não deixa aos sedentos faltar água viva ... 7 Ele te salvará da ira sem fim ...	24 O SENHOR <u>te abençoe</u> e te guarde 25 O SENHOR faça brilhar sua face sobre ti, e te <u>seja misericordioso</u> 26 O SENHOR levante sua face sobre ti, e te estabeleça paz.

1QSb III,1-3	Nm 6,24-26
1 <u>O Senhor levante seu rosto para ti</u> e inale o doce perfume dos teus sacrifícios, escolha todos aqueles que habitam 2 antes de ti no ofício sacerdotal e <u>olhe com misericórdia</u> para todas as tuas sagradas ofertas e festas ... toda a tua descendência, <u>levante 3 o rosto</u> para toda a assembleia. Coloque uma coroa na sua cabeça	24 O SENHOR te abençoe e te guarde 25 O SENHOR faça brilhar sua face sobre ti, e te <u>seja misericordioso</u> 26 <u>O SENHOR levante sua face sobre ti</u>, e te estabeleça paz.

O emparelhamento dos textos permite ver o quanto a comunidade se utilizava de uma estrutura sacerdotal, tinha como normativo a influência direta da bênção aaronita. Tanto da forma individualizada, quanto da forma comunitária, não há dúvidas de que a comunidade seguia os preceitos da tradição sacerdotal.

A influência do texto seguirá por séculos dentro da liturgia do judaísmo pós-templo, e nos estudos rabínicos. No cristianismo terá forte influência na liturgia, e é possível ver também seu alcance na literatura do novo testamento em Lc 1, 67-79 no cântico de

Zacarias. Ao regressarmos na história, é possível alcançar um interessante olhar para a bênção e a construção redacional da versão massoreta, tal qual a conhecemos. Em verdade, esse giro de foco muda totalmente a percepção sobre o texto, do qual muitos caminhos podem ser traçados e muitas questões podem ser levantadas. Questões como sua função no antigo oriente próximo, sua origem e sua redação. A bênção aaronita tem uma rica história cravada na própria história de Israel, e a arqueologia material desse texto pode nos ajudar a responder muitas dessas questões.

Capítulo Segundo

Estudo histórico e arqueológico

A análise literária da bênção aaronita demonstra que o texto massoreta, por si só aplicado como fonte primária única, é capaz de revelar, além da sua finalidade teológica, também aspectos históricos de Israel. Após demonstrar que sua composição é fruto de uma literatura minuciosamente pensada e dirigida, aborda-se agora de maneira mais aprofundada esses aspectos históricos. Apresentar o conteúdo arqueológico, e o arcabouço histórico que tem a bênção aaronita, é a segunda pérola desta *harizah*.

Para este aprofundamento, novas fontes são aplicadas sobre o texto, as quais trarão, novos elementos a se comparar com Nm 6, 22-27. Novos horizontes em que questões relacionadas às ordenações da vida social, datação dos textos, transição de períodos históricos de Israel e a formação de tradições e cultos serão levantados a partir do material arqueológico do texto. É seguro dizer que, também no aspecto de materialidade, a bênção aaronita é um texto único em termos de estudos bíblicos.

Para que tais questões sejam abordadas, é preciso situar, em termos metodológicos, a mudança de status de algumas disciplinas auxiliares quando o assunto é estudo de textos bíblicos, as chamadas ciências históricas, sobretudo a arqueologia. Nomeadamente, pelo avanço da tecnologia, que permitiu mais segurança na datação de objetos, e de um grande *boom* de achados arqueológicos, surgiu uma gama de questionamentos a realidades e instituições mencionadas nos textos bíblicos. Rainer Kessler apresenta ainda outros relevantes motivos dessa mudança de status quando se fala de arqueologia:

A partir do século XIX, a disciplina passa por uma ascensão sem antecedentes. A decifração dos hieróglifos e da escrita cuneiforme, a atividade de escavação no Oriente Médio, o aumento de viagens de pesquisadores europeus e as novas formas de documentação (fotografia) aumentam os conhecimentos em tal quantidade que dela

resulta qualidade. Se até aquele momento a própria Bíblia era praticamente a única fonte para a história e as realidades do antigo Israel, a partir daí ela passa a se transformar em uma fonte ao lado de outras, cujo valor deve primeiramente ser determinado. (KESSLER 2009, p. 13)

No que tange às técnicas fotográficas, a capacidade de registros óticos com resoluções altíssimas permitiu a identificação de detalhes, em muitos materiais, que não seriam percebidos pelos olhos humanos. Pode-se citar diretamente o caso de *Ketef Hinnom*, em que novas fotografias em alta resolução foram determinantes para a leitura do texto impresso nos pequenos rolos de prata. Não obstante, as ferramentas tecnológicas por si só não teriam utilidade se não houvesse também avanço na questão da capacidade humana de entendimento da escrita das sociedades do antigo Oriente Próximo, e a absorção em decifrar os hieróglifos e a caligrafia cuneiforme são determinantes nesse processo. Acrescenta-se, a esses dois pontos citados por Kessler, um terceiro, que é o grande avanço em poder determinar a datação dos objetos encontrados no último século, e aqui a grande estrela é a ciência química e as técnicas de radiometria, sobretudo o radiocarbono e o carbono 14. Não é recorte desta pesquisa o detalhamento de tais técnicas, mas realçar a confiança na qual elas trazem em relação à datação dos objetos materiais³⁴.

Os achados materiais de Nm 6,22-27 e a história social do antigo Israel são tratados neste capítulo como fontes primárias, sem deixar de dialogar e comparar esses dados diretamente com o texto bíblico, sobretudo os dados extraídos da análise literária massoreta. Não obstante, isso não caracteriza uma hierarquização das fontes, mas uma busca crítica como medida de uso para a análise. É deveras importante salientar que os dados científicos obtidos das fontes primárias em comparação com a análise dos dados das fontes secundárias não resultam em teorias, se não forem devidamente interpretados, e claro, demonstrados, e é o que se pretende.

O primeiro versículo da bênção aaronita em Nm 6,24 abre diretamente as portas ao entendimento material do texto. Esse trio de palavras está alcunhado em praticamente todos os materiais disponíveis de escrita do antigo oriente próximo, na pedra, na argila e em metais, demonstrando como ele transpassa, através de suas funções lexicais, a história semita, e é base para todos os paralelos tipológicos comparativos. Esses versetos são seguramente os mais antigos quando se trata de literatura conhecida dessa região. Por meio deles temos um elo de ligação com o próprio surgimento de Israel em Canaã e toda

³⁴ Entre as diversas obras existentes para tratar do assunto, destaca-se pela didática a de Linda MANZANILLA e Luis BARBA, **La arqueología una visión científica del pasado del Hombre**.

dinâmica de influências que as culturas egípcias e mesopotâmicas, sobretudo babilônicas, ugaríticas e acádias tiveram durante essa formação.

É necessário registrar que a fórmula de abençoar e guardar por um deus é amplamente registrada desde o terceiro milênio a.C., através de *Kudurrus*, termo da língua acádia que significa limite, ou marcador de limite, que foi emprestado na assiriologia para determinar a materialidade de objetos, em sua grande maioria, de pedra, mas, também em argila e metais – pode-se dizer que é um tipo especial de Estela babilônica. Geralmente eram decorados e esculpidos em relevo com símbolos divinos, e sua função era a concessão de terras reais ou isenções fiscais, muitas vezes escritos pelo próprio rei, e quando escrito em argila muitas vezes contava com um lacre. Os deuses associados ao documento tinham a função de proteção e atestamento, e continham também maldições descritas aos transgressores desse. Deve-se ler um *kudurru* associando sua narrativa ao seu conteúdo de símbolos. Lembremos, aqui, que além dos verbos “guardar” e “abençoar”, muitos textos em *kudurrus*, ou textos clássicos da literatura mesopotâmica, como a legenda de *Kay Kâûs* e a epopeia de *Gilgamesh*, citam termos equivalentes encontrados na bênção aaronita, como o rosto iluminado e o rosto levantado associados à relação com um deus, e sobretudo à relação entre reis e súditos³⁵. Essas expressões idiomáticas influenciam diretamente a literatura presente na bênção aaronita, mas não formam um texto que se assemelhe a ela. Todavia, são importantes para entender a construção de Nm 6, 24-26.

Neste capítulo, trabalha-se com dois achados arqueológicos que, como textos, podem ser comparados à bênção aaronita, por também serem bênçãos. A bênção de *Kuntillet Arjud* e a bênção nos rolos de prata de *Ketef Hinom*. Elas são exemplos diretos de como a redação de alguns textos bíblicos pode ser uma construção redacional que passa por diversas influências.

2.1 A bênção de Kuntillet Arjud

Kuntillet Arjud, que, em uma tradução livre, significa “colina isolada das fontes de água”, é um sítio arqueológico que fica em uma colina, ao norte da Península do Sinai.

³⁵ Muitos exemplos referentes a estas expressões na literatura mesopotâmica podem ser encontrados em Anne KILMER, *Symbolic Gestures in Akkadian Contracts from Alalakh and Ugarit*, também em Mayer GRUBER, *Aspects of Nonverbal Communication in the Ancient Near East*. Outra fonte em que os termos aparecem são em RIA's, enciclopédias de assiriologia.

Ganhou esse nome porque continha fontes e poços de água relativamente perto, sendo assim um oásis para uma região que detém por ano menos de 7 mm de chuva. Longe de qualquer cidade ou comércio, estando literalmente no meio do deserto, o local poderia ter funções religiosas; todavia, alguns estudiosos questionam isso, argumentando que nele não foram encontrados objetos para culto, ferramentas de cultivo, e poucos objetos de cozinha, levantando assim outra hipótese, de que o local era um forte armado. Seu funcionamento foi datado como sendo do início da Idade do Ferro, por seus achados de cerâmica e pelos teste de radiocarbono³⁶.

Em 1975-1976, o arqueólogo e professor da universidade de Tel Aviv, Ze'ev Meshel, liderou três temporadas de escavações no local. Uma publicação detalhada sobre elas foi publicada por Meshel somente em 2012, e, após o Tratado de Paz entre o Egito e Israel, em 1993, os artefatos ficaram no Egito sem acesso aos arqueólogos. O local é o que se chama na arqueologia de “camada única”, ou seja, tendo ocupação humana apenas durante um único período histórico, que foi datado no início do século VIII a.C. Ter fonte de água permanente fez de *Kuntillet Arjud* parada para viajantes e comerciantes na rota Egito – Arábia.

O local foi descrito com uma construção em duas partes. Na parte maior, com um portão de entrada, havia algumas salas e um grande pátio interno. Em uma dessas salas foram encontrados maravilhosos desenhos e inscrições, com descobertas excepcionais. Os desenhos em paredes e os vasos de cerâmicas são os mais incríveis. Nas análises dos vasos de cerâmica constatou-se que o material utilizado para produzi-las era normalmente usados em Jerusalém, fato incomum devido à grande distância geográfica entre os locais. Grande parte das inscrições são de bênçãos e textos religiosos, o que sugere que o local era habitado por escribas e sacerdotes. O fato desse sítio arqueológico estar totalmente isolado no meio do deserto e em um local geográfico extremamente seco foi a perfeita combinação para sua preservação, e para que esse lugar único pudesse dar voz a muitas questões.

Dentro da sala maior, havia inscrições nos umbrais, e muitos vasos cerâmicos, alguns com letras cravadas. Essa combinação sugere que ali havia tributo e funções religiosas. Ao analisar a questão geopolítica do século VIII a.C., o sítio de *Kuntillet Arjud* torna-se ainda mais intrigante, em uma comparação com os relatos bíblicos. Israel existia

³⁶ Em José Ademar KAEFER, **Arqueologia das terras da Bíblia II**, p. 118, além da datação do sítio é possível verificar também como *Kuntillet Arjud* é muito importante para determinar sobre a escrita de Israel.

ao norte com seu centro de governo em Samaria, e Judá ao sul, com seu governo em Jerusalém. Todavia, as inscrições encontradas no sítio estão em consonância mais com o reino samaritano do que o judaíta, e uma dessas evidências está diretamente ligada a um dos vasos cerâmicos descritos nesta pesquisa.

Dentre as diversas descobertas, temos, no muro de entrada, a pintura de um homem, na parede, aparentando ser um rei em seu trono. Finkelstein diz que se trata de Jeroboão II, no que seria o único retrato de um rei de Israel já visto até hoje³⁷. Já, na sala maior, temos a descoberta de dois vasos com figuras e uma fórmula de bênção. No primeiro deles, um vaso de cerâmica catalogado como *pithos* A.



Figura 2: Pithos A Kuntilet Arjud

Reconstrução das inscrições e figuras contidas no Pithos A. Figura pode ser conferida em Ze'ev Meshel, **Kuntilet Ajrud (Horvat Teman): An Iron Age II Religious Site on the Judah Sinai Border**.

