

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA  
DO RIO DE JANEIRO



Bruno José dos Santos

**Análise exegética de Ecl 12,1-8:  
velhice e morte na ótica de Qohelet**

**Dissertação de Mestrado**

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

Orientador: Prof. Leonardo Agostini Fernandes

Rio de Janeiro  
Fevereiro de 2019



Bruno José dos Santos

**Análise exegética de Ecl 12,1-8:  
velhice e morte na ótica de Qohelet**

**Dissertação de Mestrado**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

**Prof. Leonardo Agostini Fernandes**  
Orientador

**Prof. Waldecir Gonzaga**  
Departamento de Teologia  
PUC-Rio

**Prof. Valmor da Silva**  
PUC-GO

Rio de Janeiro  
Fevereiro de 2019

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

**Bruno José dos Santos**

Graduou-se em Psicologia pela Universidade Federal Fluminense em 2010. Formou-se em Teologia pelo Instituto de Filosofia e Teologia do Seminário São José de Niterói em 2015. Durante o Mestrado em Teologia Bíblica foi bolsista do CNPq.

Ficha Catalográfica

Santos, Bruno José

Análise exegética de Ecl 12,1-8: velhice e morte na ótica de Qohelet / Bruno José dos Santos; orientador: Leonardo Agostini Fernandes – 2019.

79 f.; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2019.

Inclui referências bibliográficas

1. Teologia – Teses. 2. Qohelet. 3. Exegese. 4. Morte. 5. Velhice. 6. Transitoriedade I. Fernandes, Leonardo Agostini. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título

Dedico este trabalho à minha Igreja particular de Niterói,  
na qual renasci pelas águas do batismo,  
e sou alimentado constantemente  
com a Palavra de Deus e o Corpo de Cristo.

## Agradecimentos

A Deus, o Pai das luzes, fonte e origem de toda dádiva e dom perfeito; a seu Filho, Jesus Cristo, que no lenho da cruz entregou sua vida para me salvar; e ao Espírito Santo, consolador e guia no caminho.

À minha amada mãe, Sônia Mara Franco dos Santos, por todo o seu amor e dedicação, sem os quais não estaria nem chegaria aqui. Ao meu pai, José Antônio Gomes dos Santos (*in memoriam*), que me ensinou os valores fundamentais da vida, e às minhas irmãs, Kelly Santos e Karla Santos.

Ao meu orientador, Prof.º Dr. Pe. Leonardo Agostini Fernandes, por ter me acolhido e me guiado, dando-me todo o suporte necessário, e ter me edificado no belo e vasto mundo da exegese bíblica veterotestamentária.

Ao Prof.º Dr. Pe. José Otácio Oliveira Guedes, por sua amizade, auxílio e incentivo, que foram cruciais para o caminho percorrido. E aos demais professores do departamento de teologia da PUC-Rio, especialmente Prof.ª Dra. Maria de Lourdes Corrêa Lima, Prof.º Dr. Pe. Waldecir Gonzaga, Prof.º Dr. Abimar Oliveira de Moraes, e ao Prof.º Dr. Pe. Heitor Carlos Santos Utrini.

Aos meus colegas Rafael Schmidt, Jivaldo Filho, Leniziane Ramos, Doaldo Belem, Marcelo Miguel, Cláudio Martins e Fábio Siqueira, parceiros no percurso acadêmico.

Ao IFTSSJ (Instituto de Filosofia e Teologia do Seminário São José de Niterói), onde pude lançar as bases do conhecimento teológico.

À PUC-Rio e ao CNPq, pelos auxílios concedidos, sem os quais não seria possível a realização desta pesquisa.

O presente trabalho foi realizado com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – Brasil (CNPq).

## Resumo

Santos, Bruno José; Fernandes, Leonardo Agostini (orientador). **Análise exegética de Ecl 12,1-8: velhice e morte na ótica de Qohelet**. Rio de Janeiro, 2019. 79p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Ecl 12,1-8, perícopo sobre a qual se concentrou o objeto de estudo da presente pesquisa, consiste em uma poesia hebraica, caracterizada como uma instrução sapiencial, que tem como temas principais duas realidades do ocaso da vida: a velhice e a morte. Após a introdução, foram abordados alguns aspectos e conteúdos do livro de Eclesiastes, a fim de auxiliar na compreensão da perícopo. O estudo exegético de Ecl 12,1-8 realizou-se por meio do método histórico-crítico. A perícopo integra as seções de conteúdo ético do livro, o que fica evidenciado por meio do imperativo “e lembra-te” (וּזְכֹר) em Ecl 12,1a. Como unidade textual bem delimitada, com excelente nível de coesão e coerência, o texto de Ecl 12,1-8 está estruturado em quatro partes, enquadradas por uma introdução e uma conclusão, e desenvolvido a partir das locuções de caráter temporal “enquanto não” (עַד אֲשֶׁר לֹא) – cf. Ecl 12,1b.2a.6a) e “no dia que” (בַּיּוֹם הַהוּא) – cf. Ecl 12,3a). Com acentuada linguagem simbólica, o sábio Qohelet dirige-se ao jovem (בְּחֹרֵר), exortando-o à lembrança dos seus “criadores”, isto é, de Deus (v.1a), antes que cheguem a velhice (vv.3-5e) e a morte (vv.5f-7). O comentário da perícopo foi feito a partir da estrutura identificada pela crítica da forma. Ao colocar Deus no início e no fim do poema (cf. Ecl 12,1.7), e ao exortar o jovem à lembrança de Deus antes da velhice e da morte, Qohelet quer provocar no jovem discípulo a reflexão sobre a importância da consciência da transitoriedade da vida e de Deus como único ponto de apoio absoluto.

## Palavras-chave

Qohelet; Exegese; Morte; Velhice; Transitoriedade.

## Abstract

Santos, Bruno José; Fernandes, Leonardo Agostini (orientador). **Exegetical analysis of Ecl 12:1-8: oldness and death in the Qohelet view**. Rio de Janeiro, 2019. 79p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Ecl 12,1-8, pericope which is the object concentration of study the present search, consists of a hebrew poem, characterized as a sapiential instruction, whose main themes are two realities of the sunset of life: old age and death. After the introduction, some aspects and contents of the book of Ecclesiastes were approached, in order to aid in the understanding of the pericope. The exegetical study of Ecl 12.1-8 was performed using the historical-critical method. The pericope integrates the sections of ethical content of the book, which is evidenced by the imperative “and remember” (וּזְכֹר) in Ecl 12,1a. As a well-delimited textual unit, with an excellent level of cohesion and coherence, the pericope is structured in four parts, framed by an introduction and a conclusion, and developed from the temporal locutions “while not” (עַד אֲשֶׁר לֹא - cf. Ecl 12,1b.2a.6a) and “in the day which” (בַּיּוֹם הַזֶּה - cf. Ecl 12,3a). With a strong symbolic language, the wise man Qohelet addresses the “young man” (בְּחַיִּיר), exhorting him to the memory of his “creators”, that is, of God (v.1a), before they reach old age (vv.3-5e) and death (vv.5f-7). The commentary on the pericope was made from the structure identified by the critic of the form. By placing God at the beginning and at the end of the poem (cf. Ecl 12,1.7), and by exhorting the young man to the remembrance of God before old age and death, Qohelet wants to provoke in the young disciple the reflection on the importance of the consciousness of the transience of life and of God as the sole point of absolute support.

## Keywords

Qohelet; Exegesis; Death; Oldness; Transitoriness.

## Sumário

1. Introdução	11
2. Aspectos gerais sobre o livro de Eclesiastes	15
2.1 Autor, data, local e destinatários	15
2.2 Integridade e estrutura	19
2.3 O “espírito do tempo” de Qohelet	22
2.4 A concepção trágica da vida	25
2.5 Qohelet e a sua fé em Deus	30
3. Análise exegética de Ecl 12,1-8	33
3.1 Tradução segmentada	33
3.2 Notas de crítica textual	34
3.3 Delimitação do texto	39
3.4 Estrutura e gênero literário	40
3.5 Tradições	45
4. Comentário de Ecl 12,1-8	48
4.1 Introdução: “lembrar-se dos criadores” (v.1a)	48
4.2 Parte I: Os “dias da desgraça” (v.1b-1e)	52
4.3 Parte II: A escuridão celeste (v.2)	55
4.4 Parte III: Uma casa decadente, um morto (vv.3-5)	58
4.5 Parte IV: A deterioração das coisas e do homem (vv.6-7)	62
4.6 Conclusão: o vazio total (v.8)	66
5. Considerações finais	68
6. Referências	72
6.1 Fontes	72
6.2 Dicionários e léxicos	72
6.3 Bibliografia principal	75
6.4 Artigos	76
6.5 Bibliografia de apoio	77
6.6 Ferramentas	79
6.7 Documentos eclesiais	79

## Siglas e abreviações

<i>AOP</i>	Antigo Oriente Próximo
<i>ApTh</i>	Apulia Theologica
<i>AT</i>	Antigo Testamento
<i>ATeo</i>	Revista Atualidade Teológica
<i>BDB</i>	The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon
<i>BH</i>	Bíblia Hebraica
<i>BHQ</i>	Bíblia Hebraica Quinta
<i>BHQ<sup>app</sup></i>	Aparato crítico da Bíblia Hebraica Quinta
<i>BHS<sup>app</sup></i>	Aparato crítico da Bíblia Hebraica Stuttgartensia
<i>c.</i>	Cerca de
<i>CBQ</i>	Catholic Biblical Quarterly
<i>Cf.</i>	Conferir/Conforme
<i>DBHP</i>	Dicionário Bíblico Hebraico-Português
<i>DITAT</i>	Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento
<i>DTAT</i>	Dizionario Teologico Dell'Antico Testamento
<i>DV</i>	Dei Verbum
<i>GLAT</i>	Grande Lessico dell'Antico Testamento
<i>JBL</i>	Journal of Biblical Literature
<i>JETS</i>	Journal of the Evangelical Theological Society
<i>JSOT</i>	Journal for the Study of the Old Testament
<i>LHAAT</i>	Léxico Hebraico e Aramaico do Antigo Testamento
<i>LXX</i>	Septuaginta
<i>M<sup>L</sup></i>	Massorético Leningradensis
<i>NDITEAT</i>	Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento
<i>NVg</i>	Nova Vulgata
<i>OTE</i>	Old Testament Essays
<i>P</i>	Narrativa sacerdotal
<i>RThPh</i>	Revue de Théologie et de Philosophie
<i>T</i>	Targum
<i>Tr-Is</i>	Trito-Isaías
<i>v.</i>	Versículo
<i>vv.</i>	Versículos
<i>VD</i>	Verbum Domini
<i>Vg</i>	Vulgata
<i>vol.</i>	Volume
<i>α</i>	Recensão de Áquila
<i>σ</i>	Recensão de Símaco

A abreviação dos títulos dos livros bíblicos está conforme a *Bíblia de Jerusalém. Nova edição, revista e ampliada*. São Paulo: Paulus, 2002.

*Considera três coisas e não cairás no pecado. Conhece a tua fonte (nascimento)  
e a tua fossa, para a qual vais. Recorda-te também do teu Criador, ao qual  
deverás prestar contas, o rei dos reis.*

*(Rabi Aqabia, Pirkê Avot)*

# 1.

## Introdução

A perícopre de Ecl 12,1-8 é o objeto material do presente trabalho. Essa perícopre consiste em um poema muito bem elaborado com um forte registro simbólico, situado na parte final do livro. Embora a tendência atual na exegese do livro de Eclesiastes seja em prol do reconhecimento de um plano geral no livro<sup>1</sup>, não há consenso quanto à identificação de uma estrutura única para a obra<sup>2</sup>. Mesmo assim, os temas e o lugar de Ecl 12,1-8 inserem essa perícopre no aspecto ético ou prático da mensagem do sábio Qohelet, referente à segunda metade da obra<sup>3</sup>.

Os dois temas principais de Ecl 12,1-8 são a velhice e a morte, que, consideradas a partir da ótica de Qohelet, constituem o objeto formal desta dissertação. Estes dois temas estão em perfeita sintonia com a mensagem central do livro: o caráter transitório da vida humana, de todas as suas conquistas e realizações, expresso pelo vocábulo **בְּקֵץ**. O ocaso da vida é um tema caro e recorrente no livro de Eclesiastes<sup>4</sup>. Ao descrever a velhice e a morte em Ecl 12,1-8, Qohelet visa evidenciar ao jovem, a quem se dirige (cf. Ecl 12,1), a transitoriedade da juventude pelo rápido advento da velhice e da morte, mas, ao finalizar o poema com o vazio de tudo (cf. Ecl 12,8), mostra igualmente a transitoriedade da própria vida humana.

O objetivo da pesquisa é apresentar uma análise exegética de Ecl 12,1-8, a fim de compreender o conteúdo e a mensagem da perícopre. Trata-se de um texto que apresenta uma considerável dificuldade, e isso fica evidente na diversidade de interpretações ao longo do tempo, entre cristãos e judeus<sup>5</sup>.

Qohelet abre o seu poema com um imperativo, exortando o jovem, seu interlocutor, à lembrança de seus “criadores” (**בְּיֹדָיָם**), que, embora esteja no

---

<sup>1</sup> Cf. L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER. O livro do Eclesiastes (Qohélet). In: E. ZENGER (org.). **Introdução ao Antigo Testamento**. São Paulo: Loyola, 2016, p. 333.

<sup>2</sup> Cf. R. E. MURPH. **Ecclesiastes**. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1992, p. xxxv-xli.

<sup>3</sup> Cf. C. L. SEOW. **Ecclesiastes**. London: Yale University Press, 1997, p. 46-47; N. LOHFINK. **Qoheleth**. Minneapolis: Fortress Press, 2003, p. 7-8.

<sup>4</sup> Cf. tópico 2.4 “A concepção trágica da vida” no presente trabalho, p. 23 do capítulo II.

<sup>5</sup> Cf. J. VÍLCHEZ LÍNDEZ. **Sabedoria e sábios em Israel**. São Paulo: Loyola, 1999, p. 400.

plural, refere-se principalmente a Deus<sup>6</sup>, que é aludido no início e no fim do poema (cf. Ecl 12,1.7). Essa lembrança é necessária “enquanto não” (עַד אֲשֶׁר לֹא – Ecl 12,1b) passe a juventude, dando lugar ao ocaso da vida: a velhice e a morte. A expressão עַד אֲשֶׁר לֹא é uma marca estrutural importante do poema, caracterizando suas diversas partes (cf. Ecl 12,1b.2a.6a). A descrição da velhice e da morte é desenvolvida por meio de registro simbólico rico e diversificado: as imagens referem-se aos âmbitos celeste e terrestre, doméstico e da natureza. Após retratar a velhice (cf. Ecl 12,3-5e), chega-se ao clímax da perícopes (cf. Ecl 12,5fg), onde fica evidenciada a morte de um homem, pelo contexto, a de um ancião, que é levado em rito funeral para sua “casa eterna” (בֵּית עוֹלָמוֹ), o túmulo. Qohelet ainda continua a descrever o momento da morte por meio de imagens da dissolução de elementos de uma casa, e finaliza com a deterioração do próprio homem: o retorno do “pó” (עֶפֶר) à terra, e a volta do “sopro” (רוּחַ) para Deus (cf. Ecl 12,6-7). Ecl 12,8 conclui o poema com o *Leitmotiv* do livro de Eclesiastes: “vaidade das vaidades tudo é vaidade” (הַבָּבֵל הַבָּבֵלִים הַכֹּל הַבָּבֵל)<sup>7</sup>.

A pesquisa parte em termos metodológicos da consideração do texto hebraico por meio da aplicação do método histórico-crítico<sup>8</sup>. Recorre-se aos importantes comentários do livro de Eclesiastes, bem como a relevantes artigos e estudos monográficos, a fim de identificar as principais linhas interpretativas da perícopes.

A fim de auxiliar a compreensão de Ecl 12,1-8, o segundo capítulo dessa dissertação considera alguns aspectos sobre o livro de Eclesiastes. Após tratar de dados fundamentais do livro, tais como autoria, datação, localidade, destinatários e integralidade literária da obra, os tópicos que seguem incidem mais diretamente sobre questões que elucidam Ecl 12,1-8: são temas do livro relacionados ao ocaso da vida, a Deus, bem como elementos históricos que configuravam certo ambiente sombrio à época do sábio.

<sup>6</sup> Há a possibilidade do verbo בִּוְרָאֵי assumir caráter metafórico, referindo-se aos mestres ou aos pais do jovem discípulo. Isso é tratado no comentário à perícopes, cf. p. 47 do capítulo IV.

<sup>7</sup> Cf. Ecl 1,2; 12,8. Fórmulas semelhantes ocorrem em: Ecl 1,2; 1,14; 2,1; 2,11; 2,15; 2,17; 2,19; 2,21; 2,23; 2,26; 3,19; 4,4; 4,7; 4,8; 4,16; 5,9; 6,2; 6,9; 6,11; 7,6; 8,10; 8,14; 11,8; 11,10.

<sup>8</sup> Cf. M. L. C. LIMA. **Exegese bíblica: teoria e prática**. São Paulo: Paulinas, 2014, p. 53-54.69-71; C. M. D. SILVA. **Metodologia de exegese bíblica**. São Paulo: Paulinas, 2009, p. 83-84.173-174; PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **A interpretação da Bíblia na Igreja**. São Paulo: Paulinas, 2013, p. 45.

No tópico “o espírito do tempo de Qohelet” (2.3) fica patente o nexo existente entre o contexto histórico do sábio, a época do império grego e da incidência do helenismo na Palestina, e os temas principais da obra, que possuem um reflexo direto em Ecl 12,1-8. O mesmo se aplica ao tópico “a concepção trágica da vida” (2.4), uma característica importante dos escritos sapienciais de Israel que se incluem no movimento da crise da sabedoria pós-exílica, a saber: os livros de Jó e de Eclesiastes<sup>9</sup>. Estes se contrapõem a princípios importantes da sabedoria clássica, tais como a doutrina da retribuição, que é contundentemente criticada. No entanto, Qohelet é um judeu que não abandona elementos essenciais da fé israelita, sobretudo a fé em Deus, criador, soberano e juiz (cf. Ecl 3,17; 5,1; 12,1). O delineamento da concepção de Deus ao longo do livro, no último tópico do capítulo segundo, “Qohelet e a sua fé em Deus” (2.5), ajuda a esclarecer pontos importantes de Ecl 12,1-8, haja vista que no início e no final da perícopa é feita uma alusão a Deus, numa provável referência ao livro de Gênesis e a Deus enquanto Criador (cf. Ecl 12,1.7; Gn 2,7; 3,19).

No terceiro capítulo realiza-se a análise exegética de Ecl 12,1-8. Após apresentar a tradução e segmentação do texto hebraico, a pesquisa procede com a crítica textual e a delimitação do texto, cujos limites e unidade são avaliados pela crítica da constituição literária. Em seguida examina-se a estrutura da perícopa por meio da crítica da forma, bem como o gênero literário presente em sua natureza textual. Conclui-se esse capítulo com considerações acerca das tradições subjacentes ao texto.

À luz da estrutura da perícopa encontrada por meio da crítica da forma, empreende-se no quarto capítulo o comentário de Ecl 12,1-8. A perícopa é esquadrihada em seis itens, nas quais se explana os sentidos teológicos centrais do conteúdo de cada uma.

A presente pesquisa intentou atingir uma compreensão teológica profunda e adequada de Ecl 12,1-8 por meio da metodologia supracitada. Contudo, o caráter de inspiração divina dos livros sagrados da BH<sup>10</sup>, bem como sua riqueza e

<sup>9</sup> Cf. J. VÍLCHEZ LÍNDEZ. **Sabedoria e sábios em Israel**, p. 134-136; A. PURY. O cânon do Antigo Testamento. In: T. ROMER; J-D MACCHI; C. NIHAN (orgs.). **Antigo Testamento: história escritura e teologia**. São Paulo: Loyola, 2010, p. 38-39.

<sup>10</sup> Cf. DV 11.14. In: COMPENDÊNDIO DO VATICANO II. Constituições Decretos Declarações. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 128-129.131-132; BENTO XVI. **VD**. São Paulo: Paulinas, 2010, p. 42-44.

complexidade literária e histórica, não permitem o esgotamento da compreensão dos diversos elementos teológicos, gramaticais e poéticos da perícopes. Por isso, novas perspectivas de estudo e compreensão ficam abertas, ensejando futuros acréscimos e aprofundamentos.

## 2.

### Aspectos gerais sobre o livro de Eclesiastes

Este capítulo apresenta uma síntese dos aspectos introdutórios ao livro de Eclesiastes, bem como a concepção trágica de Qohelet em relação à vida, sua postura diante da realidade da morte e sua fé em Deus. Esses temas são importantes uma vez que ajudam a elucidar a perícopes de Ecl 12,1-8, cuja exegese e comentário serão apresentados nos capítulos terceiro e quarto.

#### 2.1

##### Autor, data, local e destinatários

Uma abordagem sobre o livro de Eclesiastes permite identificar alguns dados acerca do seu autor. O nome de quem escreveu a obra e quatro elementos identitários que lhe concernem podem ser extraídos dos seguintes versículos:

Palavras de Qohelet filho de Davi, rei em Jerusalém.	Ecl 1,1	דְּבַרֵי קְהֵלֶת בֶּן־דָּוִד מֶלֶךְ בִּירוּשָׁלַם
Eu, Qohelet, fui rei sobre Israel em Jerusalém.	Ecl 1,12	אֲנִי קְהֵלֶת הָיִיתִי מֶלֶךְ עַל־יִשְׂרָאֵל בִּירוּשָׁלַם
E superior foi o sábio Qohelet; também ensinou conhecimento ao povo...	Ecl 12,9ab	וַיְתֵר שְׁקֵהָ קְהֵלֶת חָכָם עוֹד לְמַד־דַּעַת אֶת־הָעָם

Quanto à autoria: Qohelet, filho de Davi, rei, sábio e mestre. Além dessas cinco características identitárias, Ecl 12,9c-11 declara que Qohelet tinha o ofício de trabalhar as “sentenças” (מְשָׁלִים), sendo, portanto, um artesão da palavra.

O vocábulo קְהֵלֶת, embora funcione como nome próprio em Ecl 1,12 e 12,9-10, consiste, na verdade, em um particípio ativo singular feminino da raiz verbal קהל<sup>11</sup>. Esse verbo possui o significado de “reunir”, “congregar”, “convocar”<sup>12</sup>.

O artigo definido em Ecl 7,27 e 12,8 (הַקְּהֵלֶת) sugere que o vocábulo designa um ofício ou profissão. Tal ofício estava relacionado a uma assembleia, mas não

<sup>11</sup> Cf. R. E. MURPH. *Ecclesiastes*, p. xix.

<sup>12</sup> Cf. L. ALONSO SCHÖKEL. “קהל”. In: *DBHP*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 573.

se pode inferir que se tratasse necessariamente da função de pregador, pois isso representa uma interpretação excessiva em termos de especificidade<sup>13</sup>.

A partir dos dados contidos em Ecl 1,1.12 e Ecl 12,9 o livro foi associado pela tradição a Salomão. Ecl 1,16 e Ecl 2 parecem confirmar essa hipótese, haja vista o clima salomônico de abundante riqueza e copiosa sabedoria que envolve o rei Qohelet nesses trechos. Contudo, contradições no interior próprio do livro denunciam o caráter putativo ou ficcional da autoria real e salomônica<sup>14</sup>. Além disso, a determinação aproximada da inserção cronológica do livro e o perfil da língua hebraica, nele presente, desmentem a autoria salomônica.

A associação do livro a Salomão explica parcialmente a canonização da obra. Embora não tenha sido o fator decisivo, tal associação contribuiu sem dúvida para sua normatização e entrada nos *Ketuvim*<sup>15</sup>.

A atribuição cronológica do livro de Eclesiastes por volta do ano 250 a.C. é reconhecida pela maior parte dos estudiosos, embora seja uma atribuição possível ou aproximada, não possuindo caráter absoluto, uma vez que não foram descobertas até o momento provas cabais para uma datação precisa<sup>16</sup>.

O perfil ou o estado da língua hebraica do livro é de grande peso para avaliar o livro como uma obra pós-exílica. O sistema verbal da obra reflete uma

<sup>13</sup> Cf. R. E. MURPH. **Eclesiastes**, p. xix. Murph observa que uma das interpretações propostas para מְדַבֵּר foi “aquele que fala para uma assembleia”, e essa interpretação foi a base para a denominação do livro de *Prediger*, feito por Lutero, donde procede o título Pregador nas bíblias de língua inglesa. Segundo Konings, o nome מְדַבֵּר está relacionado à sinagoga, e para que sua leitura tivesse nela autoridade, é atribuído a Salomão (cf. J. KONINGS. **A Bíblia: sua origem e sua leitura**. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 104).

<sup>14</sup> A partir de Ecl 2,26 a identidade salomônica não se mantém no livro (cf. J. L. McKENZIE. “*Eclesiastes*”. In: **Dicionário Bíblico**. São Paulo: Paulus, 1983, p. 226). Ecl 4,13; 7,16; 7,27; 8,2-5 sugerem a alteração identitária. A antiga tradição judaica, como refletida no Targum, já havia notado uma discrepância significativa entre a identidade salomônica e o comportamento de Qohelet ao longo do livro (cf. P. W. BROWN. **Eclesiastes**. Louisville: WJK Press, 2000, p. 11).

<sup>15</sup> Outros livros atribuídos a Salomão não foram canonizados pela tradição judaica, tais como Sabedoria de Salomão e Odes de Salomão. Contra isso se argumenta que tais livros foram escritos em grego. Ainda assim, a análise do livro de Eclesiastes sugere que o segundo epílogo (cf. Ecl 12,12-14) foi de maior peso para a canonização da obra, haja vista que remove certa marca de ceticismo e defende visões tradicionais relativas à observância da Torá (cf. J. L. CRENSHAW. **Eclesiastes**. Philadelphia: The Westminster Press, 1987, p. 52). Gordis afirma que a expressão “filho de Davi” aplicada a Qohelet desempenhou grande papel na entrada do livro para o cânon (cf. R. GORDIS. **Koheleth: the man and his world**. New York: Bloch Publishing Company, 1955, p. 76). Sobre os debates na Mixná acerca do caráter sagrado do livro de Eclesiastes, cf. L. M. McDONALD. **A origem da Bíblia: um guia para os perplexos**. São Paulo: Paulus, 2013, p. 89-91.

<sup>16</sup> Cf. S. J. DUARTE. **O ahāv de Ct e Qoh e o sárx mía de Mt**. 2009, 339f. [Tese Doutoral. Departamento de Teologia – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro]. Rio de Janeiro, 2001, p. 59-68.

época recente, pois em período remoto o aspecto temporal do verbo não aparece nos textos tal como consta em Eclesiastes: o qatal corresponde ao passado, o qotel (particípio) ao presente, e o yiqtol ao futuro<sup>17</sup>. Além disso, a porcentagem de aramaísmos no livro é alta, havendo também a presença de algumas palavras persas (“pomar” פִּרְיָרֵם em Ecl 2,5 e “mensagem” מֵסָרָה em Ecl 8,11)<sup>18</sup>.

Considerando que a língua aponta para a época pós-exílica, visto que há palavras persas no texto, e que a influência grega indireta sobre o pensamento de Qohelet é inegável<sup>19</sup>, o *terminus post quem*<sup>20</sup> da obra poderia ser identificado a partir das conquistas de Alexandre Magno, c. 334 a.C.<sup>21</sup>

Já o *terminus ante quem* é situado de forma segura e precisa em 150 a.C. Tal certeza é derivada de um fragmento do livro de Eclesiastes encontrado em uma das grutas de Qumran, e datado de 150 a.C.<sup>22</sup> Contudo, como o livro de Eclesiastes não alude à guerra dos macabeus, e considerando aceitável a hipótese de que Ben Sirac teria conhecido a obra, pode-se recuar para o ano 200 a.C. o *terminus ante quem*.

A partir das análises supracitadas, o livro de Eclesiastes pertenceria à época helenística em que o antigo Israel esteve envolvido. É possível inseri-lo mais provavelmente sob o governo da dinastia ptolomaica no século III a.C.<sup>23</sup>

Como local da composição do livro, aponta-se para Jerusalém. Qohelet teria sido um mestre de sabedoria que exerceu seu magistério numa escola próxima ou ligada ao Templo<sup>24</sup>.

<sup>17</sup> Cf. A. BUEHLMANN. Coélet. In: T. ROMER; J-D MACCHI; C. NIHAN (orgs.). **Antigo Testamento: história escritura e teologia**, p. 657.

<sup>18</sup> Cf. L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER. O livro do Eclesiastes (Qohélet). In: E. ZENGER (org.). **Introdução ao Antigo Testamento**, p. 337. Para uma análise detalhada e abrangente dos indícios linguísticos que embasam a datação pós-exílica do livro de Eclesiastes, com uma relação exaustiva dos estrangeirismos nele presentes, cf. J. L. GUTIÉRREZ. Data, autor e local do livro de Eclesiastes. **Horizonte**, n.42 (2016), p. 483-487.