³⁷ Israel FINKELSTEIN, *The forgotten Kingdom: The Archaeology and history of Northern Israel*, p. 148.

Com ortografia típica do norte, contém a seguinte bênção: “[..] o Rei diz: diga [...] que você seja abençoado por YHWH da Samaria e sua Asherah”. E um segundo vaso, catalogado como *pithos* B, com outra bênção, que dizia: “[..] Eu te abençoei por YHWH de Teman e sua Asherah, que ele te abençoe e te guarde”. Chama a atenção a figura de Javé associada a Samaria e a Teman e a fórmula de bênção, com os verbos “abençoar” e “guardar”. Essas descobertas trouxeram novos olhares ao culto em Israel em relação ao primeiro templo; outra questão interessante é que Javé tinha uma consorte³⁸.

Os vasos também continham interessantes desenhos. O *pithos* A retrata duas divindades com formas humanas, com aspectos tribais e animais, aparentemente representando uma figura masculina e outra feminina. A primeira tem uma genitália exposta e a segunda uma cauda, e junto a eles encontra-se, do lado esquerdo, uma vaca amamentando e lambendo um filhote. A figura masculina tem seu pé direito pisando a pata da vaca, e, para Ademar Kaefer, isso significa que se trata de um touro e não de uma vaca³⁹. Ao lado direito, temos a figura de um tocador de lira sentado em um banco, e ainda representações de árvores compõem o desenho.

Uma das questões que se levantam referente aos desenhos é se têm relação com a bênção escrita acima deles. Alguns estudiosos apontam que o desenho do vaso seria do deus egípcio Bes e não de Javé⁴⁰, e assim a bênção escrita seria posterior aos desenhos. Hipótese essa muito questionável por dois motivos: primeiro, pelas experiências arqueológicas mesopotâmicas de que desenhos e inscrições formam um único corpo de comunicação; e a segunda é de que, pela localização geográfica, e estando em território do reino do norte, a possibilidade de culto a um deus egípcio não tem o menor sentido. A questão de o desenho mostrar um boi ou um touro o aproxima mais do panteão canaanita com *El* e o próprio Javé, do que do panteão egípcio. Além de Asherah ser uma consorte conhecida também de *El* e *Baal*. Dois textos bíblicos também engrossam a lista de argumentos: Hb 3,3; Jz 5,4.

O ponto estratégico onde se localizava *Kuntillet Arjud* denota que o seu controlador era um rei, que detinha o controle de uma rota comercial extremamente importante, que era ponto de parada nessa rota, que recebia tributos, e que tinha escribas e sacerdotes.

³⁸ Referente à questão de Javé como um Deus canaaita, e sobre sua consorte Asherah, uma obra bastante completa para tratar do tema é a de John DAY, **YAHWEH and the gods and goddesses of Canaan**.

³⁹ José Ademar KAEFER, **Arqueologia das terras da Bíblia II**, p. 77.

⁴⁰ WYK faz uma interessante análise dos desenhos comparando com achados gregos para apoiar que Bes é uma possibilidade mais plausível do que Javé. Koot van WYK, **Kuntillet Arjud: A case for critical revision**, p. 81.

Literariamente, a escrita traz a possibilidade de ser fenícia ou um hebraico em seu modo inicial, com características ortográficas e morfológicas semelhantes ao que conhecemos do hebraico bíblico.

Utilizando-se o texto do *phitos* B, temos a seguinte inscrição: “Mensagem de Amaryaw, diga ao meu senhor, você está bem? Abençoei você a YAHWH de Teman e sua Asherah, que ele te abençoe e te guarde, e que ele esteja com meu senhor [para sempre]” (KA 3.6). O texto permite uma comparação da bênção em *Kuntillet Arjud* com referência aos escritos mesopotâmicos e a bênção sacerdotal. A base principal que liga todos os textos é o emparelhamento dos verbos שמר e ברך – “abençoar” e “guardar”, que são uma base da língua semita com referência a poder e proteção. Nos escritos mesopotâmicos, nota-se que a influência das propriedades de abençoar e proteger estão ligadas diretamente ao rei em consonância com uma divindade, e suas atividades se refletem diretamente sobre as atividades legais do reinado. Em *Kuntillet Arjud*, esses verbos estão associados diretamente à divindade, e à sua localização geográfica, sem que o rei seja o mediador, ou a própria fonte de bênção. A abertura das inscrições com a frase “mensagem de Amaryaw” é típica de cartas epistolares acádias e ugaríticas, mostrando assim a grande influência literária entre as culturas. Já em relação ao texto bíblico, a dupla verbal contém a mesma forma sintática e lexical que se encontra em *Kuntillet Arjud*. É possível concluir que, durante a Idade do Ferro, as bênções personalizadas tornaram-se relevantes na vida diária de Israel e Judá, e foi incorporada à prática religiosa, e seu caminho natural para se tornar performativa foi o desenvolvimento das técnicas de escritas dos escribas. Essa incorporação era o caminho natural, para um templo centralizado, um culto centralizado, e uma única divindade com poderes a fornecer as reais propriedades de bênção e proteção. Dois pequenos rolos de prata são as peças que se encaixam nessa transição de centralização dessas bênção até a versão do texto bíblico da bênção aaronita como a conhecemos hoje.

2.2 Os rolos minúsculos de prata de Ketef Hinnom⁴¹

Apresenta-se agora o material arqueológico que mais tem influência no texto massorético de Nm 6,22-27, dois pequenos rolos de prata. No vale de Hinnom, ao sudeste

⁴¹ Uma parte dos estudos deste capítulo estão publicados no artigo Texto e configuração poética da bênção em Nm 6,24- 26 e nos rolinhos de prata de Ketef Hinnom, na Revista **Pistis & Praxis** – Teologia Pastoral. v. 12. n. 2, 2020.

da cidade antiga de Jerusalém, na rodovia que liga Jerusalém a Belém e a Hebron, está localizado o sítio arqueológico de *Ketef Hinnom*, em uma tradução livre “o ombro de *Hinnom*”. Em 1979, durante uma escavação⁴² liderada por Gabriel Barkay na caverna de número 24, foi encontrado um conjunto de câmaras funerárias, datadas do fim do Período do Ferro, em excelente estado de conservação. Mais de 1000 itens foram encontrados nas câmaras, dentre eles dois pequenos rolos de prata enrolados como se fossem pergaminho. O primeiro do tamanho de uma bituca de cigarro, medindo 27,5 mm de comprimento, rolado 5 vezes, e o segundo Barkay, o grande desgaste das bordas do rolo demonstravam que tinha sido usado como amuleto no corpo. O segundo rolo foi encontrado através do método de peneiramento e tem metade do tamanho do primeiro, com 11,5 mm de comprimento, e também foi rolado por volta de 5 vezes; seu estado foi descrito como contendo rachaduras e partes danificadas.

Após algumas tentativas, sem sucesso, de abrir os rolos, só puderam ser abertos nos laboratórios do museu de Israel. Desenrolado, o primeiro tem o tamanho de 27x97 mm, e, devido à corrosão, ambas as margens estavam muito danificadas; contém 17 linhas inscritas em letra proto-hebraica e vestígios de uma linha adicional. O segundo apresenta pior estado de conservação e sua parte final inferior quebrou ligeiramente no processo de desenrolo, e, assim como o primeiro, suas margens estavam bastante danificadas, e desenrolado mede 11x39 mm, tendo 14 linhas preservadas. A escrita mostrou-se diferente em cada um dos rolos, indicando que foi feita por diferentes indivíduos, e, apesar de estar em um estado pior, e ter letras quase minúsculas, esse segundo rolo tem letras menos apinhadas e mais espaçadas, o que facilitou sua identificação, e, principalmente, a nítida diferença da escrita para uma fenda ou marca accidental, comum em escritas sobre placas de ferro. Após sua abertura, uma série de fotografias foi tirada do material e se iniciou um trabalho de identificação do texto. O primeiro foi catalogado como KH1 (*Ketef Hinnom*), o segundo foi catalogado como KH2.

KH1 e KH2 são compostos de 99% de prata. Podemos encontrar referência a esse tipo de material em dois textos bíblicos: Sl 12,6; Jr 10,9. Por ser um objeto de prata, e por sua paleografia, logo foi comparado a objetos semelhantes, como o túnel de *Siloam*, a inscrição de *Arad e Laquis*, o frasco de *Gibeão*, e a inscrição de *Khirbet el-Qom*. Devido

⁴² Todos os detalhes referentes à escavação, e como foram encontrados e abertos os rolos de prata podem ser conferidos em Gabriel BARKAY, **The priestly benediction on silver plaques from Ketef Hinnom in Jerusalem.**

ao seu estado degradado, leituras precoces foram feitas dos seus textos, e apesar de ter referências claras à bênção aaronita, as tentativas de tradução não conseguiam dizer se ali se tratava realmente do texto de Nm 6,24-26 ou se eram apenas referências. Também havia muitas dúvidas sobre os outros textos contidos nos rolos. O ponto chave da mudança dessa questão se deu em 2004 quando o *West Semitic Research*, projeto acadêmico afiliado ao programa de estudos da religião da University of Southern California School, realizou uma nova série de fotografias com técnicas inovadoras de posicionamento de luz fotográfica, gerando novos registros em alta resolução dos amuletos. Essas melhoraram substancialmente a qualidade de leitura e permitiram que as partes mais difíceis pudessem ser lidas ou deduzidas, sobretudo dos textos que estavam ao redor da bênção aaronita. Assim, o texto pôde ser remontado com maior segurança e confiabilidade. Dessa forma, com a certeza de que tínhamos ali praticamente quase todo o texto da bênção aaronita, abriu-se a incrível possibilidade de comparação entre os textos.

O excelente trabalho com as novas fotografias permitiu que se visualizasse contornos mais claros sobre as letras, e, por consequência, possibilitou aos linguistas que chegassem a quase toda sua leitura, salvo os pedaços quebrados, que, mesmo assim, puderam, de certa forma, ser deduzidos. Escritos com letras proto-hebraicas, os dois objetos trazem palavras que são idênticas às da bênção em Nm 6,24-26 respeitando algumas diferenças gramaticais existentes do hebraico massorético para o proto-hebraico. Embora as letras proto-hebraicas, aparentemente, não tenham sido desenhadas com maior perfeição, e mesmo que haja alguns pedaços quebrados, seja na lateral esquerda, seja na lateral direita, seja na parte inferior, o texto em questão pode ser identificado. No caso do KH1, a bênção se encontra nas linhas 14b-18; no KH2, ocupam as linhas 5b-12. Tudo o que se lê da bênção aaronita no KH1 também se encontra no KH2; no entanto, o KH2 apresenta um texto mais extenso no final. As partes dos rolos que não estão preenchidas pela bênção, em muitos casos, parecem ser trechos de outras passagens bíblicas.



Figura 3: KH1

Zuckerman, do *West Semitic Research Project*. As letras foram reforçadas por Bruce Zuckerman. [Photograph by Bruce and Kenneth Zuckerman, West Semitic Research. Courtesy of the Israel Antiquities Authority. Drawing by Bruce Zuckerman, West Semitic Research].



Figura 4: KH2

Zuckerman, do *West Semitic Research Project*. As letras foram reforçadas por Bruce Zuckerman. [Photograph by Bruce and Kenneth Zuckerman, West Semitic Research. Courtesy of the Israel Antiquities Authority. Drawing by Bruce Zuckerman, West Semitic Research].