<sup>19</sup> Cf. J. VÍLCHEZ LÍNDEZ. **Eclesiastes ou Qohélet**, p. 76-78.

<sup>20</sup> A expressão latina *terminus post quem* (limite após o qual) e *terminus ante quem* (limite antes do qual) indicam os limites máximo e mínimo de datação para os eventos históricos ou obras.

<sup>21</sup> Cf. J. L. GUTIÉRREZ. Data, autor e local do livro de Eclesiastes. **Horizonte**, n.42 (2016), p. 490. O autor utiliza a expressão *terminus a quo*, que equivale à expressão *terminus post quem*, aqui utilizada.

<sup>22</sup> Cf. R. GORDIS. Qoheleth and Qumran – A study of style. **Bíblica**, n.4 (1960), p. 395.

<sup>23</sup> Cf. I. STORNIOLO; E. M. BALANCIN. **O livro do Eclesiastes**. São Paulo: Paulus, 1991, p.8. Quanto aos limites para a datação do surgimento do livro: do ano 334 a.C. ao ano 200 a.C. Quanto a uma data mais aproximada: 250 a.C.

<sup>24</sup> Seguindo a hipótese de Lohfink, Qohelet seria oriundo de uma família sacerdotal de Jerusalém, que possuía a prerrogativa de atuação educacional na escola do Templo; isso explicaria também a canonização do livro séculos depois (cf. N. LOHFINK. **Qoheleth**, p. 11). Sobre a existência de escolas nessa época, cf. nota 40 p. 41 do capítulo III.

Contudo, na história recente da pesquisa, a Fenícia e o Egito foram propostos como cenários de origem da redação da obra, ainda que os argumentos não tenham sido suficientemente convincentes para consolidar as propostas<sup>25</sup>. Em contrapartida, há indícios respeitáveis que tornam plausível a procedência hierosolimita da obra. Tais indícios referem-se a vocábulos e expressões que podem muito bem refletir a realidade da vida na cidade de Davi. As alusões a “reservatório” (בְּרִיחַ - cf. Ecl 2,6), “gotejará a casa” (יְדִלֵף הַבַּיִת - cf. Ecl 10,18), “poço” (בּוֹר - cf. Ecl 12,6), atenção dos agricultores ao vento “o vigilante do vento” (שֹׁמֵר רוּחַ - cf. Ecl 11,4), Templo ou “casa de Deus” (בַּיִת אֱלֹהִים - cf. Ecl 4,17), “pão” (לֶחֶם), “vinho” (יַיִן) e “óleo” (שֶׁמֶן) como produtos principais da região (cf. Ecl 7,1; 9,7; 10,19), tudo isso adequa o livro ao ambiente palestino<sup>26</sup>.

Tendo por base as informações no epílogo acerca da identidade de Qohelet (cf. Ecl 12,9-11), supõe-se que os destinatários do livro de Eclesiastes sejam principalmente os discípulos do sábio. A voz verbal imperativa em Ecl 8,2-5 torna evidente o direcionamento do discurso a um discípulo<sup>27</sup>. A tentativa de interpretar a estrutura global do livro de Eclesiastes a partir do gênero da diatribe conduziu à identificação de que na última parte do livro (cf. Ecl 9,1–12,8) o sábio quis fazer seu discípulo aceitar os ensinamentos dados nas partes anteriores<sup>28</sup>. Essa interpretação da obra consiste em um indício de um direcionamento de grande parte das mensagens do livro a um discípulo ou grupo de discípulos.

Contudo, uma abordagem sobre o livro de Eclesiastes à luz da pessoa do discurso permite ampliar a questão da destinação da obra. Em Ecl 4,17–5,6 aparece pela primeira vez o discurso em segunda pessoa, e o destinatário é o judeu piedoso que frequenta o Templo<sup>29</sup>. Em Ecl 9,7-10 há indícios de que a mensagem

<sup>25</sup> Baseando-se em certos vocábulos e usos comerciais, bem como na ortografia, Dahood propôs a Fenícia (cf. M. DAHOOD. *The Phoenician Background of Qoheleth*. **Biblica**, n. 2 (1966), p. 264–282), e Humbert o Egito, devido à alusão aos fenômenos naturais em Ecl 1,5-7 (cf. P. HUMBERT. *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d’Israël*. In: J. L. CRENSHAW. **Ecclesiastes**, p. 49).

<sup>26</sup> Cf. J. L. CRENSHAW. **Ecclesiastes**, p. 49.

<sup>27</sup> Cf. J. VÍLCHEZ LÍNDEZ. **Ecclesiastes ou Qohélet**, p. 333. A forma verbal imperativa, que perpassa a relação mestre-discípulo, também é patente em Ecl 11,9; 12,1.

<sup>28</sup> Cf. L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER. O livro do Eclesiastes (Qohélet). In: E. ZENGER (org.). **Introdução ao Antigo Testamento**, p. 336.

<sup>29</sup> O discurso em segunda pessoa reaparece em Ecl 5,7; 7,9-10; 7,14-15; 7,17-19; 7,22-23; 8,2-5; 9,7-10; 10,20-21; 11,1-6; 11,7-10; 12,1. Exceto em Ecl 4,17–5,6; 9,7-10; 11,7–12,1, onde é possível identificar o tipo de destinatário caracterizado pelo discurso, nos demais trechos supõe-se que a segunda pessoa do discurso seja o discípulo ou algum outro tipo de presumido leitor (cf. J. VÍLCHEZ LÍNDEZ. **Ecclesiastes ou Qohélet**, p. 273.309.333).

é destinada em termos gerais às pessoas de classe média alta<sup>30</sup>. E em Ecl 11,7–12,1 o destinatário é o jovem, embora seja possível identificá-lo com um discípulo do sábio Qohelet.

## 2.2

### Integridade e estrutura

A pesquisa recente em relação à crítica literária do livro de Eclesiastes aponta indícios significativos que sustentam a tese da pluralidade redacional da obra. Os sinais mais claros da existência da atuação de várias mãos redacionais estão contidos nas extremidades do livro (prólogo e epílogo).

Algumas ideias são geralmente admitidas na questão da integridade do livro: a maior parte da obra consiste nos ensinamentos do sábio Qohelet, mas um trabalho editorial foi feito posteriormente; a sabedoria da tradição é objeto de alusão e refutação por parte do sábio; há uma espécie de diálogo com um interlocutor real ou imaginário; o livro é reflexo do ponto de vista de Qohelet<sup>31</sup>.

O epílogo do livro (cf. Ecl 12,9-14) é marcado por uma variação importante que o destaca do restante da obra, a mudança da pessoa do discurso. Ao longo do livro, o discurso está em primeira pessoa, uma marca singular do livro de Eclesiastes, que o diferencia de grande parte da tradição bíblica precedente. No epílogo, muda-se para a terceira pessoa: o texto fala sobre Qohelet, não consistindo no discurso do próprio sábio. A mão do epilogador faz uma avaliação do sábio Qohelet e de seus ensinamentos. Esse contraste estilístico conduziu a um consenso na atualidade sobre o epílogo como trabalho editorial posterior<sup>32</sup>.

Outro sinal da pluralidade redacional do livro encontra-se em sua abertura. Ecl 1,2 também está em terceira pessoa, e parte do seu conteúdo, o refrão “vaidade das vaidades” (הַבָּל הַבָּלִים) ocorre somente em Ecl 1,2 e 12,8, um indício de uma moldura da obra, feita por uma segunda mão redacional<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> Cf. J. VÍLCHEZ LÍNDEZ. **Eclesiastes ou Qohélet**, p. 357. Sobre a formação de sociedade de classes em Israel e Judá, cf. R. KESSLER. **História social do antigo Israel**. São Paulo: Paulinas, 2009, p. 136-153.

<sup>31</sup> Cf. J. L. CRENSHAW. **Eclesiastes**, p. 34.

<sup>32</sup> Cf. R. E. MURPH. **Eclesiastes**, p. xxxiii. Embora alguns comentadores identifiquem dois epílogos no final da obra (Ecl 12,9-11 e 12,12-14) não há consenso quanto a isso.

<sup>33</sup> Cf. S. I. KANG. Qoheleth Versus a later Editor: The origin and function of Eschatological elements in Ecclesiastes 12:1-8. **The Expository Times**, v.127, n.7, (2016), p. 337.

Também no princípio do texto há um prólogo (cf. Ecl 1,3-11), que é marcado por uma descontinuidade tanto com o que precede (cf. Ecl 1,1-2) quanto com o conteúdo seguinte (cf. Ecl 1,12–2,26), que muda para a primeira pessoa com uma manifestação identitária ligada à realeza do sábio Qohelet em Jerusalém. Como o prólogo é um pequeno poema de abertura, que trata da natureza (cosmos), supõe-se que foi colocado como enquadramento de toda a obra, pois o livro termina também com um poema (cf. Ecl 12,1-8), que, embora tenha como temas centrais a velhice e a morte, é caracterizado igualmente por um aspecto cósmico relacionado à natureza em conexão com a morte individual<sup>34</sup>.

Outra questão que levanta a hipótese da pluralidade redacional da obra consiste nas diversas tensões presentes ao longo do desenvolvimento das ideias no livro. Para citar apenas um exemplo, em Ecl 2,16-17 Qohelet lamenta que o sábio morra da mesma forma que o insensato, e declara por isso odiar a vida, mas em Ecl 9,4 afirma ser melhor estar vivo do que morto. Tais turbamentos no texto conduziram a uma identificação excessiva de glosas ao longo do livro, com a diferenciação inclusive de dois tipos de glosadores<sup>35</sup>. Os versículos principais, considerados glosas, geralmente estão ligados ao julgamento divino<sup>36</sup>. Aos poucos essa tendência foi sendo superada, pois o surgimento de teorias para explicar as tensões levou a uma minimização da atuação de mãos redacionais posteriores<sup>37</sup>.

Nesse sentido, a teoria das citações tem sido importante para explicar as tensões. Segundo essa teoria, Qohelet cita pensamentos, falas ou opiniões de alguém em diversas passagens, com as quais o sábio entra em discussão e sobre as quais realiza críticas; porém, tais citações não estão assinaladas como tais<sup>38</sup>. Tal teoria está ligada à noção de que Qohelet redigiu seu pensamento num diálogo

<sup>34</sup> Cf. C. L. SEOW. Qohelet's eschatological poem. **JBL**, n.2 (1999), p. 209.

<sup>35</sup> O primeiro tipo de glosador seria um “escritor de sabedoria” (*hakam*), que teria acrescentado Ecl 4,5;7,11–12;8,1;9,17-18;10,3; o outro glosador seria de tipo “piedoso” (*hasid*), que teria feito as seguintes emendas: Ecl 2,26a; 3,17; 7,29; 8,2b-3a; 11,9b; 12,1a (cf. W. C. KAISER Jr. **Eclesiastes**. São Paulo: Cultura Cristã, 2015, p. 14-15).

<sup>36</sup> Cf. R. E. MURPH. **Eclesiastes**, p. xxxiv.

<sup>37</sup> Cf. J. L. MCKENZIE. “Eclesiastes”. In: **Dicionário Bíblico**, p. 226.

<sup>38</sup> A teoria das citações tem seus primórdios em M. Mendelssohn (1771) e F. Hitzig (1847). Outros autores (L. Levy, R. Gordis, N. Lohfink, R. N. Whybray, D. Michel) desenvolveram-na e forneceram argumentação diferenciada. R. N. Whybray, D. Michel e F. J. Backhaus definiram critérios detalhados para a identificação das citações (Cf. L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER. O livro do Eclesiastes (Qohelet). In: E. ZENGER (org.). **Introdução ao Antigo Testamento**, p. 335).

crítico com opiniões contrárias<sup>39</sup>. Isso restringe a questão da pluralidade de mão redacional às extremidades da obra.

A questão da integridade do livro conduz naturalmente a uma questão conexa: a pergunta pelo seu plano estrutural. A tendência atual da pesquisa é responder positivamente acerca de uma estrutura, identificando um plano que abrange grande parte ou mesmo o todo do livro<sup>40</sup>.

Contudo, antes dessa tendência houve, na história da pesquisa recente, uma divisão de opinião dos comentadores. Alguns defenderam que o livro de Eclesiastes consistiria numa justaposição de frases isoladas<sup>41</sup>. Nesse sentido, foi defendido que Eclesiastes seria um caderno de anotações de um sábio. Segundo essa visão, o modo de Qohelet desenvolver suas ideias foi marcado pela flexibilidade e descontinuidade, por meio de um verdadeiro solilóquio, pois, ao contrário do livro de Jó, não há no livro de Eclesiastes o diálogo entre vários interlocutores<sup>42</sup>.

Tais observações relacionam-se naturalmente à questão do gênero literário da obra. As características do livro conduzem a uma identificação em prol de um ensaio filosófico<sup>43</sup>, no qual as ideias são desenvolvidas de uma maneira mais livre. O ensaio de Qohelet reflete o seu *Zeitgeist*, relacionado com a época grega, pois trata-se de um ensaio de diálogo entre a civilização helênica e a hebraica<sup>44</sup>.

Portanto, embora durante o século XX alguns comentadores se posicionassem a favor do caráter não estrutural da obra, atualmente a tendência é oposta. Grande parte das pesquisas identifica diversas unidades textuais no livro, com indícios para uma configuração estrutural parcial ou global do escrito<sup>45</sup>.

<sup>39</sup> Cf. L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER. O livro do Eclesiastes (Qohélet). In: E. ZENGER (org.). **Introdução ao Antigo Testamento**, p. 333.

<sup>40</sup> Cf. G. RAVASI. **Coélet**. São Paulo: Paulinas, 1993, p. 24-27.

<sup>41</sup> Cf. L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER. O livro do Eclesiastes (Qohélet). In: E. ZENGER (org.). **Introdução ao Antigo Testamento**, p. 333.

<sup>42</sup> Cf. J. L. MCKENZIE. “*Eclesiastes*”. In: **Dicionário Bíblico**, p. 226.

<sup>43</sup> Cf. S. ANTHONIOZ. **O que é a sabedoria? Do Antigo oriente à Bíblia**. São Paulo: Loyola, 2016, p. 12.

<sup>44</sup> Cf. A. BUEHLMANN. **Coélet**. In: T. ROMER; J-D MACCHI; C. NIHAN (orgs.). **Antigo Testamento: história escritura e teologia**, p. 653.

<sup>45</sup> Dois exemplos podem ser citados dessa tendência atual. A. G. Wright publicou dois artigos sobre a estrutura do livro de Eclesiastes, no primeiro (“Riddle of the sphinx: the structure of the book of Qoheleth”. **CBQ** 30/3 (1968), p. 313-334), mostra as evidências para uma divisão do livro em duas grandes partes: 1,12-6,9 e 6,10-11,6; na primeira parte Qohelet retrata a busca do sentido da vida, e na segunda parte as conclusões dessa busca; dois poemas, Ecl 1,2-11, sobre trabalho e fadiga, e Ecl 11,7-12,8 sobre juventude e velhice, enquadram a obra. No segundo artigo (“Riddle of the sphinx revisited: numerical patterns in the book of Qoheleth”. **CBQ** 42/1 (1980), p. 38-51),

Uma característica importante acerca do aspecto estrutural da obra é sua marca palíndroma. Qohelet desenvolve as ideias por meio da repetição, retomando os temas abordados anteriormente<sup>46</sup>.

### 2.3

#### O “espírito do tempo” de Qohelet

A noção de *Zeitgeist*<sup>47</sup> indica o espírito de uma época, as características culturais próprias de determinado período histórico, que formam a cosmovisão de seus contemporâneos. Esse conceito corresponde à noção de autoconsciência histórica, em sintonia com movimentos filosóficos da Idade Moderna que acentuaram a importância fundamental da história para a compreensão da existência. O *Zeitgeist* supõe que o tempo possui uma marca material, podendo ser identificado através de seus rastros. Os diversos grupos humanos ao longo da história possuíam diferentes mentalidades, próprias de cada época. O *Zeitgeist* de cada período é caracterizado por certos princípios ou visões de mundo, que possuem ligação com seu próprio contexto político, social, cultural, religioso e econômico. De acordo com o conceito, não é possível a um ser humano estar totalmente fora do *Zeitgeist* de seu tempo<sup>48</sup>.

De acordo com a inserção cronológica da obra, o *Zeitgeist* de Qohelet está relacionado ao helenismo, que influenciou a sociedade judaica à época do império grego. O helenismo impregnou as formas de pensar e viver da Palestina no século III a.C.<sup>49</sup>.

As conquistas de Alexandre Magno (334-323 a.C.) configuraram um dos maiores impérios da antiguidade, do Mediterrâneo até a Índia<sup>50</sup>. O advento do

---

Wright buscou ratificar essa estrutura por meio da identificação de semelhanças numéricas entre as duas partes: são 111 versículos em cada seção com diversas correspondências. Outro exemplo é de Lohfink. O autor sugere uma elaboração global do livro com sete partes, organizadas em torno de um eixo (cf. N. LOHFINK. **Qoheleth**, p. 7).

<sup>46</sup> Cf. H. CAMPOS. **Qohélet: o-que-sabe: Eclesiastes: poema sapiencial**. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 24-25. Embora os comentadores atualmente tendem a aceitar o aspecto estrutural do livro, não há um consenso sobre tal estrutura. As propostas são muitas e variadas. Para uma relação abrangente das propostas dos diversos comentadores acerca da estrutura, cf. R. E. MURPH. **Eclesiastes**, p. xxxv-xli.

<sup>47</sup> Do alemão *Geist der Zeit* “espírito do tempo”.

<sup>48</sup> Cf. N. ROTENSTREICH. “*Zeitgeist*”. In: P. P. WIENER. **Dictionary of the History of Ideas**. Vol IV. New Work: Charles Scribner’s Sons, 1973, p. 535-537.

<sup>49</sup> Cf. J. VÍLCHEZ LÍNDEZ. **Eclesiastes ou Qohélet**, p. 77.

<sup>50</sup> Cf. R. KESSLER. **História social do antigo Israel**, p. 214-215.

império grego marcou uma mudança significativa, o início de uma nova época<sup>51</sup>. A vitória de Alexandre Magno sobre Dario III, rei da Pérsia, em 333 a.C. na batalha de Issos assinalou o início da conquista grega do oriente<sup>52</sup>. Os judeus não ficaram excluídos do grande processo de helenização do levante iniciado por Alexandre Magno após essa vitória<sup>53</sup>.

Essa helenização oriental realizou-se por meio do povoamento grego das diversas regiões do império. Ao contrário dos assírios, egípcios, babilônios e persas, que governavam o mundo a partir da sede do poder em suas terras natais, os diádocos, após a morte de Alexandre Magno, constituíram seu reino no interior das regiões dominadas, pela disseminação do povo grego e da sua cultura pelo império. O grego tornou-se a língua franca em pouco tempo, substituindo o aramaico como língua principal das relações comerciais e diplomáticas. O modo de vida grego estava sendo assimilado por toda parte, através da arquitetura, língua, literatura, filosofia e religião. A inserção do pensamento grego em Israel tornou-se clara na Septuaginta e em autores posteriores, tais como Fílon de Alexandria e Flávio Josefo<sup>54</sup>.

Os impérios anteriores, assírio, babilônico e persa, que subjugaram Israel, possuíam muitos pontos de contato, em termos culturais, com os israelitas. Ao contrário, a cultura grega ocidental era sensivelmente diferente da cultura oriental desses impérios<sup>55</sup>.

A expansão grega significou um choque cultural relevante para os judeus, causando-lhes não pouco estranhamento<sup>56</sup>. As concepções de mundo das duas civilizações diferiam sensivelmente. Enquanto os judeus criam na providência de Deus, os gregos eram adeptos do destino, relacionado geralmente aos fenômenos astrológicos. O mundo e os seres que nele existem eram vistos pelos judeus como

---

<sup>51</sup> Cf. G. REALE; D. ANTISERI. **História da filosofia: antiguidade e idade média**. vol. I. São Paulo: Paulus, 1990, p. 227.

<sup>52</sup> Cf. F. GARCÍA MARTÍNEZ. A Palestina sob o domínio grego. In: J. GONZÁLEZ ECHEGARAY, et al. **A Bíblia e seu contexto**. São Paulo: Ave-Maria, 1994, p. 231.

<sup>53</sup> Cf. R. KESSLER. **História social do antigo Israel**, p. 214.224.

<sup>54</sup> Cf. R. KESSLER. **História social do antigo Israel**, p. 224.235.

<sup>55</sup> Cf. L. MAZZINGHI. **História de Israel: das origens ao período romano**. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 130.

<sup>56</sup> Embora elites locais participassem do florescimento econômico e cultural trazido pelo helenismo, grande parte dos povos do oriente experimentou o helenismo como uma forma brutal de dominação estrangeira (cf. R. KESSLER. **História social do antigo Israel**, p. 224.235).

bons, haja vista a bondade da Criação contida nas primeiras páginas da Torá (cf. Gn 1,1–2,4a; 2,4b-25).

Para os gregos, a alma humana pertencia ao mundo celeste ou divino, enquanto o corpo, próprio do mundo terrestre, era visto como uma prisão, que impedia a alma de ascender ao seu lugar legítimo. Essa concepção dualística grega abria dois caminhos: ou a fuga do mundo pelas religiões mistericas numa atitude de valorização da alma, ou a entrega à vida sensual, à dimensão do corpo<sup>57</sup>.

O impacto causado pelo helenismo na Palestina em termos econômicos foi igualmente de grande relevância. Após a morte de Alexandre Magno, os Ptolomeus governaram a Palestina por cerca de cem anos (séc. III a.C.). Eles introduziram uma economia monetária baseada no dinheiro, exigindo pagamento anual de uma soma fixa em moeda corrente, qualquer que fosse o produto da lavoura ou da criação<sup>58</sup>. Colocaram administradores na região, que serviam ao ministro de finanças, em ligação direta com Alexandria, sede do governo central. Esses administradores deveriam coletar os impostos, cuja taxaçaõ era alta, e fomentar o comércio<sup>59</sup>.

A atuação dos Ptolomeus mudou a fisionomia da Palestina e alterou o modo de vida judaico. Um dos melhores exemplos dessa reconfiguração foi a eleição de José, filho de Tobias, para principal elo de ligação com a administração central em Alexandria, no lugar do sumo sacerdote Onias II. José, um meio-judeu da região leste do Jordão, tinha sido um coletor de impostos, e era um homem ávido de riqueza e poder, aberto à mentalidade estrangeira e aliado das autoridades estrangeiras. Sua eleição é sintomática: com o regime ptolomaico na Palestina, surge uma nova aristocracia, diferente da antiga, que era composta por sacerdotes e anciãos notáveis do povo. Essa nova classe emergente era integrada por pessoas que enriqueceram rapidamente, e não prezavam pelos costumes e tradições do

---

<sup>57</sup> Cf. B. OTZEN. **O judaísmo na antiguidade: a história política e as correntes religiosas de Alexandre Magno ao imperador Adriano**. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 30-31. Segundo Otzen, estudiosos do helenismo se dividem entre visões positiva e negativa do impacto do helenismo no mundo antigo. As opiniões de cunho negativo apontam para uma dissolução da cultura e tradição próprias de cada região, enquanto outros pesquisadores sugerem uma síntese criativa cultural entre os povos, viabilizando o desenvolvimento em diversos aspectos.

<sup>58</sup> Cf. A. R. CERESKO. **A sabedoria no Antigo Testamento: espiritualidade libertadora**. São Paulo: Paulus, 2004, p. 101-102.

<sup>59</sup> Cf. B. OTZEN. **O judaísmo na antiguidade: a história política e as correntes religiosas de Alexandre Magno ao imperador Adriano**, p. 22.

povo, pois tinham um pequeno vínculo com a cultura judaica, cultivando outros valores ligados ao dinheiro, à riqueza material e à cultura grega<sup>60</sup>.

A política econômica ptolomaica produzia promessas e riscos. Era uma economia volátil, na qual se poderia enriquecer rapidamente como também vir à falência de um dia para o outro. Essa política na verdade favorecia mais àqueles que já tinham posses, e gerou injustiças e graves desigualdades sociais. A alta taxação de impostos tornava a vida do povo precária<sup>61</sup>. Um visível desenvolvimento da miserabilidade, iniciado à época persa, acirra-se durante a dominação grega<sup>62</sup>.

A dinastia ptolomaica gerou uma dissolução das tradições religiosas em Israel. O afã pela riqueza e a acentuação do comércio alteraram a dinâmica da vida aos moldes antigos, criando outros valores ligados à riqueza material, ao lucro e a elementos da cultura grega, tais como esportes e filosofia. O efeito dessa nova época no espírito da sociedade judaica de Jerusalém era a insegurança, a angústia, a turbulência. Uma época de incertezas, da ameaça dos valores tradicionais do judaísmo. Uma era de melancolia e questionamento, uma cultura de morte e desilusão<sup>63</sup>.

## 2.4

### A concepção trágica da vida

O pensamento de Qohelet reflete a angústia vivida por ele e por seu povo em seu tempo. Qohelet empreendeu uma intensa busca pelo sentido da vida. Na verdade, ele é um dos grandes exemplos na antiguidade de uma busca que todos os homens empreendem em todos os tempos: a busca pelo significado da

<sup>60</sup> Cf. B. OTZEN. **O judaísmo na antiguidade: a história política e as correntes religiosas de Alexandre Magno ao imperador Adriano**, p. 23-24.

<sup>61</sup> Cf. P. W. BROWN. **Ecclesiastes**, p. 9.

<sup>62</sup> Três escritos da época helenista evidenciam esse aprofundamento da miserabilidade na Palestina: Tobias (cf. Tb 1,17), Eclesiástico (cf. Eclo 4,1-10; 7,10.32-35; 35,1-7) e Ecclesiastes (cf. Ecl 4,1; 5,7.11). Esses escritos supõem uma realidade na qual pessoas estão famintas, nuas, necessitando de esmolas, sem amparo de uma estrutura familiar, e na qual há uma forte contraposição entre ricos e escravos (cf. R. KESSLER. **História social do antigo Israel**, p. 219-220).

<sup>63</sup> Cf. P. W. BROWN. **Ecclesiastes**, p. 7.

existência ou sentido da vida. Nesse sentido, a luta de Qohelet é mítica, pois ressoa em cada geração, antiga ou contemporânea<sup>64</sup>.

Os exemplos dessa busca de Qohelet no livro podem ser verificados em todo o livro, mas os dois primeiros capítulos são emblemáticos (cf. Ecl 1,3.13-14.17; 2,2-3.11-12.15). Nestes, pode-se fazer uma distinção entre ação e questionamento. Quatro verbos são reveladores na reflexão de Qohelet: “buscar”, “procurar” (דָּרַשׁ), “procurar”, “indagar”, “investigar” (תּוֹרַר), “ver”, “examinar”, “investigar” (רָאָה), “saber”, “conhecer” (יָדַע), “dirigir-se a”, “voltar-se”, “considerar”, “prestar atenção” (פָּנָה)<sup>65</sup>.

Os questionamentos que tornam patentes a busca do sábio são: “que lucro<sup>66</sup> [há] para o homem...?” (מַה־יִתְרוֹן לְאָדָם – Ecl 1,3); “e à alegria: para que fazer isso?” (וּלְשִׂמְחָה מַה־זֶּה עֲשֶׂה – Ecl 2,12); “para que tornei-me sábio?” (וְלִמָּה חִכְמָתִי – Ecl 2,15).

A busca de Qohelet o conduziu a uma concepção trágica da vida<sup>67</sup>. Primeiramente, o sábio encara a realidade sem jamais fugir dela. Os verbos dos trechos seguintes denotam tal atitude:

Voltei-me para ver...	Ecl 4,1	וּשְׁבִתִי אֲנִי וְאָרְאָה
Há outro mal que percebo...	Ecl 6,1	יֵשׁ רָעָה אַשְׁרֵי רָאִיתִי
Tudo isso eu vi...	Ecl 8,9	אֶת־כָּל־זֶה רָאִיתִי
Também vejo um mal...	Ecl 10,5	יֵשׁ רָעָה רָאִיתִי

Agindo assim, o sábio identifica diversos males presentes na sociedade: opressões (cf. Ecl 4,1-3; 5,7), ganância sem desfrute (cf. Ecl 4,7), impunidade (cf.

<sup>64</sup> Cf. W. P. BROWN. *Ecclesiastes*, p. 11.

<sup>65</sup> Cf. L. ALONSO SCHÖKEL. “דָּרַשׁ”. In: *DBHP*, p. 162; “תּוֹרַר” *ibid.*, p. 699; “רָאָה” *ibid.*, p. 596-598; “יָדַע” *ibid.*, p. 268; “פָּנָה” *ibid.*, p. 537.

<sup>66</sup> A palavra יִתְרוֹן é um empréstimo do vocabulário comercial, significava um benefício nas contas (cf. J. STEINMANN. *Ainsi parlait Qohelet*. Paris: Les Editions du Cerf, 1973, p. 33).