Os pequenos rolos seguem uma estrutura muito semelhante aos outros objetos arqueológicos citados aqui. Smoak faz um pequeno resumo em uma divisão de quatro partes para o KH1 e três partes para o KH2. Eis a do KH1:

1. O nome do proprietário colocado no topo do amuleto especifica a pessoa para o qual o poder do amuleto é direcionado. Também é possível que as primeiras linhas do amuleto conttenham o nome divino, em vez de um nome pessoal. 2. Uma breve declaração confessional didática sobre o caráter da divindade segue o nome do proprietário. A declaração confessional serve para destacar que a proteção da divindade cobre apenas aqueles que demonstram lealdade às palavras da divindade. Dessa forma, a declaração contém um importante caráter didático. No contexto do amuleto, as nuances específicas da declaração da proteção da divindade se estende àqueles que usem as palavras da divindade em seus corpos. A descrição do caráter da divindade se move para uma declaração de intenção nas linhas 8 a 10. Em amuletos posteriores, essa parte pode identificar as especificidades de doenças contra as quais o amuleto pretende proteger. No caso do presente amuleto, o alvo declarado de proteção é o mal. A afirmação é formulada de tal maneira, no entanto, para enfatizar que o poder de Javé é mais poderoso que o mal 3. Outros apelantes da divindade seguem a declaração de intenção nas linhas 8-10. Esses apelantes podem originalmente ter sido nomes mágicos para a divindade que tinha associações existentes com preocupações apotropaicas. 4. As inscrições no amuleto terminam com uma bênção importante. A bênção é conhecida nos textos bíblicos como uma bênção que os sacerdotes foram encarregados de dar às pessoas no templo. Por esse motivo, o poder da bênção para o usuário do amuleto pode ter derivado em parte de sua associação com um templo. (SMOAK, 2015, p. 29)

Mesmo aparentemente tendo sido escrito por pessoas diferentes, o KH2 obedece a uma estrutura semelhante, demonstrando a existência de um padrão. Todavia, por ser metade do tamanho do KH1, o esquema é mais resumido, podendo ser esquematizado em três partes:

1. As linhas 1 a 3 contêm um nome pessoal que identifica a pessoa a quem o amuleto pretende proteger. 2. As linhas 3 a 5 invocam, por escrito, vários epítetos para o deus Javé. Os nomes escritos nessas linhas do amuleto foram escolhidos para sua aplicabilidade à função apotropaica do amuleto. A escrita do título “aquele que expulsa o mal” nestas linhas foi entendido como tendo finalidade efetiva. A escrita do título “aquele que expulsa o mal” foi entendido como tendo uma função ritual que imbuíu o amuleto com os poderes que garantem a capacidade do amuleto de proteger o usuário contra mal. 3. As linhas 5 a 12 concluem as inscrições no amuleto com uma fórmula de bênção. (SMOAK, 2015, p. 41)

As tabelas a seguir trazem uma tradução do que se lê nos rolos de prata em comparativo com o texto bíblico. Seguindo-se da esquerda para a direita, a primeira coluna contém as letras proto-hebraicas, e a segunda, a identificação das linhas em que se encontram nos objetos de prata. As letras apresentadas entre parênteses, ou não se encontram no rolo, ou estão parcialmente legíveis, por terem ocupado as partes quebradas. Sua presença, porém, pode ser deduzida a partir daquilo que é legível. Em três casos, a letra faltante no KH2 pode ser lida no KH1, trazendo, assim, segurança para a reconstrução do texto. Nas outras duas colunas da tabela, tem-se primeiramente uma transliteração das letras proto-hebraicas para a escrita hebraica quadrática, e, em seguida, uma tradução para o português. A escrita proto-hebraica ou hebraica antiga é usada, sobretudo, no tempo pré-exílico, com testemunhos textuais desde o século XI a.C. Ela foi substituída pela escrita quadrática, que era originalmente a escrita aramaica, a partir do período persa, ou seja, entre os séculos V e IV a.C.⁴³

Por terminar abruptamente, não é possível verificar todo o texto da bênção no KH1⁴⁴. As duas tabelas que se seguem apresentam o texto que pode ser identificado nos rolos:

KH1: letras proto-hebraicas	Linha	Letras quadráticas	Português
𐤒𐤕𐤕	14b	יבר	te abençoe
𐤕𐤕𐤕 (𐤕)	15	(ך) יהוה	o SENHOR
(𐤕) 𐤕𐤕𐤕 (𐤕)	16	(י) שמרך (י)	te guarde
𐤕𐤕𐤕 𐤕	17	אר יהוה	faça luzir o SENHOR
(𐤕)	18	פנ	(sua) face

⁴³ Alexander FISCHER, *O texto do Antigo Testamento: edição reformulada da Introdução à Bíblia Hebraica de Ernst Würthwein*, p. 5-6.

⁴⁴ Conferir a fotografia do objeto em referência as suas partes danificadas em Jeremy SMOAK, *The Priestly Blessing in Inscription and Scripture*, p. 20.

KH2: letras proto-hebraicas	Linha	Letras quadráticas	Português
𐤕𐤓𐤕𐤔	5	יבר(כך)	te abençoe
𐤕𐤓𐤕𐤔(𐤕) (a primeira letra é legível no KH1)	6	י(י)הוה י	o SENHOR
𐤕𐤓𐤕𐤔	7	שמרך	te guarde
𐤕𐤓𐤕𐤔(𐤕)	8	י(י)אר יה	faça luzir o SE-
𐤕𐤓𐤕𐤔 (𐤕𐤕) (as primeiras duas letras são legíveis no KH1)	9	וה(וה) פניו	(-NHOR) sua face
𐤕𐤓𐤕𐤔(𐤕)	10	אל(ל)ך וי	sobre ti e
𐤕𐤓𐤕𐤔(𐤕)	11	שם לך(ש)	estabeleça para ti
𐤕(ל)	12	ל(ל)ם	paz

Verifica-se que, comparado ao KH2, ocorre no KH1 uma organização gráfica das letras levemente diferente ao longo das linhas. Mesmo assim, o texto no KH1 é igual ao que se lê no KH2. Ao realizar uma leitura sinótica, reconstrói-se perfeitamente o texto da bênção. Utilizando-se o KH2 em relação ao texto bíblico, temos assim a seguinte tabela comparativa:

KH2	Nm 6,24-26
(5-7) O SENHOR <u>te abençoe</u> e <u>te guarde</u> !	(24) O SENHOR <u>te abençoe</u> e <u>te guarde</u> !

(8-10) O SENHOR <u>faça brilhar sua face sobre ti</u>	(25) O SENHOR <u>faça brilhar sua face sobre ti</u> e te seja misericordioso!
(11-12) e <u>te estabeleça paz</u>	(26) O SENHOR levante sua face_sobre ti e <u>te estabeleça paz</u>

Nota-se, logo de cara, que a bênção em KH2 é mais curta do que em Nm 6,24-26. Quando postos lado a lado, revelam-se, inegavelmente, de fonte única, e um texto que está atravessando períodos históricos. Gramaticalmente⁴⁵, isso também se confirma: os versetos bíblicos traduzidos como “e te seja misericordioso” (v. 25b: וְיִרְחֶם) e “o SENHOR levante sua face sobre ti” (v. 26a: וְשָׂא יְהוָה פָּנָיו אֵלֶיךָ) não figuram no KH2; enquanto o texto bíblico é formado por quinze palavras, KH2 é formado por apenas dez palavras. Uma característica interessante do minúsculo espaço utilizado para escrever o texto em KH2 se dá em comparação ao *Códice de Leningradensis*, de que, nele, há uma configuração gráfica mais espaçosa da bênção aaronita. Ora há recuos no início de determinadas linhas, ora sobra um espaço vazio entre o término da última letra de uma palavra e o final daquela linha. Tais espaçamentos não são comuns no manuscrito, mas reservados a textos de poesia lírica, conferindo-lhes, também graficamente, maior destaque.

KH2 revela também uma estrutura poeticamente configurada, são quatro versetos como na bênção aaronita, também os verbos ocupam a primeira posição em cada frase; além disso, a raiz verbal “abençoar” na primeira posição e o substantivo “paz” na última posição, com as suas importantes cargas semânticas, continuam a emoldurar o poema. Muda o número de referências diretas ao SENHOR⁴⁶, Deus de Israel; agora são justamente sete: há as duas presenças do tetragrama (linhas 6 e 8-9).

Os quatro verbos estão regidos por esse sujeito (linha 5: “abençoe-te”; linhas 6-7: “te guarde”; linha 8: “faça luzir”; linhas 10-11: “e estabeleça”) e, traduzido como pronome possessivo, o sufixo pronominal da terceira pessoa singular masculino na

⁴⁵ Comparar com a análise gramatical do capítulo 1.

⁴⁶ Importante observar que o Tetragrama aparece nos rolos sem uma identificação geográfica de Javé, diferentemente dos outros objetos arqueológicos apresentados, como em *Kuntillet Arjud*.

expressão “sua face” (linha 9). As referências à pessoa a ser abençoada, por sua vez, são quatro agora, verificando-se o sufixo pronominal da segunda pessoa singular masculino, traduzido como pronome oblíquo: ver “te abençoe” (linha 5), “te guarde” (linhas 6-7), “sobre ti” (linha 10) e “para ti” (linha 11).

A partir desses paralelismos, é inegável que o texto da bênção no KH2, embora mais curto do que a bênção aaronita, obedece rítmica e estrutura poética semelhante, chamando igualmente a atenção.

2.2.1 As implicações arqueológicas dos rolos de Ketef Hinnom

Com a identificação dos textos realizadas de forma segura, e tendo ali uma cópia perfeita de um texto bíblico, uma questão chave se faz presente naturalmente: a de que período histórico são pertencentes os rolos? Textos poéticos e sapienciais dificultam sua datação, devido ao fato de que estão voltados a abordar questões relacionadas à fé, à vida e à espiritualidade, e tendem a ter uma certa atemporalidade. Diferentemente das narrativas, que tem um norte mais estabelecido, quando se fala de possíveis datações, pois tratam geralmente de eventos históricos. Todavia, o texto em questão possui marca histórica muito bem demarcada, como vimos em sua materialidade.

Isto não quer dizer que foi possível cravar uma data consensual. Por conter letras proto-hebraicas, o estudo da paleografia seria um dos caminhos naturais a se seguir para buscar esta datação. O outro são os dados fornecidos pela equipe de escavação e os demais objetos encontrados junto dos rolos; porém, esses dados não foram suficientes para determinar um período. O que na verdade aconteceu foram divergentes datações referentes à confecção dos rolos pelos estudiosos. Datar os rolos influencia diretamente na concepção do seu uso e na sua relação com o texto de Nm 6,24-26.

A variação de datas pelos estudiosos contém dois séculos de diferença, variando entre os séculos VII a.C. a V a.C., uma grande diferença. O que de fato está em jogo em relação à datação dos rolos primeiramente é: o texto da bênção nos rolos é anterior ou posterior ao texto bíblico? Quem sofre influência de quem? Todas as possibilidades afirmam a precedência dos textos dos rolos; todavia, a diferença de séculos entre as possibilidades situam a datação ou para o Período Persa ou o Período do Exílio Babilônico. É uma diferença significativa.

Diversos estudiosos se debruçaram sobre a datação dos rolos, com diferentes hipóteses possíveis. Para Conrad⁴⁷, o século VII a.C. seria o mais plausível de acordo com os objetos encontrados junto aos rolos. Jeremy Smoak⁴⁸ considera que não há dúvidas de que a datação correta é o final do século VII e início do VI a.C. Entre outros motivos, cita como exemplo a falta de um segundo *Kaf* no verbo *Barak*, na linha 5 do KH2, indicativo de que a consoante tinha um serviço duplo no proto-hebraico, como terceira letra de raiz verbal, e ao mesmo tempo fixador do sujeito do verbo⁴⁹. Assim, o texto está mais alinhado com as inscrições do final do período do ferro do que com a versão massorética, pois se encontra o verbo com a mesma fórmula em *Kuntillet Arjud*. Já Leuenberger⁵⁰ crava o século VI a.C. como a datação correta, e por fim Angelika Berlejung⁵¹ aponta a datação de um século posterior para os rolos, em V a.C., argumentando que amuletos e materiais de ouro vêm do Período Persa, e que é de extrema raridade esse tipo de objeto na Idade do Ferro tardio.

Sabe-se que em termos redacionais, o Pentateuco teve sua forma final no século IV a.C. Todavia, ali estão camadas e mais camadas de textos produzidos durante mais de mil anos. Rainer Kessler demonstra, de uma forma geral:

É certo que na época do pós-exílio a maioria dos escritos do Antigo Testamento ganhou sua forma final. Mas nem por isso trata-se integralmente de retroprojeções feitas a partir deste momento histórico. Contra tal aceção fala primeiramente a observação de que a maioria dos textos não surgiu de uma só vez, mas os próprios textos evidenciam marcas de crescimento: onde há acréscimos mais recentes deve haver uma base mais antiga. (KESSLER, 2009, p. 43)

Assim temos, na bênção, um exemplo de um texto que vai ganhando sua redação ao longo dos séculos, não só sua redação, mas também sua função. Tanto sua

⁴⁷ Diethelm CONRAD, *Ein hebräischer Segen: Der Priestersegen auf zwei Silberblättchen aus Jerusalem*, p. 592.

⁴⁸ Jeremy SMOAK, Wearing Divine Words: In Life and Death. *In: Material Religion*, v. 15, n. 4, p. 447.

⁴⁹ Em Sl 26,12 temos a mesma ocorrência em relação ao verbo ocorrendo, em um texto de difícil tradução por se tratar de que Deus é quem está sendo abençoado.

⁵⁰ Martin LEUENBERGER, *Segen und Segenstheologien im alten Israel: Untersuchungen zu ihren religions – und theologiegeschichtlichen Konstellationen und Transformationen*, p. 155.