<sup>67</sup> A visão da vida como tragédia é um elemento comum a alguns livros dos *Ketuvim*, sobretudo Jó e Ecl. Em relação aos livros de Pr, Jó, Ct e Ecl, da terceira seção da BH, quatro elementos lhe são comuns: não pressupõem nem religião comunitária nem história da salvação, com distanciamento do culto ou sacrifício; dirigem-se ao indivíduo e à sua leitura pessoal; exceto Pr, eles possuem uma concepção trágica da vida; todos os quatro conservam a fé no Deus único (cf. A. PURY. O cânon do Antigo Testamento. In: T. ROMER; J-D MACCHI; C. NIHAN (orgs.). *Antigo Testamento: história escrita e teologia*, p. 39). O livro de Ecclesiastes possui na sua aparência uma marca profunda de pessimismo (cf. L. A. FERNANDES. *A Bíblia e a sua mensagem: introdução à leitura e ao estudo da Bíblia*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Reflexão, 2010, p. 108).

Ecl 8,11), inversão de valores (cf. Ecl 8,14), heranças dissipadas (cf. Ecl 2,18-19). E conclui: “odeio a vida” (וְשִׂנְאָתִי אֶת־הַחַיִּים) – Ecl 2,17).

Essa conclusão, contudo, é melhor compreendida quando se considera a maior desgraça identificada por Qohelet: a morte. A morte é o grande equalizador da vida<sup>68</sup>. Em Ecl 2,15-16 há um paralelo entre “morte” (מוֹת) e “sorte”, “fortuna” (מְקָרָה): o sábio tem a mesma sorte do insensato. Em Ecl 3,19 a sorte do homem e do animal é a mesma, os dois morrem igualmente. O poder equalizador universal da morte é descrito num versículo do poema em Ecl 9,2: todo tipo de ser humano (justo, ímpio, bom, mau etc.) possui a mesma sorte. Ecl 3,20 itera três vezes o vocábulo “tudo” (כֹּל), ao falar do movimento de tudo para o pó.

O ser humano (אָדָם) de Ecl 12,5, que caminha para sua casa eterna, realiza essa equalização universal da morte, pois trata-se de um vocábulo genérico, que inclui todo ou qualquer ser humano.

Qohelet retrata a morte por meio de três verbos de movimento: שׁוּב, הֵלֵךְ e בּוֹא. Em Ecl 3,20 o movimento é de volta ao pó, uma alusão clara a Gn 3,19; há aqui a presença do verbo הֵלֵךְ, o homem era pó, e volta ao pó; o pó é o destino do caminhar de tudo. Em Ecl 5,14-15 a referência é o ventre materno: o homem volta nu (sem levar nada), da mesma forma que veio ao mundo. Em Ecl 6,6 a ênfase recai na própria ação de caminhar e Ecl 9,10 especifica o destino: o Xeol. Em Ecl 12,5.7 הֵלֵךְ e שׁוּב são usados na cena da morte, além da presença também do verbo הֵלֵךְ e do vocábulo עָפָר. Há uma relação mais estreita entre Ecl 12,5.7 e Ecl 3,20, tendo Gn 3,19 como alusão comum<sup>69</sup>.

A morte está relacionada com a permanência ou a ausência do “sopro” (רוּחַ). O vocábulo רוּחַ possui em Eclesiastes quatro sentidos: pode significar “inconsistência”, um uso metafórico em paralelo com “ vaidade” (הֶבְרָל) <sup>70</sup>; uma qualidade do “espírito” humano (cf. Ecl 7,8; 10,4); o “vento” físico da natureza (cf. Ecl 11,4); e o “hálito” vital (cf. Ecl 3,21; 8,8). A impotência humana diante da morte consiste na incapacidade do homem de reter em si o hálito vital (cf. Ecl 8,8). Em Ecl 3,21 Qohelet expressa uma dúvida acerca do destino do hálito vital

<sup>68</sup> A maneira como Qohelet conclui sua obra (cf. Ecl 12,1-8) indica esse caráter equalizador da morte (cf. Cf. P. W. BROWN. *Ecclesiastes*, p. 18).

<sup>69</sup> A relação de Qohelet com a Literatura Hebraica mostra que o sábio reconhecia o caráter de autoridade da Torá de Moisés. Qohelet fez alusões tanto ao Gênesis quanto ao Deuteronômio (cf. R. GORDIS. *Koheleth: the man and his world*, p. 43).

<sup>70</sup> Cf. Ecl 1,14; 1,17; 2,11.17.26; 4,4.6.16; 6,9.

por ocasião da morte humana; em Ecl 12,7 esse destino é claro: o hálito vital volta para אֱלֹהִים.

Para Qohelet há um tempo para tudo na vida (cf. Ecl 3; 8,6), inclusive o “tempo de morrer” (יְצֵת לְמוֹת - Ecl 3,2). A morte tem o seu tempo e o seu dia (cf. Ecl 8,8), diante dos quais o ser humano é impotente<sup>71</sup>.

Em Ecl 9,12 o sábio fala do “tempo da desgraça” (לְצֵת רָעָה) como tempo da morte, que cai repentinamente sobre os homens, pois não são capazes de conhecer (prever?) o seu tempo. Em Ecl 7,14 o “dia da desgraça” (וּבְיוֹם רָעָה) é o dia infeliz, no qual se deve refletir; Deus fez tanto o dia da desgraça quanto o tempo da felicidade. Morte e infelicidade são dois significados para רָעָה em Eclesiastes<sup>72</sup>. Ecl 12,1-8 realiza uma descrição da velhice e da morte como o tempo da desgraça, no qual não se pode ser feliz, porque é um tempo inevitavelmente marcado por uma decadência tanto das funções corporais quanto mentais, onde predominam os achaques.

Embora a pergunta pela realidade póstuma não seja central nas reflexões de Qohelet, em duas ocasiões ele tece considerações sobre o “fim” (אַחֲרִית) ou o “depois” (אַחֵר) da vida na terra, em Ecl 7,1-2.8 e 9,3. O fim do homem consiste em juntar-se aos mortos, e Qohelet exalta mais o fim do que o início da vida. Ecl 12,1-8 retrata igualmente o fim de אָדָם. Considerando que Ecl 12,9-11 e 12,12-14 são interpolações editoriais<sup>73</sup>, Qohelet encerra o livro com o fim de אָדָם: o fim do livro consiste num poema sobre o fim do homem.

A morte caracteriza o *non sens* da vida humana (cf. Ecl 2,15-17). Pode-se afirmar que a raiz da concepção trágica em Qohelet está precisamente e sobretudo nessa percepção do *non sens*, que acontece a partir do caráter indiscriminado da morte. Para Qohelet a realidade da vida humana é marca pelo absurdo e pelo acaso (cf. Ecl 9,11).

<sup>71</sup> Diferentemente das culturas egípcias e mesopotâmicas, que centralizavam sua atenção na reflexão sobre o que aconteceria após a morte, Qohelet se preocupa mais com o fato da morte em si e com aquilo que a precede (cf. E. L. ZIEGLER. *Morte e vida após a morte: o que diz o livro de Eclesiastes. Estudos Bíblicos*, n.93 (2007/1), p. 37).

<sup>72</sup> Em Ecl 5,12.15; 6,1 הַרְעָה é relacionado à perda ou ao não desfrute da riqueza; em Ecl 10,5.13 trata-se de um mal político ou ético, um desajuste social no qual inverte-se valores; em Ecl 11,2.10 o sábio aborda o aspecto humano pessoal e controlável הַרְעָה, incitando seu ouvinte a afastar o mal de sua vida, quando isso é possível.

<sup>73</sup> Conforme discutido e fundamentado no tópico 1.2 neste capítulo.

Embora a morte seja amarga para Qohelet (cf. Ecl 7,27), é possível perceber que ela também possui um valor para a vida humana<sup>74</sup>. A importância da morte para a vida aparece sobretudo em Ecl 7,1-2:

A boa fama do nome é melhor que óleo bom,	1a	טוב שם משמן טוב
e o dia da morte do que o dia de nascer.	1b	ייום המות מיום הנולדו
É melhor caminhar para uma casa em luto,	2a	טוב ללכת אל־בית־אבל
do que para caminhar para uma casa em festa,	2b	מלכת אל־בית משתה
porque esse é o fim de todo homem	2c	באשר הוא סוף כל־האדם
e o vivo porá o coração nisso.	2d	והחי יתן אל־לבו

Qohelet destaca a importância da morte para que o homem exerça a reflexão (cf. Ecl 7,15). Em diversas ocasiões ele exalta também a vantagem da sabedoria sobre a insensatez (Cf. Ecl 2,13; 7,11-13; 10,13-17). Nesse sentido, Ecl 12,1-8, por tratar da morte de forma singular, pode ser um poema cuidadosamente elaborado com o intuito de fazer o jovem, a quem o sábio se dirige, entrar no caminho da reflexão e da sabedoria<sup>75</sup>. Isso parece ficar ainda mais evidente quando se considera a facilidade do jovem em seguir os desejos do coração (cf. Ecl 11,9) e o nexos incontestável de Ecl 12,1-8 com 11,7-10. Há diversas correspondências entre essas duas perícopes: o tema da lembrança (cf. Ecl 11,8;12,1), da luz (cf. Ecl 11,7; 12,2), de Deus (cf. Ecl 11,9; 12,1; 12,7) e a finalização com a ideia da transitoriedade (cf. Ecl 11,10; 12,8)<sup>76</sup>.

A percepção do *non sens* da vida, pelo poder equalizador universal morte, conduziu Qohelet a uma descoberta: a realidade do הָבֵל<sup>77</sup>. Trata-se da descoberta mais fundamental do sábio: o transitório<sup>78</sup>.

Os temas da morte e da vaidade são intimamente ligados no livro de Eclesiastes. Um conduz ao outro. A morte como fato implacável faz Qohelet

<sup>74</sup> Cf. B. C. DAVIS. Ecclesiastes 12,1-8 – Death, an impetus for life. **Bibliotheca Sacra**, v.148, n.591 (1991), p. 299.300.

<sup>75</sup> No pós-exílio, a literatura sapiencial recebe seu grande desenvolvimento. O sábio israelita buscou sintonizar a experiência humana e a reflexão crítica com a fé no único Deus de Israel. Nesse sentido, a atuação dele visava uma educação integral, que englobasse todos os aspectos da vida (cf. L. MAZZINGHI. **História de Israel: das origens ao período romano**, p. 125).

<sup>76</sup> Cf. J. VÍLCHEZ LÍNDEZ. **Eclesiastes ou Qohélet**, p. 400.

<sup>77</sup> O vocábulo הָבֵל possui 37 ocorrências no livro de Eclesiastes, número equivalente ao valor numérico das três consoantes (cf. A. R. CERESKO. **A sabedoria no Antigo Testamento: espiritualidade libertadora**, p. 110).

<sup>78</sup> Cf. A. BUEHLMANN. Coélet. In: T. ROMER; J-D MACCHI; C. NIHAN (orgs.). **Antigo Testamento: história escritura e teologia**, p. 660.

concluir que tudo é הֶבֶל. Esse foi o vocábulo que Qohelet encontrou para expressar de forma contundente sua frustração diante do absurdo da vida, e ele o associou à locução “correr atrás do vento” (וַיָּרֶעוּת רִיחַ)<sup>79</sup>.

Como o sábio baseou sua busca apenas naquilo que via, sem especulações ou ilusões, e sem partir da sabedoria tradicional de seu povo, tudo para ele caiu sob a sentença da relatividade<sup>80</sup>.

## 2.5

### Qohelet e a sua fé em Deus

Apesar da visão trágica da vida que Qohelet possuía, ele não abandonou a fé em Deus. Como judeu, o sábio foi naturalmente educado na rica tradição religiosa de Israel, educação que era marcada pelos escritos da Torá e dos Profetas, já admitidos como sagrados e normativos à época do surgimento do livro de Eclesiastes<sup>81</sup>. Para Qohelet, o mistério do mal presente na realidade humana, e que refuta a ingenuidade da sabedoria tradicional, não foi motivo para negar Deus, embora não tenha encontrado uma solução satisfatória para o problema<sup>82</sup>.

O pensamento de Qohelet, embora no limite da ortodoxia, vincula-se em suas bases numa concepção de Deus que une o sábio ao pensamento bíblico mais amplo, haja vista que sua noção de Deus abarca o todo da existência humana<sup>83</sup>.

Do livro de Eclesiastes derivam duas observações que integram sua mensagem: só Deus é estável, porque ele estabeleceu tudo e é Senhor da Criação; e o homem é a criatura que pode se posicionar diante de suas instabilidades e da estabilidade que reconhece em Deus<sup>84</sup>.

<sup>79</sup> Cf. A. R. CERESKO. **A sabedoria no Antigo Testamento: espiritualidade libertadora**, p. 109-110. A locução רִיחַ וַיָּרֶעוּת ocorre em Ecl 1,14; 2,11.17.26; 4,4.6; 6,9.

<sup>80</sup> Cf. F. GRADL; F. J. STENDEBACH. **Israel e seu Deus: guia de leitura para o Antigo Testamento**. São Paulo: Loyola, 2001, p. 140-141.

<sup>81</sup> Cf. R. GORDIS. **Koheleth: the man and his world**, p. 79.

<sup>82</sup> Cf. J. L. MCKENZIE. “Ecclesiastes”. In: **Dicionário Bíblico**, p. 227.

<sup>83</sup> Cf. L. GORSEN. La cohérence de la conception de Dieu dans l’Ecclesiaste. **Ephemerides Theologicae Lovanienses**, v.46, n.3-4 (1970), p. 323.

<sup>84</sup> Cf. L. A. FERNANDES. **A Bíblia e a sua mensagem: introdução à leitura e ao estudo da Bíblia**, p. 109.

Deus é um dos temas centrais no pensamento de Qohelet, embora sempre em função de sua relação com a existência humana, e suas afirmações sobre a existência humana refletem sua concepção de Deus<sup>85</sup>.

A palavra **אלהים** ocorre diversas vezes na obra<sup>86</sup>, e há uma alusão especial a Deus criador tal como consta no livro do Gênesis (cf. Gn 1,1–3,24). Um dos ensinamentos do sábio consiste em exortar seus leitores a receber todas as coisas boas da vida como dádiva de Deus (cf. Ecl 2,24-26; 5,18-19; 8,15). Supõe-se que isso seja uma forma de Qohelet ressaltar a bondade da criação<sup>87</sup>. No entanto, há uma hipótese de que a parcela de prazeres concedida por Deus aos homens na vida normal seja uma forma de suavizar o pessimismo do livro<sup>88</sup>. De qualquer forma, a reflexão de Qohelet é feita em um forte contexto da teologia da criação<sup>89</sup>.