⁵¹ Angelika BERLEJUNG, *Der gesegnete Mensch: Text und Kontext von Num 6,22-27 und den Silberamuletten von Ketef Hinnom*, p. 47.

materialidade como sua paleografia fazem dos rolos textos que estão em consonância com *Khirbet el-Qom*, *Ekron*⁵² e *Kuntillet Ajrud*, ou seja, muito bem datados para o período final do Ferro. Sendo seguro dizer que os rolos estão no período pré-exílico. Consequentemente, o texto bíblico situa-se no Período Persa, que sucederam no controle de Israel dos Babilônios. Não obstante, os Persas utilizavam-se de política diferente com seus conquistados em relação ao Babilônios, pois concediam uma parcial autonomia a seus conquistados, sobretudo nas questões culturais e religiosas. Ao assumirem o controle de Jerusalém, permitiu-se a reconstrução do templo, no núcleo histórico do chamado Decreto de Ciro (Ed 6,3-5).

A bênção aaronita é também conhecida como bênção sacerdotal, devido a sua micronarrativa no texto bíblico: descreve que a casa sacerdotal recebeu a incumbência e a exclusividade do próprio Deus de Israel de poder proferir a bênção no templo. Como se sabe que o texto bíblico é mais jovem que os rolos, fica claro que a moldura que precede a bênção aaronita nos versículos 22,23 e 27 é um acréscimo sacerdotal, a fim de vinculá-la ao templo, e, exclusivamente, ao Deus de Israel que ali habitava, conotando-se um texto inserido para uma “cultura sacerdotal”. Assim, a arqueologia confirma o mesmo fato observado por meio da análise literária, sobretudo a estilística.

Outra questão importante a se abordar é a de que os pequenos rolos detinham aparentemente a função de amuletos levados junto ao corpo. Levando-se em conta a questão de seu tamanho, sendo extremamente pequenos, e de escrita também muito pequena, o raciocínio mais lógico nos leva a crer que não foram produzidos para serem lidos. O desgaste encontrado nas bordas dos rolos reforça a característica de que eram usados com corrente no pescoço, fato muito típico em Canaã para pessoas que utilizavam amuletos protetivos. Somando-se esses dados juntamente com a outra parte dos textos⁵³ que estão circundado a bênção no amuleto, e o fato de ele ser encontrado dentro de um ambiente mortuário, expressa-se de maneira muito clara que sua função original não era a de uma bênção performativa, mas sim de um texto apotropaico⁵⁴. Uma bênção direcionada a proteger e guardar o utente do amuleto sobretudo contra forças más e também como possibilidade do pós-morte. O uso do verbo שמר nos textos sapienciais,

⁵² Nestes 2 sítios arqueológicos existem inscrições com uma bênção de Javé.

⁵³ Os textos podem ser conferidos em Gabriel BARKAY, **The priestly benediction on silver plaques from Ketef Hinnom in Jerusalem**, p. 11-30.

⁵⁴ Ritualista ou receita que busca afastar o mal.

sobretudo os Salmos, de estilo literário semelhante, são indicativos do uso desse verbo a proteger especificamente contra o mal (Sl 91,11.121,3-4.7.140,5).

O uso da bênção como um texto apotropaico nos rolos pode dar clareza sobre duas questões em relação ao texto bíblico. A primeira diz respeito especificamente a Nm 6,27 em que a micronarrativa cita a instrução que, após recitar a bênção, o sacerdote estaria colocando o nome Deus sobre os filhos de Israel. Para Smoak⁵⁵, isso seria uma clara referência à proibição de se usar inscrições junto ao corpo. Como argumento, além dos próprios rolos de *Ketef Hinom*, ele utiliza um padrão de construção sintática no Pentateuco em que o uso de *sym* + objeto + preposição *waw* seria uma referência à prática de colocar joias e outros objetos junto ao corpo (Gn 24,47.41,42 Ex 28,12.29,6.8 Lv 8,8). Todos esses têm a mesma construção que Nm 6,27.

O segundo diz respeito à posição em que se encontra a bênção aaronita no livro de *Números*, à primeira vista um tanto sem nexos. Até o capítulo 4, *Números* é um recenseamento, uma contagem numérica, que dá origem ao seu nome em português, com contagem das tribos para diversas funções e distribuições. Nos capítulos 5 e 6 nota-se uma mudança de camada redacional facilmente notada. Tendo em Nm 5,1-10, leis referentes a pessoas impuras e confissões, em Nm 5,11-31, a narrativa da suposta mulher adúltera, e no capítulo 6, a lei do nazirato, em Nm 6,1-21 e, logo a seguir, após esses textos, aparentemente sem contexto ou conexão, temos o texto de Nm 6,22-27.

Nm 5,1-6,27 é notadamente uma seção textual no livro de *Números*, e aparentemente é de difícil assimilação e coerência como uma unidade redacional. Quando busca-se lê-la como tal, e sobretudo a posição da bênção aaronita, tem-se a sensação de total desconexão entre os textos. Com a referência dos rolos de *Ketef Hinom*, pode-se entender que os sacerdotes detinham funções ritualísticas nos templos na Idade do Ferro. Essa perspectiva cria uma associação de todos esses textos na figura do sacerdote. É ele que fará o rito de expiação do carneiro em Nm 5,8. Novamente, parte do sacerdote a ritualística que revelará o pecado da mulher impura em Nm 5,19, inclusive proferindo palavras de bênção e maldição em Nm 5,21-22. Por fim, é ele que fará a expiação para o devoto nazireu (Nm 6,11). Após todos esses textos centralizados no sacerdote e na ritualística, temos o texto final com a bênção aaronita, sendo utilizada no templo com exclusividade pelo sacerdote e de forma performativa; assim toda sua função dentro do templo fica descrita, e esse *corpus* detém uma perfeita coerência e sentido.

⁵⁵ Jeremy SMOAK, *The Priestly Blessing in Inscription and Scripture: The Early History of Numbers 6:24-26*, p. 75.

Posto todo o contexto literário da tradição massoreta, somado a todas as questões levantadas pela arqueologia, pode-se agora extrair do texto uma teologia mais coesa e rica, pois esses elementos iluminam o pensamento da relação do devoto em ser abençoado por Deus.

Capítulo Terceiro

Estudo teológico

Após seguir o itinerário que demonstra toda a riqueza histórica e literária desse texto único, temos diante de nós a última pérola do colar textual da bênção aaronita, seu impacto teológico. O caminho revelou-se de um texto que passa por diferentes fases até sua composição final. Desde textos jurídicos legais, ao uso apotropaico nos templos, até sua guarda definitiva em Judá, essa bênção jamais deixou de carregar sua carga espiritual. A análise teológica realizada aqui tem, como enfoque, a tradição final que o texto tomou, ou seja, um texto performativo poético. Para expressar esse arcabouço de mais de 3000 anos de desenvolvimento, a grande chave está no entendimento da força semântica de seus verbos.

Os verbos representam o fenômeno linguístico de expressar as ações humanas no tempo, expressar fielmente essa dimensão através de um texto literário não é tarefa fácil. Todas as nossas ações partem de um conjunto de significados humanos, mas, sobretudo, esses significados estão absorvidos na cultura da qual cresce e se desenvolve o ser humano. Analisar um verbo requer inseri-lo no contexto em que foi moldado. Diferentemente do que se viu no capítulo 1, no estudo literário, aqui se busca uma compreensão desses verbos com suas cargas de significantes a partir das suas realidades originais, as realidades semitas.

Como abordado no capítulo 1, uma das belezas poéticas do texto de Nm 6,24-26 é sua montagem em blocos ternários. Essa estrutura permite uma variedade de segmentações a fim de poder analisá-lo. A composição do texto é tão incrível que podemos desmontá-lo e remontá-lo de diversas maneiras. Assim, para a análise teológica, apresenta-se uma micro segmentação ternária por versículo. Uma proposta diferente da página 9, em que os versículos 24, 25 e 26 são segmentados em blocos e micro divisões ternárias, ou seja, divide-se o texto em três partes em cada um dos versículos.

יְבָרֶכֶךָ	v. 24a	te abençoe
יְהוָה	v. 24b	o SENHOR
וְשָׁמְרָךְ	v. 24c	e te guarde
יֵאֲרֶה יְהוָה	v. 25a	brilhe o SENHOR
פָּנָיו אֵלֶיךָ	v. 25b	sua face sobre ti
וְיַחַנֵּד	v. 25c	e tenha misericórdia de ti
יִשָּׂא יְהוָה	v. 26a	levante o SENHOR
פָּנָיו אֵלֶיךָ	v. 26b	sua face sobre ti
וְיָשֶׁם לְךָ שָׁלוֹם:	v. 26c	e te estabeleça paz

Abençoar, proteger, levantar, iluminar, favorecer em misericórdia e estabelecer. Esses seis verbos formam uma dança divina de um Deus, seu rosto, e seu objetivo ao indivíduo, a paz. Esse itinerário percorrido por meio da performance do sacerdote a colocar o nome de Deus a cada israelita, guarda em cada detalhe de suas ações o encontro com uma necessidade humana.

No capítulo 1, foi apresentada uma a figura de linguagem de uma escada. A mão do autor tem como referência uma das mais belas narrativas do Pentateuco no texto de Gn 28,11-19, a escada de Jacó. O personagem de Jacó estabelece uma relação direta com Deus por meio de uma escada. Na escada é possível subir e descer, nela andam anjos, que sobem e descem, e por essa escada Jacó estabelece uma comunicação direta com seu Deus. Por esse caminho chega até o interior de Jacó proteção, cuidado e paz, sobretudo a sensação de uma relação com o autor de todas essas propriedades. Abençoado, Jacó tem a certeza de que caminho seguir, sabedor de dificuldades e desafios a vencer, todavia sabedor de que é por seu criador destinado a um propósito. Jacó faz parte do trio de patriarcas, e, por meio do trio de versículos da bênção aaronita, se percorrerá o caminho de cada degrau textual na busca do seu significado teológico.

3.1 Abençoar

Tudo começa com uma bênção, uma palavra que em nossas línguas modernas está repleta de significados. A princípio denota o recebimento de um favor por parte de Deus a um pedido, que deveria partir de uma condição que o homem não possa alcançar, e

assim somente Deus pode agraciá-lo. Questões de saúde, de alimentação, de trabalho, que envolvem as necessidades básicas humanas, e no âmbito da dimensão da sua felicidade, das suas relações individuais e familiares. Também pode ser relativa a problemas aparentemente sem soluções e fora do alcance das mãos humanas. Todavia, o espírito dos tempos atuais compreende o Homem abençoado cada vez mais associado a posses materiais, a prazeres, a relações perfeitas, e à busca de um estilo de vida inalcançável e cada vez mais individual.

A palavra bênção tem sua origem nas línguas semitas: é encontrada no ugarítico⁵⁶, no acádio e em línguas mesopotâmicas similares. De lá, o hebraico herdou sua raiz verbal בָּרַךְ. Na Bíblia, o verbo aparece mais de 400 vezes, e em mais da metade está acompanhado do tetragrama e das variantes do nome de Deus. Em 24a encontra-se no estado verbal *Piel*, o que denota uma ação futura, mas que já teve o seu início⁵⁷, tendo o significado de dar poder. Por essa dimensão temporal do verbo, em diversas vezes a bênção, quando vem de Deus, confere o status de promessa, atestando sua onipotência como garantia de seu cumprimento.

בָּרַךְ aparece também diversas vezes na forma pura do verbo, o *Qal*, e nessa configuração ele ganha o significado de ajoelhar (cf. 2Cr 6,13; Sl 95,6; Gn 24,11⁵⁸). Diversos autores argumentam que o verbo seja derivado de בָּרַךְ joelho (Gn 24,11) e dessa derivação vem sua associação para realizar orações de joelhos, no intuito de receber a bênção da divindade. É preciso complementar, nestas informações, que, na cultura semita, os súditos, ao estarem na presença do rei, necessitavam realizar uma reverência, em um ato próximo de se ajoelhar.

É comum o uso do verbo de maneira eufemística com sua intenção contrária, ou seja, para amaldiçoar (cf. Jó 2,5.9; 1Rs 21,10.13). Uma herança cultural que carregamos até os dias de hoje e foi incorporada nas culturas modernas pela religião. É comum em nossas vidas utilizar o verbo de maneira a suavizar um desejo ruim ao próximo. Há uma ocorrência do verbo em Dt 15,4, nesta configuração, atesta-se que se trata de uma bênção abundante e extraordinária.

⁵⁶ Um dos textos mais acessíveis onde pode-se conferir diversas vezes o emprego do verbo *Barak* em ugarítico está na obra de Margalit BARUCH, **The ugaritic poem of aqht: Text, Translation, Commentary**. Famoso poema da literatura ugarítica. Na obra é possível atestar como a semântica e a sintaxe funcionam de forma muito semelhante no Hebraico.

⁵⁷ Pode-se observar em Mathias GRENZER, **As dimensões temporais do verbo hebraico: desafio ao traduzir o Antigo Testamento**, como os verbos hebraicos podem carregar dimensões temporais como nas línguas modernas, todavia com suas nuances próprias.

⁵⁸ Neste versículo o verbo está na forma verbal *Hifil*.