No entanto, a alta frequência do vocábulo **חַוְוָה** no livro mostra que a preocupação mais nuclear do sábio gira em torno das questões humanas<sup>90</sup>, e a sondagem do vocabulário típico da obra mostra o seu alto caráter filosófico e reflexivo. Depois de **חַוְוָה**, o outro vocábulo mais frequente, **אלהים**, mostra que a reflexão filosófica de Qohelet possui um forte componente de teodiceia<sup>91</sup>.

O aspecto do mistério envolve profundamente a realidade divina na visão do sábio. Embora ele afirme os dons de Deus na criação, prevalece o caráter

<sup>85</sup> Cf. L. GORSEN. La cohérence de la conception de Dieu dans l'Ecclésiaste. **Ephemerides Theologicae Lovanienses**, v.46, n.3-4 (1970), p. 323.

<sup>86</sup> Cf. Ecl 1,3; 3,10; 3,13; 5,18; 7,18; 8,2.13. Na literatura sapiencial recente Deus é mencionado com mais frequência do que nas obras sapienciais de caráter mais antigo (cf. V. MANNUCCI. **Bíblia Palavra de Deus: curso de introdução à Sagrada Escritura**. São Paulo: Paulus, 1985, p. 132). Para um estudo do vocábulo **אלהים** e uma análise aprofundada dos demais nomes divinos na BH, cf. E. F. FRANCISCO. **Tetragrama, Teônimos e Nomina Sacra: os nomes de Deus na Bíblia**. Santo André: Kapenke, 2018, p. 27-31.

<sup>87</sup> Cf. A. R. CERESKO. **A sabedoria no Antigo Testamento: espiritualidade libertadora**. São Paulo: Paulus, 2004, p. 108.

<sup>88</sup> Cf. J. L. McKENZIE. "Ecclesiastes". In: **Dicionário Bíblico**, p. 227.

<sup>89</sup> Cf. C. FORMAN. Koheleth's Use of Genesis. **Journal of Semitic Studies**, v. 5, n. 3 (1960), p. 256–263 apud W. C. KAISER Jr. **Ecclesiastes**, p. 42.

<sup>90</sup> Para McKenzie, a vaidade do elã humano e de suas realizações é o assunto geral do livro, enquadrado em diversos assuntos correlacionados (cf. J. L. McKENZIE. "Ecclesiastes". In: **Dicionário Bíblico**, p. 226). Garofalo realizou um estudo sobre a antropologia teológica presente no livro de Ecclesiastes (cf. A. GAROFALO. L'uomo alla presenza di Dio: l'esperienza del divino nei testi poetici e sapienziali dell'Antico testamento. **ApTh I** n.2 (2015), p. 292-298).

<sup>91</sup> Cf. A. SCHOORS. Words typical of Qohelet. In: A. SCHOORS. **Qohelet in the context of wisdom**. Louvain: Leuven University Press, 1998, p. 39. Schoors apresenta nesse trabalho um estudo sobre o vocabulário de Qoheleth como indicio do caráter filosófico da obra e meio de detecção do tema central: a existência humana. Para Buehlmann, Qohelet pode ser considerado o primeiro filósofo judeu, pois atesta a emancipação do sujeito individual, e criticando a sabedoria tradicional, tenta impor o pensamento racional e o empirismo (cf. A. BUEHLMANN. Coélet. In: T. ROMER; J-D MACCHI; C. NIHAN (orgs.). **Antigo Testamento: história escritura e teologia**, p. 653).

incompreensível de Deus, de suas intenções e de sua obra, que afeta diretamente a relação do homem com Deus<sup>92</sup>.

Diferentemente da fé em Deus que dirige a história da salvação, e do Deus que se manifesta constantemente nas experiências diárias, tal como aparece em outras correntes da fé bíblica de Israel, Qohelet conhece apenas um Deus que determina a totalidade da existência humana, sem que o homem possa conhecer as intenções de Deus. Sendo assim, é impossível identificar qualquer sentido à vida humana, e o *Leitmotiv* do livro, *לֵבָלִי לְהַלְלֵי אֱלֹהִים*, indica a desolação de um judeu que acredita em um Deus da criação, mas não experimenta um Deus da salvação<sup>93</sup>.

Esta perspectiva trágica da vida em Qohelet, que não deixa de atingir em certa medida também a sua fé, aparece no poema final do livro, em Ecl 12,1-8, cuja exegese será apresentada no capítulo que segue.

---

<sup>92</sup> Já foi reconhecida a semelhança do livro de Eclesiastes com o livro de Jó, não só pelo problema que os dois livros tratam mas pelas alternativas de ponto de vista sobre um mesmo problema; tanto Jó quanto Ecl refutam a ingenuidade da sabedoria tradicional de conceber a vida em termos de retribuição e punição justas da parte de Deus para homens bons e maus; isso desconsidera os fatos da experiência, que contradizem essa ingenuidade, sem reconhecer o mistério profundo do mal no mundo (cf. J. L. McKENZIE. “*Ecclesiastes*”. In: **Dicionário Bíblico**, p. 226-227). Grenzer, a partir de um estudo de Jó 24, mostra uma concepção de Deus em Jó que contraria certas tradições bíblicas precedentes, e aponta para um poder arbitrário de Deus (cf. M. GRENZER. **Análise poética da sociedade: um estudo de Jó 24**. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 77-78). Tal concepção do poder divino é evidente em Eclesiastes (cf. Ecl 3,9-11.14.16; 6,2).

<sup>93</sup> Cf. L. GORSSSEN. La cohérence de la conception de Dieu dans l’Ecclesiaste. **Ephemerides Theologicae Lovanienses**, v.46, n.3-4 (1970), p. 323-324. A partir do estudo do autor, pode-se inferir que até mesmo a fé em Deus de Qohelet é marcada pela sua concepção trágica da vida.

### 3

## Análise exegética de Eclesiastes 12,1-8

Este capítulo consiste na exegese de Ecl 12,1-8 feita a partir do método histórico-crítico. Após apresentar a tradução do texto hebraico e as notas de crítica textual, o estudo prossegue focando nas questões acerca da delimitação, estrutura, *Sitz im Leben*, gênero literário e tradições do texto.

### 3.1

#### Tradução segmentada<sup>94</sup>

Lembra-te de teus criadores <sup>[a]</sup>	1a	וְזָכַר אֶת־בּוֹרְאָיו
nos dias de tuas juventudes,		בְּיָמֵי בְּחוּרֹתָיִךְ
antes que cheguem os dias da desgraça	1b	עַד אֲשֶׁר לֹא־יָבֹאוּ יְמֵי הָרָעָה
e venham anos	1c	וְהִגִּיעוּ שָׁנִים
dos quais dirás:	1d	אֲשֶׁר תֹּאמַר
“Não há prazer neles para mim.”	1e	אִי־לִי בָהֶם חֵפְזִי:
Antes que escureça o sol,	2a	עַד אֲשֶׁר לֹא־תִחַשֵׁף הַשֶּׁמֶשׁ
a luz, a lua e as estrelas		וְהָאוֹר וְהַיָּרֵחַ וְהַכּוֹכָבִים
e voltem as nuvens depois da chuva.	2b	וְשָׁבוּ הָעֲנָנִים אַחַר הַגֶּשֶׁם:
No dia que tremem os que vigiam a casa,	3a	בַּיּוֹם שֶׁיִּזְעָזְעוּ שְׁמֵרֵי הַבַּיִת
curvam-se os homens de vigor,	3b	וְהִתְעַוְּתוּ אַנְשֵׁי הַחַיִל
param os moinhos,	3c	וּבָטְלוּ הַטְּחָנוֹת
porque diminuiram	3d	כִּי מֵעָטוּ
e escurecem [para] as que olham pelas janelas.	3e	וְחָשְׁכוּ הָרְאוֹת בְּאַרְבוֹת:
E são fechadas <sup>[a]</sup> as portas na rua	4a	וְסָגְרוּ דְלֹתַיִם בְּשׁוּק
ao abaixar o som do moinho;	4b	בְּשֹׁפֵל קוֹל הַטְּחָנָה
levanta-se <sup>[b]</sup> pelo som do pássaro,	4c	וַיִּקּוּם לְקוֹל הַצִּפּוֹר
são abafadas todas as cantoras.	4d	וַיִּשְׁחוּ כָּל־בְּנוֹת הַשִּׁיר:
Também da altura têm medo <sup>[a]</sup> ,	5a	גַּם מִגְּבוֹהַ יִרְאוּ
[há] pavores no caminho;	5b	וְחִתְּמֹתַיִם בְּדַרְךְ
florescerá <sup>[b]</sup> a amendoeira <sup>[b]</sup> ,	5c	וַיִּבְאֵץ הַשֶּׁקֶד
arrasta-se <sup>[c]</sup> o gafanhoto,	5d	וַיִּסְתַּבֵּל הַחֲגָב
quebra <sup>[d]</sup> a alcaparra;	5e	וְתִפַּר הָאַבְיוֹנָה
pois está caminhando o ser humano	5f	כִּי־הֵלֵךְ הָאָדָם

<sup>94</sup> A presente tradução, resultado de um trabalho pessoal, buscou um equilíbrio entre a tradução formal e a funcional. Para um aprofundamento das questões envolvendo os diversos tipos de tradução, cf. C. M. D. SILVA. *Metodologia de exegese bíblica*, p. 30-33.

para sua casa eterna		אַל־בַּיִת עוֹלָמִו
e circundam na rua os pranteadores.	5g	וְסָבְבוּ בְּשׁוּק הַסְּפָדִים:
Antes que seja arrebatado <sup>[a]</sup> o fio de prata,	6a	עַד אֲשֶׁר לֹא־יִרְחַק חֵבֶל הַכֶּסֶף
esmagado <sup>[b]</sup> o vaso de ouro,	6b	וְתָרַץ גִּלְת הַזָּהָב
destruído o cântaro sobre a fonte	6c	וְתִשָּׁבַר כֶּד עַל־הַמַּבּוּעַ
e esmagada <sup>[c]</sup> a roldana na direção do poço.	6d	וְנָרַץ הַגִּלְגָל אֶל־הַבּוֹר:
E volte o pó sobre a terra,	7a	וַיִּשָׁב הָעָפָר עַל־הָאָרֶץ
como era	7b	כְּשֶׁהָיָה
e o sopro volte a Deus,	7c	וְהָרוּחַ תָּשׁוּב אֶל־הָאֱלֹהִים
que o deu.	7d	אֲשֶׁר נִתְּנָה:
Vaidade das vaidades, disse o Qohelet,	8a	הַבֵּל הַבָּלִים אָמַר הַקוֹהֵלֶת
tudo [é] vaidade.	8b	הַכֹּל הַכֹּל:

### 3.2

#### Notas de crítica textual

v.1a<sup>[a]</sup>: As versões LXX e Vg registram a forma verbal singular: “do teu criador” (τοῦ κτίσαντός σε) e “teu criador” (*creatoris tui*), ao passo que M<sup>L</sup> traz no plural: “teus criadores” (בּוֹרְאֵיךְ), que é, em hebraico, um hápax legomenon.

As versões procuraram resolver um problema lógico, pois YHWH é Deus uno (cf. Dt 6,4). A forma plural adotada no M<sup>L</sup> parece contrastar de forma irônica com os ídolos, que são simples obras das mãos humanas<sup>95</sup>.

A expressão no plural “teus criadores” constitui uma *lectio difficilior*. Contudo, sublinha-se que o seu sentido singular nas versões é teológico. Isto não invalida ficar com a forma plural do M<sup>L</sup>, visto que assim respeita-se inclusive a aliteração entre בּוֹרְאֵיךְ e בְּחֹרְתֶיךָ presente no v.1a.

v.4a<sup>[a]</sup>: A versão grega dos LXX e a Vg atestam a voz verbal ativa: “e fecharão” (καὶ κλείσουσιν / *et claudent*), diferentemente do M<sup>L</sup>, que registra a voz passiva: “e são fechadas” (וְסֻגְרוּ)<sup>96</sup>. A recensão de α contém o passivo: “serão fechadas” (κλεισθήσονται), assim como a NVg: “e foram fechadas” (*et claudentur*).

<sup>95</sup> Em Is 40–55 os termos referentes à obra criadora de YHWH (יָצַר e יָשָׁא) coincidem com os vocábulos usados para a manufatura dos ídolos, com exceção do verbo בָּרָא (cf. R. C. V. LEEUWEN. “ברא”. In: VanGEMEREN, W. A. (org.). **NDITEAT**. vol I. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 710).

<sup>96</sup> O aspecto verbal yiqtol permite verter também para o futuro: “serão fechadas” (cf. P. JOÜON; T. MURAOKA. **A Grammar of Biblical Hebrew**. vol. I. Roma: Editrice Pontificio Instituto Biblico, 1993, p. 125-126).

Ambas as formas verbais do v.4a e do v.4d estão no passivo (וַיִּשְׁחֹוּ / וַיִּסְגְּרוּ), formando um paralelismo sinonímico com aliteração. Considerando que a forma passiva hebraica não turba o sentido do texto, e que é apoiada por uma recensão grega, opta-se por seguir o M<sup>L</sup>.

v.4c<sup>[b]</sup>: A Vg e a versão grega dos LXX não estão de acordo em relação à categoria numérica do verbo קוּם. A Vg atesta o plural: “e levantarão” (*et consurgent*), enquanto no M<sup>L</sup> consta o singular: “e se levanta” (וַיִּקוּם). A versão grega dos LXX registra o singular “e levanta-se” (καὶ ἀναστήσεται), sustentando o M<sup>L97</sup>.

O BHS<sup>app</sup> sugere inserir a partícula לְ após o verbo. A modificação indica uma tentativa de harmonização com o contexto, haja vista que וַיִּקוּם לְקוּל não se coaduna com וַיִּשְׁחֹוּ do membro seguinte, quebrando o paralelismo.<sup>98</sup> Tal harmonização desconsidera a oposição de imagens presentes nos vv.4.5<sup>99</sup>. A retroversão de σ “cessará” (παύσεται) aponta para a raiz דמם “ficar em silêncio”<sup>100</sup>. No entanto, no aspecto estilístico, o M<sup>L</sup> não necessita ser alterado para fazer uma relação de oposição, uma boa antítese, com os verbos וַיִּשְׁחֹוּ do v.4b e וַיִּשְׁחֹוּ do v.4d.<sup>101</sup>

Portanto, considerando que a recensão de σ encontra-se sozinha, segue-se o M<sup>L</sup> por ser apoiado pela versão grega dos LXX e sobretudo por apresentar sentido com o contexto.

v.5a<sup>[a]</sup>: A versão grega dos LXX traz o verbo “verão” (ὄψονται), enquanto o M<sup>L</sup> registra “têm medo” (וַיִּרְאוּ). A Vg contém o verbo “temerão” (*timebunt*).