Nas camadas textuais mais antigas do Pentateuco, observa-se que o verbo era uma expressão cotidiana da vida prática dos clãs patriarcais. Sua premissa era de saudação (cf. Gn 47,7; 1Sm 13,10.25,14; 2Sm 6,20; 2Rs 4,29.10,15; Pr 27,14; 1Cr 16,43), uma prática utilizada até pouco tempo atrás em nossas relações familiares, ao se pedir a bênção a um genitor. Também era utilizado para despedidas, felicitações, e desejo de sorte em relação a alguma necessidade (cf. Gn 24,60.28,1.32,1.47,10; Js 22,6; 2Sm 13,25.19,40 Ex 39,43; 2Sm 8,10; 1Rs 1,47; Sl 49,19; Js 14,13; Dt 24,13; 2Sm 14,22; Jó 31,20, Pv 30,11).

Nm 6,24-26 contém uma interessante constatação. Sua palavra inicial “abençoar” foi a expressão utilizada pelos patriarcas como saudação, e sua palavra final, a paz, foi a que substituiu esse modo de saudação no desenvolvimento cultural e linguístico de Israel.

No âmbito familiar patriarcal, o pai era o detentor natural da posse da bênção recebida de sua divindade. Ela incluía a sobrevivência, a capacidade de fecundidade familiar e a prosperidade, e o indivíduo que detinha essa força vital e poder era considerado o superior do clã. A ação de abençoar denotava claramente as relações de força, poder e superioridade de uma pessoa para a outra, e, portanto a bênção só poderia ser transmitida seguindo essa ordem de poder hierárquica, ou seja, de um maior para um menor. Temos, como exemplo, o caso de Melquisek e Abraão (Gn 14,18-20). O fato de Abraão, um líder patriarcal, ser abençoado por Melquisek, é o atestado da superioridade de um perante o outro.

Verifica-se a repetição dessa dinâmica nas narrativas patriarcas do *Genesis*: por meio da bênção, a promessa de Deus é transmitida de Abraão, a Isaac, e, desse, a Jacó. A aliança patriarcal era uma aliança de bênçãos, significando promessas por meio de Abraão, vale resaltar, um homem mesopotâmico. Ele recebe a primeira bênção de forma imperativa, “seja tu uma bênção” (Gn 12, 2-3). Abraão é o primogênito de Israel, e automaticamente seus primogênitos teriam direito a essa herança bendita; todavia as narrativas bíblicas contam uma história de salvação em que outros primogênitos receberam essa herança, em grandes casos de conflitos familiares, como no caso de Isaac com Ismael, e Jacó com Esaú (Gn 27,1-42). Isso atesta que não bastava ser o primogênito natural de nascimento para se ter a bênção – e as promessas –; era necessário que o pai a transmitisse. Muitas vezes essa transmissão era realizada por meio da imposição das mãos, ou um gesto com as mesmas (Gn 48,13-16).

A instituição da bênção no âmbito sacerdotal com sua composição final também seguiu com a tradição da imposição de mãos, e até hoje nas sinagogas essa prática é

seguida ao proferi-la, a chamada *Nesiat Kapayim*⁵⁹. Os braços são esticados, há uma abertura entre os dedos médio e anelar em ambas as mãos, formando assim a letra hebraica *shin*, primeira letra da palavra *shaday*, o Poderoso. Em seguida, as duas mãos são unidas, o gesto significa que a bênção vem de Deus e passa pelas mãos do sacerdote. Esta ritualística está ligada pela tradição ao texto de Pv 3,16, desejando que o receptor obtenha pela mão direita vida longa, e pela esquerda vida próspera e honrada.

O Novo Testamento atesta diversas vezes que Jesus utilizava as mãos para proferir bênçãos e realizar curas e milagres (cf. Mc 1,44.6,5.8,23; Lc 4,10.13,13). Os sacerdotes cristãos, no culto, com as mãos abençoam o pão, imitando o gesto do Cristo (Mt 26,26). E em seu último ato, o último gesto de Jesus antes de acender aos céus, foi levantar as mãos e abençoar (Lc 24,50-51).

Uma vida desafortunada, ou com muitos problemas, é uma vida com falta de bênçãos, diz a sabedoria popular. Assim, todos nós queremos ter uma vida repleta de bênçãos. A narrativa de Gn 32, 23-30 mostra que não há bênçãos sem luta, e esse texto particularmente tem uma ligação muito interessante com Nm 6,24-26. Jacó luta com um ser desconhecido, da escuridão até a aurora, é ferido na coxa⁶⁰; ele não para de lutar, pois seu objetivo é ser abençoado. Sua persistência atinge seu objetivo, e seu oponente muda seu nome de Jacó para Israel⁶¹, aquele que lutou com Deus. Jacó quer saber o nome do seu oponente, não há resposta, apenas a bênção. Jacó só consegue sua bênção na aurora, e apenas nesse momento pode contemplar a face de Deus, na luz, que presta atenção a ele, e lhe abençoa, um Deus sem nome, no silêncio, insondável. Mas que não deixa dúvidas, mesmo oculto, quer se apresentar como autor da bênção e das promessas.

Quando repousamos o olhar diretamente para Nm 6,24-26 a questão que se faz é: que tipo de Bênção está dando Deus? Sobre minhas posses? Sobre minha relações? Sobre minha família? Afinal, o que é completude humana? De certo é que apenas aquele que nos criou tem a resposta em sua totalidade, portanto, não nos parece possível ao Homem ter acesso a essa resposta ou mesmo estar a alcance dela. Quando dizemos: Que Deus te abençoe! ou: O SENHOR te abençoe! confiamos o desejo de que se faça na vida desse ser, individualmente, acontecer o projeto de quem o criou.

⁵⁹ Em uma tradução livre: mãos estendidas.

⁶⁰ Gesto semita que significava uma promessa, juramento ou bênção (cf. Gn 24,2.47,29).

⁶¹ לְיִשְׂרָאֵל | יִשְׂרָאֵל (Isra, do verbo *Lesrot*, lutar). אֱלֹהִים (El – um dos nomes atribuídos a Deus no Antigo Testamento).

3.2 Guardar

O verbo שמר em 24c é um dos três verbos que aparecem com a conjunção “e”, portanto está associado em seu versículo a uma ação anterior, sendo um verbo de ação complementar ao seu antecessor, neste caso, abençoar. Assim, sua análise deve ser não só entendida sobre os seus próprios significantes, mas como estes se associam ao abençoar. Fartamente encontrado nas línguas semitas mesopotâmicas, no acádio, fenício, púnico, ugarítico, também no aramaico. שמר encontra-se aqui no modo verbal do *qal* imperfeito, um modal de ação simples. Representa o significado de guardar, cuidar, proteger, de prestar muita atenção em algo. De sua raiz no hebraico forma-se palavras como שומר (vigiar), משמרת (responsabilidade).

Esse prestar muita atenção em algo pode significar a atenção de uma pessoa a outra, a um objeto, ou a um objetivo. Mas também pode ser a consequência de uma delegação, de uma ordem estabelecida de um superior, como a ordem de um rei, ou a ordem de uma divindade. Era uma expressão verbal semita bastante usada para atribuições do rei a seus servos; conforme o hebraico foi herdando tais expressões elas foram sendo associadas de forma similar. Como exemplo temos a delegação de Deus a Adão para guardar o Jardim do Éden: lá está o verbo שמר exatamente no *Qal* Gn 2,15. Com a falha de Adão, a guarda é trocada para a responsabilidade dos querubins Gn 3,24, mesmo modal verbal.

Quando utilizado no grau *nifal* é uma auto atribuição de guarda do ser, ou seja, uma ação que ele mesmo deve tomar a fim de se proteger. Ação que não pode ser delegada a outrem, mas só pode ser realizada por si mesmo, a fim de que consequências ruins não aconteçam (Ex 34,12). Assim o homem deve guardar a palavra e as leis de Deus no intuito de se proteger contra sua má inclinação (cf. Pv 3,1; Lc 11,28). Proteção tão importante, atestada na ordenação da construção da arca do testemunho por Deus, guardada por dois *querubins* Ex 25,10-21, protetores do Jardim do Éden.

Uma das leis protegidas dentro da arca do testemunho, é a guarda do *Shabat*, o sétimo dia da criação, conhecido como sábado. A tradição afirma que na verdade não é Israel que guarda o sábado, mas o sábado que guarda Israel. Historicamente a guarda do sábado é um acontecimento normativo devido ao exílio de Israel. Verdadeiramente nada protegeu tanto um povo quanto a guarda e proteção desse dia, nem mesmo os mais poderosos impérios, guerras, a destruição de seu templo puderam fazer sucumbir Israel. Guardar o sábado guardou Israel, foi sua bênção e sua sobrevivência.

O *Shabat* não só guardou Israel de desaparecer como povo, mas também guarda o mesmo da sua ação em relação ao tempo. Para Abraham Heschel, guardar o Sábado permite a Israel repousar no palácio do tempo, onde habita seu rei, seu Deus. Essa guarda celebrativa significa romper a tirania do espaço e sintonizar com a santidade do tempo, habitando na eternidade disfarçada⁶². Heschel complementa que o Sábado também foi um dia de criação por Deus e não de descanso. Nele criou Deus tranquilidade, serenidade, paz e repouso; guardá-los significa proteger a própria identidade humana.

Como no caso individual, da mesma maneira, a ação de guardar muitas vezes demanda ser coletiva, Israel muitas vezes é admoestado por Deus a guardar suas ações (cf. Gn 18,19;Lv 18,26.22,3;Dt 4,40.6,2.26,17). Também veremos esse pedido de atenção especial diversas vezes na boca dos profetas (cf. Jz 22,5;1Sm 13,14;1Rs 2,3.11,13; 2Rs 17,37; Jr 25,18; Ez 18,19).

Guardar é uma expressão associada à proteção. Proteger o que de fato mantém a identidade humana é um dos seus aspectos; também, a proteção das coisas do âmbito a vida física e a sua sobrevivência. Se, nos dias de hoje, o Homem sente-se em diversos momentos de sua vida preocupado com os perigos que cercam sua existência, na vida do Homem semita essa preocupação detinha um grau em nível muito mais elevado. Um breve exercício de comparação entre as diversas facilidades existentes na vida do Homem moderno em relação ao Homem semita permite rapidamente entender os perigos a que esse estava exposto, que certamente tinha uma fragilidade muito maior do que temos hoje. Assim, evocar a proteção da sua divindade dos perigos do deserto, das viagens, das necessidades de alimentação e das condições básicas a sua sobrevivência era a oração básica do semita, como pode-se conferir em *Ketef Hinnom*. Essa sensação de segurança humana em maior ou menor grau pode ser rapidamente quebrada quando o Homem se põe defronte de situações que não pode controlar. Por mais que detenha avançadas técnicas de controle da natureza, e do mundo, nenhum Homem de maneira individual ou coletiva está livre da fragilidade.

Basta uma rápida reflexão ao Homem para reconhecer sua impotência em não poder se proteger de tudo que concerne aquilo que pode delibar sua vida. O medo é figura marcante dentro do ser humano, manifestado em medo da violência, medo da morte, medo sobretudo das questões ligadas à saúde física do seu corpo. Cerca-lhe diversos tipos de perigos invisíveis, como pestes, epidemias, e inimigos que lhe maquinam o mal em

⁶² Abraham HESCHEL, *The Sabbath: Its the meaning for modern man*, p. 20.

secreto. Assim apenas pode o homem confiar e guardar essas questões como pedido a Deus, como se confere em Sl 91,11.

De certo, é o ser humano abençoado pelo seu dom da vida, e da mesma maneira em que a têm, pode perdê-la, pois não tem controle sobre grande parte dela. Portanto, qual o sentido de se receber bens e riquezas interiores e exteriores se não se pode mantê-las? Pois assim o que seria bênção se tornaria maldição. Conclui-se então que toda bênção autêntica, de fato, traz em si o seu dom de permanência; aquele que a concede também a protege. Deus é o doador e o protetor. A benção aaronita possui esse emparelhamento de verbos de maneira única na literatura bíblica. Não há no texto a especificação do que se está protegendo, aponta-se, na verdade, que tudo que lhe é abençoado também lhe estará protegido.

3.3 A face iluminada de Deus e a misericórdia

Neste item e no posterior, é realizada a opção por analisar os pares verbais dos versículos 25 e 26 em conjunto, não os separando em análises individuais. Assim, a face iluminada associada à misericórdia é tema desse item, e a face levantada e o estabelecimento da paz do item posterior. A escolha se dá por algumas razões; a primeira delas é fruto da análise literária realizada no capítulo 1, em que apresenta-se que o autor está trabalhando os dois versículos em conjunto. Em ambos os versículos é apontado o sinal de *meteg* freando a leitura exatamente no mesmo ponto, fazendo com que ambos tenham o mesmo número de letras e também um jogo sonoro. O segundo motivo se dá pela questão do rosto de Deus que aparece em ambos os versículos, porém com características distintas. Essas características estão ligadas diretamente com o seu par verbal. Assim, analisá-las em conjunto resultará em uma teologia com mais sentido.

O rosto, ou a face, é um ponto-chave nessa questão. As línguas semitas estão repletas de analogias que utilizam partes do corpo para explicitar ações e sentimentos, e assim o hebraico também funciona de semelhante maneira. Como a coxa para um juramento (cf. Gn 32,32-33.47,29), ou as entranhas para as emoções (cf. Sl 5,10.62,5) entre outros diversos exemplos, o rosto também é uma figura de linguagem muito utilizada. O hebraico costuma utilizar esse substantivo no plural para expressar uma singularidade, uma unidade (cf. Is 53,3; Gn 32,21; Ex 25,30.33,11; Dt 1,17.5,4.28,50.34,10). פנה no grau verbal do *qal* pode também significar olhar, ou se

voltar, se virar para algo ou alguém, ou apontar uma direção. Assim é possível se tomar pelo rosto o que se vê pelos olhos, ou para o que se aponta a face, um caminho (cf. Gn 31,21; Jr 44,12). Conferir também mais atentamente a expressão face a face em Gn 32,21, com o significante de olhos nos olhos.

Pelo fato de a bênção aaronita, em sua composição final, tal qual a conhecemos, ter-se realizado em âmbito sacerdotal, a expressão do rosto de Deus, em princípio, é um tanto estranha, já que conflita com a própria teologia judaica. Nela, Deus não pode se assemelhar ao Homem, e não é possível a um mortal ver a Deus sem que ele morra (cf. Ex 33,20; Jz 13,22; Is 6,5). Há o caso de Jacó que vê a Deus, mas é poupado (Gn 32,21). Tal questão poderia ser explicada usando o próprio contexto sacerdotal. Nesse caso, a expressão rosto de Deus significaria prestar oferenda no templo (cf. Dt 16,16; Ex 23,15) ou seja, nas festas de peregrinação. Assim, o servo, devoto de Deus, anseia estar em sua presença, em face de seu rosto, buscando-o no templo Sl 43,3. Todavia, sabe-se que o texto é fruto de uma composição histórica de séculos, e, portanto, a expressão do rosto de Deus é associada ao templo posteriormente. Sendo então necessário entender o significado do rosto na cultura semita para realizar o entendimento adequado.

Por ser uma parte do corpo humano, utilizá-la para expressar uma forma de Deus seria teoricamente, em princípio, antropomorfismo. Pode-se conferir tais expressões associadas aos reis mesopotâmicos, de onde o hebraico herdou essas expressões idiomáticas. Um provérbio bíblico pode ajudar a entender o significado do rosto para a cultura semita – se trata de Pv 27,19 – “Como na água o rosto corresponde ao rosto, assim o coração do homem ao homem”. Como o dito popular diz que os olhos são a janela da alma, para a cultura semita o rosto tem o mesmo significado, ele expressa o interior do homem, não permitindo ocultar o que existe dentro de si. As emoções, tanto do corpo quanto da alma, se manifestam pelo rosto, ele é o intérprete das emoções humanas. Apesar de usar uma parte do corpo humano, quando a expressão é associada a Deus quer denotar uma relação, nesse caso, a relação de um superior para um inferior. Relação herdada de reis para súditos, agora aplicada de Deus para seu povo. No rosto encontra-se alegria, ou tristeza, encanto ou desencanto, riso ou choro, expressões próprias das relações universais, em semelhança são aplicadas a Deus no sentido de sua relação com o Homem. Não quer se dizer, aqui, que Deus tenha tais emoções, mas que são em analogia imputadas a ele, em sua relação com o abençoado. Portanto a fórmula da bênção aaronita contém em si, para o abençoado, esse desejo relacional com Deus, por meio de sua intimidade interior.

No versículo 25, após ser abençoado e protegido, o utente se dá com o rosto de Deus, no seu aspecto resplandecente, recebendo dele iluminação. Aqui se encontra o verbo אור no grau verbal do *Hifil* na forma jussiva, como já citado anteriormente. Essa configuração aponta uma ação que já começou, porém que está em andamento, sem término, que está acontecendo. Diversos autores trabalham essa expressão do rosto iluminado de Deus como uma transferência dos atributos dos deuses mesopotâmicos e egípcios do antigo oriente próximo, como *Marduk* e *Ammon Ra*, deuses do sol, para o *Javé* primordial canaanita. Israel absorve esses atributos ao Deus verdadeiro e um, ele é o responsável, o criador de todas as luminárias (Gn 1,15-17) e, portanto, toda a luz provém dele. Sendo o único, real e verdadeiro Deus. Reconhece-se que *Javé* herdou tais atributos, porém, a bênção em si não está preocupada em querer apontar essa questão teológica. Seu foco, relacional, e nessa questão reside seu cerne. O rosto iluminado necessita ser entendido aqui como expressão idiomática semita que detém outro valor, menos teológico e mais prático.

Diversos textos mesopotâmicos, sobretudo acádios, atestam diversas vezes a expressão do rosto brilhante, remetendo essa característica de brilho, sobretudo a alegria, complementada com serenidade. A propriedade de um rosto brilhante está a apontar a alegria do encontro entre um rei e um súdito, ou de um Deus com seu devoto. Aparece constantemente em textos como a inscrição de *Sargão*, o *Kudurru* de Nabucondonosor, textos de Hamurabi e a deusa *innana*, e diversos outros em que a expressão é aplicada constantemente nesses encontros⁶³. No hebraico, pode-se também conferir em alguns textos bíblicos, sobretudo sapienciais: Sl 104,15, onde o vinho e o azeite causam alegria ao homem, utiliza a expressão do rosto iluminado; Sl 44,4, onde a alegria de conquistar o inimigo expressa-se no rosto iluminado; Pv 16,15, onde o rosto iluminado do rei atesta a alegria da vida. Dois exemplos no livro de Jó também atestam a expressão, primeiro em Jó 29,24, onde o brilho de seu rosto não é correspondido por seu interlocutor, que no caso não quer sorrir. E em Jó 23,17, temos um exemplo de um rosto em escuridão, antítese da iluminação, o qual é citado como exemplo de tristeza.

A expressão do rosto iluminado, denotando a alegria da experiência do encontro, acontece sobre a hierarquia de alguém que tem uma posição superior ao outro, pois, desse

⁶³ Os textos citados e mais referências de como a expressão do rosto iluminado foi constantemente usada em documentos jurídicos ou religiosos na mesopotâmia podem ser conferidas em Édouard DHORME, *L'emploi Métaphorique Des Noms De Parties Du Corps En Hébreu Et En Akkadien (suite visage)*, p. 384-386.

encontro resultam consequências. E aqui a expressão idiomática semita aponta para que deste encontro de alegria o resultado é a benevolência. Aquele que tem poder sobre o outro, com alegria e serenidade, tem uma relação benevolente, faz misericórdia. Novamente, o hebraico replica a benevolência dos textos mesopotâmicos, reis e deuses aplicam misericórdia. Atesta-se em semelhança em textos bíblicos, adicionando que da misericórdia de Deus vem salvação e justiça: Sl 67,2, do rosto iluminado provém misericórdia e salvação; Sl 119,135 ressalta a necessidade do devoto em aprender a justiça para ter salvação; Sl 31,17 atesta que pela misericórdia vem a salvação. Em Sl 80,4.8.20 tem-se um pedido repetido por três vezes de que do rosto iluminado provenha a salvação.

O par verbal do rosto resplandecente, é o verbo *חנן*, que significa favorecer, ser gracioso (no sentido de algo de graça, mas também no sentido de beleza), ter piedade, misericórdia. De sua raiz verbal formam-se palavras como *חן* (graça), *חנון* (bondoso), *חנינא* (dó), *חנינא* (súplica). Na bênção aaronita está configurado no modo do *qal*. Exercer misericórdia é um ato que pode ser feito pelo homem ou por Deus, com a diferença de que por Deus acontece devido sua própria natureza de bondade (Ex 34,6). Misericórdia é usada em contextos de relações, quando, entre humanos, reforça uma ação de bondade e fortalece o relacionamento. É constantemente relatada nos textos bíblicos com expressões “achar graças aos olhos”, “achar favor”: José e Potifar (Gn 39,4); Davi e Jonatas (1Sm 20,3); Rute e Boz (Rt 2,13); Esaú e Jacó (Gn 32,5.338-15) e tantos outros exemplos com grande aparição nos textos do Pentateuco. Também é utilizada em contextos de ajuda ao pobre, necessitado, órfão, viúva, idoso, ou situações em que se necessita ter compaixão pelo que sofre em opressão. Aqueles que exercem essas ações repetidamente como estilo de vida são considerados justos (Sl 112,4-5). Mesmo que a misericórdia provenha de um ser humano para outro, a fonte sempre é Deus (cf. Ex 3,21; Sl 84,12). Por ser a misericórdia um favor que não pode ser alcançado por aquele que dela necessita, pode também ser retirada por seu doador, caso o relacionamento se degrade, ou caso o comportamento daquele que recebe as graças não seja replicado. Podemos tomar como exemplo, no contexto do Novo Testamento, a parábola do devedor implacável (Mt 18,23-35). Outro exemplo no contexto do Pentateuco é Jr 16,13. As razões para a aplicação da misericórdia divina são insondáveis ao entendimento humano; mesmo tendo como pauta as leis e a justiça, a misericórdia está acima dessas e pode ser voltada ao ímpio sem motivação alguma (cf. Ne 9,17.3; 2Rs 13,23; Ex 33,19), causando algumas vezes incompreensão humana (Jn 4,1-11).

A misericórdia é um pedido carregado de forte clamor emocional, seja por necessidades físicas, dores emocionais, ou espirituais. Aquele que se dirige a pedir misericórdia procura pelo último nível de ajuda possível para a sua causa. Crente de que Deus ouve suas súplicas. O Pentateuco está repleto de pedidos por misericórdia ao Senhor (cf. Sl 4.1.6,9.28,2.86,15-17.103,8-10). Em grande parte, os pedidos de misericórdia são referentes a um pecador confesso, tendo como grande máxima a fórmula “Tem misericórdia de mim Senhor” (Sl 51,2). As súplicas muitas vezes são realizadas por intermediadores, em pedido para interceder por outrem, como Abraão por Ló (Gn 18,17-33), Moisés pelo povo (Ex 32,29-33), Jeremias pelo povo (Jr 18,20) entre outros exemplos, dos quais um justo intercede por um ou mais ímpios. Denotando então que por um punhado de justos, milhares de ímpios se beneficiam da misericórdia divina. Para Deus, a misericórdia é o mais alto grau de aprendizado espiritual, e, no âmbito do Novo Testamento, é citado diretamente por Jesus como essencial para o desenvolvimento espiritual humano (cf. Mt 9,13; Os 6,6).

Todavia a dicotomia justiça *versus* misericórdia assola o pensamento humano. Em sua obra *A passion for truth*, Abraham Heschel conta uma pequena parábola⁶⁴ que diz que Deus quando estava a criar Adão percebeu que os anjos estavam divididos em dois grupos, um favorável à criação e outro contrário à criação. E que dessa divisão o salmista escreveu: “A misericórdia e a verdade colidiram, justiça e paz se confrontaram” (Sl 85,11). Heschel troca aqui o sentido original do texto, onde há um encontro entre misericórdia e verdade para uma colisão, assim como troca o beijo da paz e justiça por um confronto. Quer aqui denotar que, para que a misericórdia aconteça, é preciso se renunciar à justiça e à verdade. Não é possível ao homem sentir misericórdia autêntica se não passar pelo crivo da necessidade, seja ela em qualquer âmbito de sua vida. A bênção aaronita nesse sentido aponta que, pela experiência do encontro com Deus, em sua face iluminada, pode o homem ao receber alegria, receber misericórdia, e somente dessa relação, de quem pode lhe dar essas propriedades sem causa alguma, pode ele em seu coração replicar esse comportamento.

⁶⁴ Abraham HESCHEL, *A passion for truth*, p. 20.

3.4 A face levantada de Deus e a paz

A segunda ocorrência da face de Deus se dá no versículo 26 da bênção aaronita, onde se dá seu ápice, aqui, o par verbal é a colocação da paz. O rosto de Deus ganha nova expressão, com o verbo נָשָׂא. Esse verbo denota características como erguer, levantar, exaltar ou carregar. Aparece mais de 600 vezes no Pentateuco. Na configuração do *Qal*, imperfeito e reflexivo, é raro, dessa forma só se repete uma única vez em Dt 28,50, significando levantar o próprio rosto. Importante sublinhar a estranheza da expressão de um Deus que está a levantar seu rosto, posição incompatível para quem está no alto; deve-se assim então contextualizá-la como expressão idiomática, herdada, da mesma forma, do rosto iluminado.