A correspondência entre וַיִּרְאוּ e ὄραω é um problema comum na versão grega dos LXX<sup>102</sup>. O verbo וַיִּרְאוּ possui formas apocopadas<sup>103</sup>, tendo ocasionado confusão com וַיִּרְאוּ, que no grego algumas vezes é traduzido a partir do verbo φοβέω, outras vezes a partir de ὄραω<sup>104</sup>.

<sup>97</sup> Com exceção da Vg, todas as demais versões apoiam o M<sup>L</sup> (cf. Y. A. P. GOLDMAN. *Qoheleth*. In: SCHENKER, A. et al. **BHQ Megilloth**. Fascicle 18: General Introduction and Megilloth. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2004, p. 110).

<sup>98</sup> Cf. J. VÍLCHEZ LÍNDEZ. *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 403.

<sup>99</sup> Cf. N. LOHFINK. *Qoheleth*, p. 140-141.

<sup>100</sup> Cf. C. F. WHITLEY. *Koheleth: his Language and Thought*. New York: de Gruyter, 1979, p. 97.

<sup>101</sup> Cf. Y. A. P. GOLDMAN. *Qoheleth*. In: SCHENKER, A. et al. **BHQ Megilloth**, p. 110.

<sup>102</sup> Cf. L. ALONSO SCHÖKEL. “וַיִּרְאוּ”. In: **DBHP**, p. 292-293.

<sup>103</sup> Cf. P. JOÛON; T. MURAOKA. *A Grammar of Biblical Hebrew*, p. 207.

<sup>104</sup> Cf. Gn 43,8; 12,12; Ex 1,21; Sl 34,10; 40,4; Is 49,7; 52,8. Provavelmente a variante ὄψονται em Ecl 12,5 originou-se de um erro de vocalização (cf. Y. A. P. GOLDMAN. *Qoheleth*. In:

No M<sup>L</sup> a forma יִרְאוּ pode ser defectiva para “eles temem” (יִירְאוּ), como se depreende do paralelo entre 1Sm 17,11.24. Além disso, em 1Sm 17,24 o verbo “temer” (יָרָא) é precedido por “aterrorizaram-se” (וַיִּתְחַתּוּ), da mesma raiz de “terror/espanto” (תַּחַת) <sup>105</sup>. De forma semelhante o termo “pavores” (וַיִּתְחַתּוּ) em Ecl 12,5 segue o verbo temer. Portanto, adota-se o M<sup>L</sup>, que é apoiado pela versão latina da Vg.

v.5c<sup>[b-b]</sup>: Quanto à expressão וַיִּנְאֵץ הַשֵּׁקֶד há três possibilidades de interpretação. A masora parva do M<sup>L</sup> observa que o ם de וַיִּנְאֵץ é supérfluo, portanto pode ser desconsiderado. Assim, וַיִּנְאֵץ seria o hifil do verbo נִצַּץ, devendo ser lido como וַיִּנְצֵץ.<sup>106</sup> Isso resulta na seguinte interpretação: “e florescerá a amendoeira” (וַיִּנְאֵץ הַשֵּׁקֶד).

Outra possibilidade consiste em considerar וַיִּנְאֵץ como yiqtol de נִצַּץ, tal como aparece em Dt 32,19 e Lm 2,6. Isso redundaria em: “e despreza a amendoeira” (וַיִּנְאֵץ הַשֵּׁקֶד).

Referindo-se à recensão de σ, Jerônimo comenta que encontrou o seguinte: “e dorme a sentinela” (*et obdormiet vigilans*), terceira possibilidade de interpretação.<sup>107</sup> A retroversão dessa sentença de Jerônimo supõe vocalização e tradução distintas: “vigilante” (וַיִּשְׁקֵד), ao invés de “amendoeira” (וַיִּשְׁקֵד). Parece que s<sup>3/4</sup> considerou וַיִּשְׁקֵד como sujeito do verbo: “a sentinela despreza/desdenha”, e interpretou seu desprezo pela imagem do adormecimento, ou seja, o vigilante deixa de cumprir sua função.

Adota-se o M<sup>L</sup>, tal como indica a masora parva, pois os vocábulos seguintes, “gafanhoto” (וַיִּנְאֵץ) de v.5d e “alcaparra” (וַיִּנְאֵץ) do v.5e, enquadram “e florescerá a amendoeira” (וַיִּנְאֵץ הַשֵּׁקֶד) num mesmo campo semântico, referente à natureza. Além disso, as principais versões apoiam o M<sup>L</sup>; a versão grega dos LXX registra: “e floriu a amendoeira” (καὶ ἀνθήσῃ τὸ ἀμύγδαλον), e na Vg consta: “florirá a amendoeira” (*florebit amigdalum*).

SCHENKER, A. et al. **BHQ Megilloth**, p. 52). O tradutor deve ter considerado o ך final em יִרְאוּ como sufixo de 3ª pessoa plural masculino da forma apocopada יִרְאוּ do verbo יָרָא.

<sup>105</sup> Cf. C. F. WHITLEY. **Koheleth: his Language and Thought**, p. 97.

<sup>106</sup> Cf. Y. A. P. GOLDMAN. **Qoheleth**. In: SCHENKER, A. et al. **BHQ Megilloth**, p. 110.

<sup>107</sup> Cf. F. AA.M. FIELD. **Origenis Hexaplorum Quae Supersunt, Sive Veterum Interpretum Graecorum In Totum Vetus Testamentum Fragmenta**. Tomus II. [S.l.]: Oxonii, 1875, p. 403.

v.5d<sup>[c]</sup>: O M<sup>L</sup> traz “e arrasta-se” (לְהִטָּבֵל), um hápax legomenon. A versão grega dos LXX contém o passivo de παχύνω: “foi engordado” (παχυνθη)<sup>108</sup>. A Vg registrou um futuro passivo: “será engordado” (*inpinguabitur*)<sup>109</sup>.

Devido à dificuldade da posição do ה na grafia hebraica, considera-se a possibilidade de לְהִטָּבֵל indicar, embora de forma inexata, um hitpael, ou do verbo “carregar/arrastar” (לְהִטָּבֵל), ou do verbo “ser insensato” (לְהִטָּבֵל). Essa última hipótese se baseia na versão grega dos LXX, que parece ter tentado incluir as duas acepções do verbo παχύνω: a sua acepção primária de “engordar”, e seu significado secundário, o sentido translato de “embrutecer” (embotamento mental)<sup>110</sup>.

Opta-se por adotar o hitpael de לְהִטָּבֵל, a partir da grafia do M<sup>L</sup>, pela presença do ב em לְהִטָּבֵל. Além disso, o “arrastar-se” do gafanhoto possui coerência com o contexto. O peso do gafanhoto, ideia aparentemente incongruente por se tratar de um animal pequeno e ágil, pode consistir numa imagem antitética, que indica a leveza perdida na velhice ou a dificuldade dos movimentos do idoso<sup>111</sup>.

v.5e<sup>[d]</sup>: A versão grega dos LXX traduziu o verbo וְהִפָּר por “e foi dissipada” (καὶ διασκεδασθη)<sup>112</sup>, e recebe apoio da Vg: “e será dissipado” (*et dissipabitur*)<sup>113</sup>, embora a versão latina registre o verbo no futuro. Isso difere do que consta no M<sup>L</sup> “e quebra/rompe” (וְהִפָּר)<sup>114</sup>. A recensão de σ parece ter realizado um meio-termo entre a versão grega dos LXX e o texto hebraico, pois assinalou o verbo διαλύω: “e foi quebrado/dissipado” (καὶ διαλυθη)<sup>115</sup>.

Levando em consideração que a raiz פִּרַר admite na BH o sentido de “fracassar”<sup>116</sup>, opta-se pelo M<sup>L</sup>, pois insere-se com harmonia na mensagem da

<sup>108</sup> Cf. T. MURAOKA. “παχύνω”. In: **A Greek-English Lexicon of the Septuagint**. Louvain: Peeters, 2009, p. 540.

<sup>109</sup> Cf. F. F. S. MONIZ. “*inpinguo*”. In: **Dicionário de Latim-Português**. Porto: Porto Editora, 2001, p. 336.

<sup>110</sup> Cf. T. MURAOKA. “παχύνω”. In: **A Greek-English Lexicon of the Septuagint**, p. 540-541.

<sup>111</sup> Cf. R. B. Y. SCOTT. **Proverbs Ecclesiastes**. New York: Doubleday & Company, 1965, p. 255; G. RAVASI. **Coélet**, p. 259.

<sup>112</sup> Cf. H. G. LIDDELL; R. SCOTT. “διασκεδάω”. In: **A Greek-English Lexicon**, p. 411.

<sup>113</sup> Cf. F. F. S. MONIZ. “*dissipo*”. In: **Dicionário de Latim-Português**, p. 233.

<sup>114</sup> O verbo פִּרַר é usado na BH também em relação com a aliança: “romper a aliança” (פִּרַר בְּרִיתִי), por exemplo, em Gn 17,14; Lv 26,15 (cf. L. ALONSO SCHÖKEL. “פִּרַר”. In: **DBHP**, p. 549).

<sup>115</sup> Cf. T. MURAOKA. “διαλύω”. In: **A Greek-English Lexicon of the Septuagint**, p. 154;

<sup>116</sup> Em Jó 5,12 a expressão פִּרַר מִתְּשׁוּבוֹת עֲרוּמִים pode ser traduzida por “faz fracassar as intenções dos astutos”. Com efeito, a raiz פִּרַר possui dois campos semânticos distintos: quebrar/romper ou tremer. Dentro do primeiro campo – “romper” – desdobra-se ainda em frustrar, fazer fracassar, malograr, desvirtuar. L. Alonso Schökel (“פִּרַר”. In: **DBHP**, p. 549) precisa para Ecl 12,5 o significado de “desvirtuar”, localizando a raiz nos desdobramentos do primeiro campo semântico.

perícope. O rompimento, quebra ou fracasso da alcaparra consiste na perda da sua função para o idoso. A expressão indica que ou o apetite ou a libido sofre na idade longeva um malogro, integrando-se nos יְמֵי הַרְעָה do versículo 1d<sup>117</sup>.

v.6a<sup>[a]</sup>: Neste versículo há diversas possibilidades de leitura conforme se tenha por base o M<sup>L</sup> ou as versões grega e latina. Guiando-se pelo M<sup>L</sup>, verte-se para “seja afastado” (יִרְתַּק - Ketib), ou para “seja arrebatado” (יִרְתַּק - Qere). A versão grega dos LXX possibilita a leitura “tenha sido destruído” (ἀνατραπῆ), recebendo apoio de σ (κοπηναί) e da Vg (*rumpatur*). Opta-se por seguir o Qere do M<sup>L</sup>, pois o sentido de יִרְתַּק coaduna-se com o processo de decomposição das coisas e do homem, dinâmica presente nos vv.6.7.

v.6b<sup>[b]</sup>: o BHQ<sup>app</sup> aponta um erro de vocalização em יִרְתַּרְךָ, sugerindo que se leia no nifal sem dano ao texto consonantal. Na versão grega dos LXX está registrado o aoristo passivo de συνθλίβω: “foi comprimido” (συνθλιβῆ). Na Vg consta o presente ativo de *recurro*: “corra” (*recurrat*). Supõe-se que a acepção distinta da Vg explica-se pela aproximação entre רָץ (correr) e esmagar (רָצַץ). Opta-se pelo M<sup>L</sup> e segue-se a sugestão do BHQ<sup>app</sup>. Essa opção se funda pela consideração do passivo da forma grega, correspondendo ao nifal, da preservação do texto consonantal hebraico e sobretudo da adequação ao contexto<sup>118</sup>.

v.6d<sup>[c]</sup>: Neste segmento inverte-se a situação da nota precedente. O M<sup>L</sup> apresenta “e é esmagada” (וְנִרְצָץ), diferentemente da versão grega dos LXX, onde é registrado “correu” (συντροχόσθη), devido à roldana. O M<sup>L</sup> é corroborado pela vulgata: “e é rompido” (*et confringatur*)<sup>119</sup>. Adota-se o M<sup>L</sup> tendo em vista o sentido da preposição אֶל no versículo, em conexão com o possível simbolismo nele presente. A acepção do verbo רָצַץ pode aludir à dissolução do ser humano em direção à sua morada eterna (אֶל-בֵּית עוֹלָמוֹ - v.5f), tal como a roldana se quebra na direção do poço, imagem do túmulo<sup>120</sup>.

<sup>117</sup> O fruto da alcaparreira, arbusto proveniente do Mediterrâneo, era consumido como produto afrodisíaco. Esse fruto também era usado para abrir o apetite (cf. G. RAVASI. *Coélet*, p. 259).

<sup>118</sup> Adotando-se o qere יִרְתַּק do v.6a, todos os verbos ficam em nifal, exceto יִרְתַּרְךָ no v.6b. O contexto do versículo aponta para a ausência de sujeito em relação às ações verbais, haja vista que, após a morte do ancião (v.5fg) a casa fica em estado de abandono, no qual as coisas vão se deteriorando. Logo, a voz reflexiva ou passiva é a mais apropriada para descrever a situação.

<sup>119</sup> O BHQ<sup>app</sup> afirma que a versão grega dos LXX recebe apoio neste ponto de S e T (cf. Y. A. P. GOLDMAN. *Qoheleth*. In: SCHENKER, A. et al. *BHQ Megilloth*, p. 52).

<sup>120</sup> O BHQ<sup>app</sup> assume tal simbolismo, porém adotando a leitura da versão grega dos LXX. O equivalente verbo רָץ hebraico enfatiza o movimento “em direção a”. A leitura aqui adotada também o faz, mas sublinha simultaneamente a desintegração do fim da vida, mantendo o verbo רָצַץ (cf. Y. A. P. GOLDMAN. *Qoheleth*. In: SCHENKER, A. et al. *BHQ Megilloth*, p. 111).

Concluindo, desta forma, a crítica textual da perícopie em estudo, segue-se a análise da delimitação do texto, pela qual será avaliada a unidade textual de Ecl 12,1-8.

### 3.3

#### Delimitação do texto

Neste tópico apresentam-se os argumentos que justificam a extensão da perícopie, seu início e fim, bem como seu grau de coesão e coerência, a partir de elementos textuais tanto de cunho gramatical quanto temático.

Em Ecl 12,1-8 nota-se uma mudança temática e uma inflexão, que caracterizam o princípio do texto (v.1). O texto precedente (Ecl 11,7-10) aborda a juventude como tema central. Ao contrário, Ecl 12,1 muda o foco, passando ao tema da velhice ou do fim da vida. Ecl 12,1 inicia com um imperativo (וּזְכֹר)<sup>121</sup>, que altera o tom do discurso, tal como acontece em Ecl 9,7; 11,11 e 14,17.