Quando alguém levanta seu rosto em nossa direção, a primeira ideia de que temos é de um prestar atenção. Pode-se levar em conta, aqui, quando comparado a sua antítese, ocultar o rosto. Quando é ocultado do seu interlocutor, é sinal de que o ser está consumido por sentimentos ruins (Gn 4,5-6), pode significar também cobri-lo (Is 53,3) ou querer não ser visto (Jó 24,15). A ideia semita de ocultação do rosto e da visão quer denotar um esquecimento, falta de atenção, não querer relacional (Sl 10.11.13,2), sobretudo quando não se cumpre leis, ou acordos (Sl 11,7). Quando o pedido parte de um inferior para um superior, quer denotar um pedido de perdão e esquecimento de uma falta (Sl 51,11). Algumas situações podem levar o ser a ter a face decaída, pobreza (Lv 19,15); perversidade (Sl 82,2 pecado) (cf. Gn 19,20-22; Mal 1,18). Também pode aparecer no sentido de punição, e corte de relações. Como exemplo, temos David punindo seu filho Absalão, proibindo-o de ver sua face (2Sm 14,24.28).

Assim como o rosto iluminado, o rosto levantado aparece em diversos textos mesopotâmicos, desde textos jurídicos, ou literatura clássica como a epopeia de *Gilgamesh*⁶⁵. Nesse caso, denota uma expressão de reis que dão atenção de maneira mais especial a um interlocutor, resultando em favores a esse. A expressão também empresta o sentido relacional, como na bênção aaronita. Aqui a ação parte do desejo da atenção de Deus ao abençoado, denotando uma atenção carregada de uma alegria maior.

⁶⁵ Assim como o rosto iluminado, a coletânea de textos do rosto levantado pode ser conferida em Édouard DHORME, *L'emploi Métaphorique Des Noms De Parties Du Corps En Hébreu Et En Akkadien (suite visage)*, p. 376-378.

Alguns autores associam a expressão de levantar a face nas línguas semitas como semelhante ao ato de sorrir⁶⁶. Tem-se aqui um fato interessante. A versão da bênção aaronita de *Ketef Hinom* não contém a face levantada de Deus, apenas a face iluminada. Portanto, aventa-se a possibilidade de que a face levantada de Deus seja um acréscimo sacerdotal, no sentido de reforço da alegria do relacionamento com Deus, explicitada no rosto iluminado, a tal ponto de ele sorrir no rosto levantado. Independentemente desse dado, a face levantada de Deus é uma atenção especial ao abençoado, utilizando as características semitas do rosto já vistas. Não colocando assim Deus em uma posição inferior a ponto de levantar sua face a alguém, mas, do contrário, de alguém hierarquicamente superior prestando atenção ao menor. Toma-se seu sentido então como *sinédoque*, uma figura de linguagem.

A face levantada de Deus se coloca em atenção ao ser com um objetivo, lhe estabelecer a paz. O verbo *שׂ* no modo *Qal* aqui, remete ao significado de colocar, estabelecer, dar, depositar. O verbo *שׂ* contém a mesma função, porém *שׂ* é mais usado em textos bíblicos quando quer dar o sentido de colocação de algo. É um verbo que tem mais ocorrência em línguas proto-hebraicas. Em princípio tem duas funções, a de colocar, mover, objetos no tempo-espço, ou para denotar diversos tipos de analogias. Como exemplo, colocar o selo no coração, analogia a um amado (Ct 8,6); colocação de Manassés e Efraim frente a frente, para comparação do passado (Gn 48,20); também como comunicação não verbal como choro, bênção, juramento, ou domínio lá está *שׂ* (cf. 2Sm 13,19; Gn 24,2.47,29.48,18; Sl 89,25; Ez 39.21). Quando o sujeito é Deus, determina que será aplicada a uma pessoa, ou a um grupo, uma nova realidade frente a já existente, sendo ela boa ou ruim (cf. Sl 44,13.80,6; Is 62,7). Clássico exemplo a citar, é o sinal que Deus coloca em Caim Gn 4,15.

A bênção aaronita tem sua conclusão quando Deus coloca a paz no ser. É o ponto de chegada de sua construção, o atestado daquele que é verdadeiramente abençoado. A paz no sentido semita também é fruto de uma construção semântica. O substantivo *שלום* é associado a bem-estar, ausência de conflitos, estado de plenitude ou prosperidade. No Israel moderno, se tornou a maneira mais comum de saudação entre duas pessoas, devido à tradição bíblica (cf. Jz 6,23.18,15; 1Sm 10,4; 2Rs 10,13). Paz é o que se espera do sábio (Pv 3,2.17). É também utilizado para lutas e guerras, quando elas chegam ao seu fim (cf. 1Rs2,5; Sl 120,6-7). Nestes contextos, também pode ser utilizado para fazer uma aliança,

⁶⁶ Mayer Irwin GRUBER. *The many faces of Hebrew naśa' panim "Lift the face"*, p. 253.

aliança de paz (cf. Nm 25,12; Is 54,7-8). Sua raiz é amplamente utilizada em praticamente todas as línguas cognatas do hebraico, sempre associados com bem-estar, físico e espiritual.

Sua raiz também forma o verbo שלם que tem o significado de pagar, restituir (2Rs 4,7). No código de leis do *Êxodo*, as chamadas leis ושלם (cf. Ex 21,33-22,14) têm caráter de compensação e mostram muita similaridade com as leis casuísticas da Mesopotâmia. Pode ser usado também em casos negativos (cf. Gn 44,4 Sl 34,12), e em alguns contextos esse pagar pode ser uma retribuição ao mal como castigo (cf. Is 59,18.65,6 Jr 16,18). Mas pode ser recompensa por boas obras (cf. 1Sm 24,20; Pv 25,22). Pela própria condição humana mortal, qualquer tipo de paz que não seja relacional com Deus é utópica, e em termos sociais, a paz de Israel está relacionada à salvação de seu Deus (cf. 1Rs 2,33; Sl 35,27.122,6). Por ser a paz atributo dado por Deus, seu enviado, o Messias, é conhecido como príncipe da paz (Is 9,5); e a paz que ele vem trazer se estende além de Israel, para todos os povos (Zc 9,9-10).

A bênção aaronita está construída para ser recebida individualmente⁶⁷: o abençoado passa pelo seu relacionamento com Deus, na alegria, na atenção, no sorriso, no favorecimento, a receber dele a paz. Por seu individual, o contexto demonstra que a paz requer que o ser esteja conciliado com a vida, שלום aqui, engloba o conceito de não dever nada a ninguém. Seja em âmbito material, seja em âmbito relacional, quem é abençoado não está livre de conflitos ou problemas, mas seu bem-estar, sua tranquilidade, provêm de cumprir seus deveres do céu e da terra. A bênção que sai das mãos do sacerdote exprime desejo, um desejo de que se concretize essa relação para que a paz aconteça. Em Deus o desejo é inato, existente do criador para a criatura, e sobretudo ele quer atrair os que estão longe, junto dos que estão perto, e entre todos quer estabelecer a sua paz (cf. Is 57,19; Ef 2,17; Jo 14,27).

⁶⁷ No versículo 27, a bênção é para todos os filhos de Israel, todavia, indica-se pelos estudos ser fruto de acréscimo posterior a bênção propriamente dita, para adaptá-la ao contexto sacerdotal.

Considerações Finais

Ao final do percurso de pesquisa acadêmica da bênção aaronita, e a micronarrativa em Nm 6,22-27 algumas considerações devem ser feitas. O objetivo de pesquisa consistiu em realizar uma crítica textual, um estudo histórico-crítico, e a realização de uma teologia sob o enfoque dos elementos extraídos da literatura e da história. Isso feito, pode-se afirmar que o texto revelou-se surpreendente e rico. Como proposto na introdução, para compreendê-lo em amplitude e fidelidade, é preciso juntar as partes literária, arqueológica e teológica, que formam assim uma *harizah*. Esse colar mostrou a capacidade de revelar muitos aspectos do texto que, em uma simples leitura rasa, não poderiam ser percebidos.

Na questão literária, o recorte da análise pela tradição massoreta do texto revelou elementos estéticos e poéticos não encontrados em outras pesquisas do gênero quando se trata desse objeto de pesquisa. Questões como jogos sonoros com triplas aliteraões pelo uso em blocos ternários de *yod*, somados aos sufixos pronominais nos verbos, dão uma sensação moderna de uma rima quando lido, o que é extremamente raro em textos bíblicos. A divisão igualitária apontada por um *meteg* nos versículos 25 e 26, causando um jogo sonoro em dois verbos que estão apontando para a face de Deus, é também um elemento artístico de muita beleza em uma peça-chave do texto. A rítmica, funcionando como uma trindade, apresentou a mão cuidadosa redacional, mostrando que o texto pode ser desmontando e remontado de muitas formas, inclusive com subdivisões de versículos, mantendo a mesma métrica, revelando-se uma verdadeira obra de arte. Essas subdivisões, quando isoladas, revelaram duas interessantes figuras de linguagem tradicionais de Israel. A primeira, uma escada, conectando as tradições patriarcais; a segunda, a conexão com a tradição de heptades, encaixando Deus como sujeito no centro com seus três pares verbais ao lado, na *menorah*, dando os indícios redacionais de uma versão final da bênção em época sacerdotal. Por último, nas questões literárias, quando aplicada a ferramenta mais

básica de análise de textos bíblicos, o paralelismo, tem-se um paralelismo concêntrico, no qual a misericórdia é o centro e mensagem principal do texto. Somando-se todos esses elementos citados, a bênção aaronita pode ser chamada de poesia lírica de alto grau artístico.

O texto, quando analisado nas versões ocidentais bíblicas, mostrou-se de perda significativa, de maneira menor na *Vulgata*, porém com perdas substanciais e mudança de sentido semântico na *Septuaginta*. Verificou-se também que os elementos textuais sacerdotais se encontram na regra de vida da comunidade de *Qumran* no texto da regra de bênçãos. A literatura sapiencial também demonstrou ser altamente influenciada pela bênção aaronita, sobretudo nos salmos de subida e no Salmo 67.

Na questão histórico-crítica, a materialidade arqueológica do texto tem muito a contribuir para seu entendimento. O avanço da tecnologia permitiu que a arqueologia, pudesse fornecer dados mais seguros para estudos de textos bíblicos. As altas resoluções fotográficas também permitiram que textos pudessem ser lidos com mais clareza. Com essa segurança, a arqueologia pode ser aplicada como fonte primária neste capítulo. Dois sítios arqueológicos foram recorte para a pesquisa, *Kuntillet Arjud* e *Ketef Hinnom*. Todavia, não se pode deixar de dizer que a literatura da bênção aaronita é influenciada por textos legais da Mesopotâmia, utilizando algumas expressões idiomáticas de línguas proto-hebraicas. Os dois sítios, por conterem bênçãos, permitiram uma análise da história redacional do texto. *Kuntillet Arjud*, com uma bênção em um vaso, com elementos pintados, pode mostrar a antiga tradição da bênção e um pedido de proteção no antigo Oriente Próximo, trazendo também questões da introdução de *Javé* dentro da religião de Israel. *Ketef Hinnom*, e seus dois amuletos de prata, trazem uma versão anterior quase que semelhante ao texto bíblico, sem dois elementos, a misericórdia e a face levantada. Seu contexto apotropaico mostrou que a bênção aaronita, em princípio, foi escrita para contextos de proteção no antigo Oriente Próximo, englobando todas as necessidades da vida semita. Seu estudo, referente a sua datação, trouxe elementos de que é um texto mais antigo do que o que se encontra na Bíblia, podendo assim ser feita uma comparação com os elementos sacerdotais adotados posteriores. Aqui destaca-se o mais evidente nos versículos 22, 23 e 27, funcionando como uma introdução da bênção ao templo.

Todos os elementos demonstrados da literatura e da história do texto permitiram uma teologia profícua, que aponta sobretudo em um desejo de que individualmente cada um seja abençoado, se relacione com Deus e receba a autêntica paz. Para isso, a análise do elemento da face de Deus foi fundamental para entender esse caminho.

Aparentemente, expressões estranhas e até antropomórficas, com o entendimento de serem expressões idiomáticas, e terem seu significado semântico nas línguas semitas, podem finalmente fazer sentido. Expressando a alegria, a ponto de Deus sorrir, revelam que a relação com Deus é o caminho para a proteção, a misericórdia e a paz. O sacerdote denota esse profundo desejo, demonstrando que o desejo mais superior que se possa desejar a outrem é que ele seja abençoado pela face alegre de Deus.

Bibliografia

Artigos e Dissertações

- ARAUJO, Gilvan L. **O Nome de Deus na Literatura Joanina**. III Simpósio Internacional de Teologia e Ciências da Religião, v. 01, p. 24-39, 2009.
- BAR-ILAN, Moshe. **Jewish Magical Body-Inscriptions in the First and Second Centuries**. Tarbiz, n. 57, p. 37-50, 1988.
- BARKAY, Gabriel. The priestly benediction on silver plaques from Ketef Hinnom in Jerusalem. **Tel Aviv Journal of the Institute of Archaeology of Tel Aviv University**, p. 14-19, 1983.
- BARKAY, Gabriel. **The Divine Name Found in Jerusalem**. Ancient Jerusalem Revealed: Israel Exploration Society, p. 85-106, 2000.
- BARKAY, Gabriel. Excavations at Ketef Hinnom in Jerusalem. **Biblical Archaeology Review** 9, p. 85-106, 2000.
- BECK, Pirhiya. The Drawings from Horvat Teiman (Kuntillet 'Ajrud). **Journal of the Institute of Archaeology of Tel Aviv University**, v. 9, p. 3-68, 1982.
- BINGER, Timothy. Asherah in Israel. **Journal for the Study of the Old Testament**, n. 9, p. 3-18, 1995.
- BLANK, Sheldon H. **Some Observations Concerning Biblical Prayer**. Hebrew Union College Annual, n. 32, p. 75-90, 1961.
- DHORME, Édouard Paul. L'emploi Métaphorique des Noms De Parties du Corps en Hébreu et en Akkadien. **Revue Biblique**. v. 30, n. 3, p. 274-399, 1921.
- CONRAD, Diethelm. Ein hebräischer Segen: Der Priestersegen auf zwei Silberblättchen aus Jerusalem. In: KAISER, O. (ed.). **Texte aus der Umwelt des Alten Testaments: Lieder und Gebete II**. Volume II. Fascículo 6. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1991, p. 592.
- GREENSPOON, Leonard. The Use and Abuse of The Term “Lxx” And Related Terminology in Recent Scholarship. **Bulletin Of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies**. v. 20, p. 21-29, 1987.

- GRENZER, Matthias. As dimensões temporais do verbo hebraico: desafio ao traduzir o Antigo Testamento. **Revista Pistis & Praxis**, v. 8, p. 15-32, 2006.
- GRENZER, Matthias. DIAS, Luciano José. “O Senhor é o Senhor” (Ex 34,6c). Insistência no nome visando à relação. **TeoLiterária**, v. 8, p. 140-153, 2018.
- GRENZER, Matthias; FEITOSA, Hugo Chagas. Texto e configuração poética da bênção em Nm 6,24- 26 e nos rolinhos de prata de Ketef Hinnom. **Pistis & Praxis**, v. 12, n. 2, p. 430-442, 2020.
- GRUBER, Mayer Irwin. **The many faces of Hebrew naša’ panim “Lift the face”**. Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, p. 252-260, 1983.
- FISHBANE, Michael. Form and Reformulation of the Biblical Priestly Blessing. **Journal of the American Oriental Society Studies in Literature from the Ancient Near East**, v. 103, n.1, p. 115-121, 1983.
- KORPEL, Marjo C A. The poetic structure of the priestly Blessing. **Journal for the study the Old Testament**, v. 14 n. 45, p. 3-13, 1989.
- KILMER, Anne. D. Symbolic Gestures in Akkadian Contracts from Alalakh and Ugarit. **Journal of the American Oriental Society**, v. 94, n. 2, p. 177-183.
- LIEBREICH, Leon J. The songs of ascents and the Priestly Blessing. **Journal of Biblical Literature**, v. 74, n. 1, p. 33-36, 1955.
- NEF ULLOA, Boris A. O método deráshico no judaísmo. **Revista de Cultura Teológica**. v. 18, n. 170, p. 31-49, 2010.
- MANICARDI, Luciano. La benedizione sacerdotale, Nm 6, 22-27. **ParSpV**, v. 21, p. 61-82, 1990.
- PERONDI, Ildo. **Il Signore Benedice il popolo**. Dissertação (Mestrado em Teologia Bíblica) – Facoltà di Teologia, Pontificia Universidade Urbaniana, Roma, p. 88, 2002.
- SHAWN, Aster Z. **The phenomenon of divine and human radiance in the Hebrew Bible and in Northwest Semitic and Mesopotamian literature: A philological and comparative study**. Dissertations available from ProQuest, 2006.
- SMOAK, Jeremy. D. Wearing Divine Words: In Life and Death. *In: Material Religion*, v. 15, n. 4, p. 433-455, 2019.
- SMOAK, Jeremy; SCHNIEDEWIND, William. Religion at Kuntilet Arjud. *In: Religions*, p. 1-18, 2019.

WEINFELD, Moshe. **The Kuntillet Arjud Inscriptions and Their Significance.** *In:* SEL 1, p. 30-121.

WYK, Koot van. Kuntillet Arjud: A case for critical revision. *In: International Journal of Research in Social Sciences Humanities*, n. 7, p. 62-99, 2017.

Dicionários

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

VANGEMEREN, Willem A. **Novo dicionário internacional de teologia e exegese.** Traduzido por equipe de colaboradores da Editora Cultura Cristã. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. **Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento.** Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978.

Fontes Bíblicas

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2008.

NOVA VULGATA. *Biblorum Sacrorum Editio*: Vaticano: 1979

RAHLFS, A. *Septuaginta, 2 voll.* Stuttgart: Wurttembergische Bibelanstalt Stuttgart, 1984.

ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm (eds.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia.* 4. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

Livros

ASHLEY, Timothy R. **The Book of Numbers.** Grand Rapids: Eerdmans, 1993.

BARUCH, Margalit. **The Ugaritic Poem of Aqht: Text, Translation, Commentary.** Berlin: De Gruyter, 1989.

- BERLEJUNG, Angelika; HECKL, Raik. **Mensch und König: Studien zur Anthropologie des Alten Testaments**. Freiburg: Herder, 2008.
- COCO, Francesco. **Il sorriso di Dio: Studio exegetico della benedizione di San Francesco (Nm 6,24-26)**. Bologna: Centro Editoriale Dehoniano, 2009.
- COWLEY, Alfred E. **Gesenius Hebrew Grammar**. Oxford: Claredon Press, 1909.
- DAY, John. **YAHWEH and the gods and goddesses of Canaan**. New York: Sheffield Academic Press, 2002.
- DIAS DA SILVA, Cassio. M. **Leia a Bíblia como literatura**. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- DORIVAL, Gilles; MARGUERITE, Harl; MUNNICH, Olivier. **La Bible Grecque des Septante: Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien**. Éditions du CERF: Paris, 1994.
- FRANCISCO, Edson de Faria. **Manual da Bíblia Hebraica. Introdução ao Texto Massorético. Guia Introdutório para a Bíblia Hebraica Stuttgartensia**. 3. ed. São Paulo: Vida Nova, 2008.
- FINKELSTEIN, Israel. **The forgotten Kingdom: The Archaeology and history of Northern Israel**. Atlanta: SBL, 2003.
- FISCHER, Alexander A. **O texto do Antigo Testamento: edição reformulada da Introdução à Bíblia Hebraica de Ernst Würthwein**. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.
- GRUBER, Mayer I. **Aspects of Nonverbal Communication in the Ancient Near East**. Roma: Biblical Institute Press, 1980.
- HACHLILI, Rachel. **The Menorah, the ancient seven-armed candelabrum origin, forme & significance**. Leiden, Boston, Köln: Brill, 2001.
- HADDAD, Philippe. **Pai nosso, uma leitura judaica da oração de Jesus**. São Paulo: Edições Fons Sapientiae, 2017.
- HESCHEL, Abraham Joshua. **A passion for truth**. Nova York: Jewish Lights Publishing, 1995.
- HESCHEL, Abraham Joshua. **The Sabbath: It's the meaning for modern man**. New York: The Noonday Press, 1951.
- KAEFER, José Ademar. **Arqueologia das terras da Bíblia**. São Paulo: Paulus, 2012.
- KAEFER, José Ademar. **Arqueologia das terras da Bíblia II**. São Paulo: Paulus, 2016.
- KAEFER, José Ademar. **A Bíblia, a Arqueologia**. São Paulo: Paulus, 2015.
- KESSLER, Rainer. **História social do antigo Israel**. São Paulo: Paulinas, 2009.

- LAMBDIN, Thomas O. **Gramática do Hebraico Bíblico**. São Paulo: Paulus, 2003.
- LANGELI, Attilio Bartoli. **Corpus Christianorum, Autographa Medii Aevi V**. Turnhout: Brepols Publishers, 2000.
- LEUENBERGER, Martin. **Segen und Segenstheologien im alten Israel: Untersuchungen zu ihren religions – und theologiegeschichtlichen Konstellationen und Transformationen**. Zürich: Theologischer Verlag, 2008.
- LIMA, Maria de Lourdes Corrêa. **Exegese Bíblica. Teoria e Prática**. São Paulo: Paulinas, 2014.
- LONERGAN, Bernard. **Método em Teologia**. 4. ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006.
- MARGUERAT, Daniel; BOURQUIN, Yvan. **Para ler as narrativas bíblicas**. Iniciação à análise narrativa. São Paulo: Loyola, 2009.
- MEER, Willem van der; MOOR, Johannes C. de. **The Structural Analysis of Biblical and Canaanite Poetry**. Sheffield: JSOT Press Sheffield, 1988.
- MESHEL, Ze'ev. **Kuntilet 'Ajrud (Horvat Teman): An Iron Age II religious' site on the Judah-Sinai border**. Jerusalem: Israel Exploration Society, 2012.
- MORALDI, Luigi. **I manoscritti di Qumran**. Torino: Editrice Torinese, 1971.
- MILLER, Chaim (org.). **Sêfer Bamidbar: O livro de Números: com comentários de Rashi, Targum Onkelos, Haftarat e comentários compilados de textos rabínicos clássicos e das obras de Rebe de Lubavitch**. São Paulo: Maayanote, 2016.
- NAVARRO, Enrique Farfan. **Gramática do Hebraico Bíblico**. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- NUNES JR, Edson Magalhães. **Poesia Hebraica Bíblica: uma introdução geral**. Engenheiro Coelho: Unaspress, 2016.
- ORIGENES, **Omélies sui numeri**. Roma: Città Nuova, 2001.
- PALMER, Edward. **The Desert of The Exodus: Journeys of Foot in the Wilderness of the Forty Years Wanderings**. Londres: Bell and Daldy, 1871.
- PETERSEN, David L.; RICHARDS Kent H. **Interpreting Hebrew Poetry**. Minneapolis: Fortress Press, 1992.
- RAHNER, Karl. **Teologia e Ciência**. São Paulo: Edições Paulinas, 1971.
- SAMRA, Gaby A. **Bénédiction et Malédiction dans les inscriptions Phénico-Puniques**. Kaslik Liban: Université Saint Esprit de Kaslik, 2005.

- SCHIMEL, Annemarie. **The Mystery of numbers**. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- SHMUEL, Ahituv. *HaKetav VeHamiktav: Handbook of Ancient Inscriptions from the Lando of Israel and The Kingdoms Beyond the Jordan from Period of First Commonwealth*. Jerusalém: Bialiak, 2004.
- SILVA, Cássio Murilo Dias da (com a colaboração de especialistas). **Metodologia de Exegese Bíblica**. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2009.
- SILVANO, Zuleica. **Introdução à análise poética de textos bíblicos**. São Paulo: Paulinas, 2014.
- SIMIAN-YOFRE, Horácio; GARGANO, Innocenzo; SKA, Jean Louis; PISANO, Stephen (org.). **Metodologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Loyola, 2000.
- SMITH, Mark S. **The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts**. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- SMITH, Ralph Lee. **Teologia do Antigo Testamento: história, método e mensagem**. Tradução de Hans Udo Fuchs e Lucy Yamakami. São Paulo: Vida Nova, 2001.
- SMOAK, Jeremy. D. **The Priestly Blessing in Inscription and Scripture: The Early History of Numbers 6:24-26**. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- STAUBLI, Thomas. **Die Bücher Levitikus, Numeri**. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1996.
- STEGEMANN, Hartmut. **The library of Qumran: On the Essenes, Qumran, John the Baptist, and Jesus**. Michigan: B. Eerdmans Publishing Co., 1998.
- TOV, Emanuel. **Crítica Textual da Bíblia Hebraica**. Rio de Janeiro: Bvbooks, 2017.
- WALTKE, Bruce. K.; O'CONNOR, Michael. P. **Introdução à sintaxe do hebraico bíblico**. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.
- WEBER, Beate. **Entwurf einer Poetologie der Psalmen**. In: UTZSCHNEIDER, H.; BLUM, E. (ed.). *Lesarten der Bibel: Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments*. Stuttgart: Kohlhammer, 2006.
- WENHAM, Gordon. J. **Números: introdução e comentário**. São Paulo: Mundo Cristão, 1991.
- WICKES, William. **A treatise on the Accentuation of the Twenty-one-So-Called Prose Books of the Old Testament**. Oxford: Clarendon Press, 1887.