A repetição de construções em torno do substantivo יום (vv.1a.1b.3a) e da locução negativa עַד אֲשֶׁר לֹא־ (vv.1b.2a.6a) realiza uma boa conexão do princípio do texto com suas seções subsequentes, mantendo a unidade interna. Esse mesmo papel conectivo é desempenhado pela conjunção כִּי (v.5f) e pela repetição do verbo שׁוּב no final do texto (vv.7a.7c).

Em nível semântico, a locução negativa עַד אֲשֶׁר לֹא־, além de perpassar o texto (vv.1b.2a.6a), une o imperativo inicial (וּזְכֹר אֶת־בוֹרְאֵיךָ – v.1a) com o escopo da mensagem, isto é, o fim da vida (וַיָּשֶׁב הַקֶּפֶר עַל־הָאָרֶץ) - v.7a)<sup>122</sup>. A maior parte das imagens utilizadas ao longo do texto refere-se à fase terminal da existência humana, cujo desenlace, a morte, fica patente nos vv.5f.7.

No último segmento (v.7d) há um repouso natural, que finaliza o texto com a típica alusão ao caráter inconsistente de toda realidade humana: הַכֹּל הֵבֵל (v.8b). O tema muda radicalmente a partir do v.9, onde se faz uma apreciação acerca de

<sup>121</sup> Única vez na perícopie que aparece a forma verbal imperativa. Para uma análise completa das formas verbais e sua frequência, vê apêndice, p. 77.

<sup>122</sup> A construção frasal “Lembra-te dos teus criadores... *enquanto não*... volte o pó sobre a terra...” é uma das possibilidades de abarcar o conjunto por meio de alguns fragmentos do texto. Ela evidencia a função conectiva da fórmula עַד אֲשֶׁר לֹא־.

Qohelet e da sua obra. Esse trecho subsequente (Ecl 12,9-14) é considerado como obra de um editor final. Trata-se de um epílogo interpolado<sup>123</sup>.

A sentença final do v.8 “vaidade das vaidades, disse o Qohelet, tudo [é] vaidade” (הַבַּיִל הַבְּלִים אָמַר הַקּוֹהֵלֶת הַכֹּל הַבָּל) conclui a unidade de Ecl 12,1-8. Uma fórmula que corresponde à dinâmica das finalizações em Ecl 2,26: “também isso [é] vaidade” (גַּם־זֶה הַבָּל), assim como em Ecl 4,16: “pois também isso [é] vaidade” (כִּי־גַם־זֶה הַבָּל). Ecl 12,1a.8b emolduram a perícope.

Portanto, o texto de Ecl 12,1-8 constitui uma unidade textual homogênea, com início e fim bem delimitados e um excelente nível de coesão e coerência internas, marcadas pela locução negativa עַד אֲשֶׁר לֹא, pelo substantivo יום e pelas assonâncias presentes no poema<sup>124</sup>. A seguir procede-se ao estudo acerca da estrutura e gênero textual.

### 3.4

#### Estrutura e gênero literário

Ecl 12,1-8 pode ser dividido em uma introdução, quatro partes e uma conclusão. A perícope começa com uma exortação (v.1a), cuja forma verbal imperativa (וְזָכַר) é única em todo o texto. Essa exortação insere a mensagem central no campo da ética<sup>125</sup>, que se funda numa atitude prospectiva: o caminho final do corpo e do espírito. Além disso, o v.1a funciona como gonzo, que une e faz a passagem de 11,7-10 para 12,1b-8. O objeto da exortação, lembra-*te*, é o “jovem” (בְּחֹרֵר) de 11,9a<sup>126</sup>.

Após a introdução segue-se a primeira parte da perícope (v.1b-e), que é composta de uma advertência e de uma constatação de caráter temporal, iniciada pela fórmula עַד אֲשֶׁר לֹא. Trata-se de uma apresentação sintética de todo o texto, por meio de uma ideia principal: “os dias da desgraça” (יְמֵי הַרָעָה) de 1b. Essa ideia

<sup>123</sup> Cf. E. S. CHRISTIANSON. *Ecclesiastes through the centuries*. Oxford: Blackwell Publishing, 20017, p. 249. É possível admitir e distinguir dois epílogos: um em 12,9-11 e outro em 12,12-14, feitos por diferentes editores (cf. J. VÍLCHEZ LÍNDEZ. *Ecclesiastes ou Qohélet*, p. 412-413).

<sup>124</sup> Para verificar as assonâncias em Ecl 12,1-8, vê apêndices, p. 79.

<sup>125</sup> Na estruturação de Norbert Lohfink (*Qoheleth*, p. vi), Ecl 9,7–12,8 é a sétima e última parte do livro, designada pelo autor de “ethic”.

<sup>126</sup> É interessante notar que, tal como em 12,1 a forma verbal de 11,9 é imperativa: “alegra-te, jovem, com tua juventude” (שְׂמַח בְּחֹרֵר כִּי־לְדוֹתֶיךָ).

principal possui um paralelo com a ausência de prazer (אֵינֶלֶי קָהֶם הַפֶּיִץ) do v.1e. Outro paralelo pode ser percebido entre בְּחֹרֶתֶיךָ do v.1a e יָמֵי הָרָעָה do v.1b, inclusive com uso da aliteração: há proximidade fonética entre o final de בְּחֹרֶתֶיךָ e de הָרָעָה<sup>127</sup>.

A segunda parte da perícopa (v.2) também é introduzida pela locução negativa de cunho temporal עַד אֲשֶׁר לֹא. Nessa segunda parte, a ideia principal do v.1b-1e recebe um primeiro desdobramento. O primeiro verbo, “escureceu” (הָשֵׁךְ), segue a linha da prospecção negativa do v.1b, e envolve todo um vocabulário ligado à esfera celeste e natural: “sol” (שֶׁמֶשׁ), “lua” (יָרֵחַ), “estrela” (כּוֹכָב) etc. O primeiro desdobramento dos “dias da desgraça” (יָמֵי הָרָעָה) refere-se a uma experiência de ausência de luz, exatamente o elemento principal da alegria em 11,7-8<sup>128</sup>.

Na terceira parte (v.3-5) realiza-se o segundo desdobramento da ideia principal apresentada em 1b. A fórmula inicial, “no dia que...” (בַּיּוֹם שֶׁ), é um símile da locução negativa “enquanto não” (עַד אֲשֶׁר לֹא), pois trata-se igualmente de uma locução de caráter temporal. A maior parte do vocabulário verbal revela sintonia com os “dias da desgraça” (יָמֵי הָרָעָה): “treme” (זָוַע), “curva-se” (עָוָת), “mingua” (מָעַט), “fecha” (סָגַר), “abafa” (שָׁחַח), “teme” (יָרָא), “fracassa” (פָּרַר). O vocabulário nominal constitui-se de elementos ligados à esfera terrestre, cultural e natural: “casa” (בַּיִת), “moinho” (טְחָנָה), “janela” (אֲרָבָה), “pássaro” (צִפּוֹר), “canto” (שִׁיר), “alcaparra” (אֲבִיוֹנָה) etc. Essa terceira parte possui uma primeira conclusão parcial (v.5f.5g), na qual aparece uma outra ideia principal: o cortejo fúnebre, que supõe o fato da morte em si (v.5f). Trata-se de uma conclusão parcial explicativa, como revela a partícula conjuntiva no início da oração: “pois caminha o ser humano para a sua casa eterna” (כִּי־הִלְךָ הָאָדָם אֶל־בַּיִת עוֹלָמוֹ). Essa proposição explica o porquê de todos os fenômenos negativos desdobrados na terceira parte, e encerra com uma consequência: “e circundam na rua os pranteadores” (וְסָבְבוּ בְּשׁוּק הַסְּפָדִים).

A quarta parte (vv.6-7) opera o último desdobramento da desgraça inicial. Começando também com a fórmula temporal עַד אֲשֶׁר לֹא, o vocabulário nominal

<sup>127</sup> Sobre formas e figuras de efeitos sonoros nos textos poéticos da Bíblia, cf. Z. SILVANO. **Introdução à análise poética de textos bíblicos**. São Paulo: Paulinas, 2014, p. 39-44.

<sup>128</sup> “Porque é a vida que a luz e a visão do sol evocam. Não poderíamos limitar o alcance desse versículo unicamente ao gozo estético da natureza; este quadro está incluído, mas trata-se, sem dúvida, de toda a existência” (cf. E. GLASSER. **O processo da felicidade por Coélet**. São Paulo: Paulinas, 1975, p. 215). Em Jó 33,28 há um paralelismo que opõe a sepultura à luz.

alude à esfera terrestre exclusiva ao âmbito cultural, excluindo-se o v.7. São termos tais como “vaso” (גִּלְגָּל), “jarro” (כַּד), “roldana” (גִּלְגָּל), e “poço” (בּוֹר). Os verbos do v.6 mantêm a mesma sintonia inicial: “arrebentar” (רָתַק), “quebrar” (רָצַץ) e “destruir” (שָׁבַר). Essa quarta parte possui uma conclusão parcial, ponto alto ou coroação de toda a perícopa: o caminho final do corpo e do espírito (v.7).

O v.8 constitui a conclusão total da perícopa, a declaração de Qohelet que perpassa todo o livro: “tudo [é] vaidade” (הַכֹּל הֶבֶל)<sup>129</sup>. O refrão הֶבֶל הֶבֶלִים הֶכֶל הֶבֶל possui no livro uma recursividade circular, em sintonia com a lógica palíndroma da obra; nesse sentido, muitas ideias apresentadas pelo sábio aparecem, vão e voltam ao longo da obra<sup>130</sup>.

Em Ecl 12,1-8 Qohelet procede da seguinte forma: exorta, adverte/constata, desdobra a advertência/constatação e dá uma sentença final. Tudo gira em torno de quatro ideias principais: lembrar-se dos criadores na juventude (וַיִּזְכֹּר אֶת־בוֹרְאָיו - v.1a), os dias da desgraça (יְמֵי הָרָעָה - v.1b), o homem que caminha para sua casa eterna (כִּי־הִלְךָ הָאָדָם אֶל־בַּיִת עוֹלָמוֹ) - v.5f), e o retorno do pó e do sopro ao seu momento original: a terra e Deus (וַיָּשָׁב הָעֶפְרָר עַל־הָאֲרֶץ - v.7a / וְהָרִוּחַ תָּשׁוּב אֶל־הָאֱלֹהִים - v.7c). As quatro partes do texto são marcadas por uma fórmula inicial de cunho temporal: עַד אֲשֶׁר לֹא־ (vv.1b.2a.6a), e בַּיּוֹם (v.3a).

Pode-se representar graficamente a estrutura supracitada da seguinte maneira:

Introdução	v.1a	Exortação	Lembrar-se dos criadores
Parte I	v.1b-1e	Advertência	Os dias da desgraça
Parte II	v.2	1º desdobramento	A escuridão celeste
Parte III	v.3-5	2º desdobramento	Uma casa decadente, um morto
Parte IV	v.6-7	3º desdobramento	A deterioração das coisas e do homem
Conclusão	v.8	Sentença final	O vazio total

<sup>129</sup> Ecl 11,7-12,8 é o poema final do livro, com duas seções: 11,7-10 e 12,1-8. Considerando que a primeira seção é uma exortação a aproveitar a vida (carpe diem – 11,7-10), e que o fim do poema é o estribilho הֶבֶל הֶבֶלִים (12,8), há no fim do livro a ordem carpe-hebel, ordem inversa do livro: hebel-carpe. Essa inversão mostra que o poema final (11,7-12,8) foi composto para formar a última seção do livro (cf. J. A. LOADER. **Polar Structures in the book of Qohelet**. New York: de Gruyter, 1979, p. 114).

<sup>130</sup> Cf. H. CAMPOS. **Qohélet: o-que-sabe: Eclesiastes: poema sapiencial**, p. 24-25.

Geralmente se admite uma estrutura tripartida na perícopa de Ecl 12,1-8. Essa tripartição funda-se nas três vezes que aparece no texto a fórmula adverbial temporal “até que não” ou “enquanto não” (עַד אֲשֶׁר לֹא־) nos vv.1b.2a.6a.<sup>131</sup>.

A estrutura proposta neste trabalho tem como diferencial a consideração dos vv.1a.8 como partes integrantes da forma e moldura da perícopa. Além disso, considera-se a expressão do v.3a, “no dia que” (...בַּיּוֹם שֶׁ...), como fórmula seccional. O termo יוֹם possui uma amplitude semântica e pode conotar sentidos não pontuais como: “uma tarde e uma manhã” (cf. Gn 47,8; 2Sm 21,1)<sup>132</sup>. “Comumente o termo ‘dia’ também é usado para indicar um determinado tempo, uma estação ou um período”<sup>133</sup>. No v.3a a expressão é de caráter claramente temporal, semelhante à fórmula עַד אֲשֶׁר לֹא־. Nos vv.3-5 constata-se uma transição temática, evidenciada por um distinto vocabulário, não referente à esfera celeste como no v.2, mas ao âmbito terrestre: “casa” (בַּיִת), “moinho” (טְחָנָה), “porta” (דֶּלֶת) etc.

Há indícios de que o *Sitz im Leben* da perícopa em estudo consiste na educação dada pelo sábio ao discípulo em ambiente escolar<sup>134</sup>. A expressão “meu filho” (בְּנִי) em Ecl 12,12 e a declaração de Qohelet como sábio que ensinou (cf. Ecl 12,9) favorecem essa hipótese<sup>135</sup>.

A análise comparativa de Ecl 12,1-8 com outras perícopas do gênero instrução no *corpus* sapiencial<sup>136</sup> revela três elementos principais do tipo de situação, que supõe essa espécie textual: um âmbito de relação mais reservado, embora não necessariamente totalmente individual; uma orientação ou instrução de alcance global, envolvendo questões de vida e morte; e um tom discursivo mais solene.

<sup>131</sup> Tal fórmula propiciou observações acerca de uma estrutura simples, clara ou singela (Cf. J. VÍLCHEZ LÍNDEZ. *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 401; G. RAVASI. *Coélet*, p. 248; E. GLASSER. *O processo da felicidade por Coélet*, p. 2014; C. VARELA. ¿Vuelve um espíritu a Dios? *Theologica* 31:1 (2016), p. 76-102).

<sup>132</sup> Cf. W. L. HOLLADAY. “יוֹם”. In: LHAAT. São Paulo: Vida Nova, 2010, p. 185-186.

<sup>133</sup> Cf. J. L. McKENZIE. “Dia”. In: *Dicionário Bíblico*, p. 214.

<sup>134</sup> Sobre a existência de escola no antigo Israel como um dos ambientes de atuação do sábio, cf. C. A. ROLLSTON. Scribal education in ancient Israel: the old hebrew epigraphic evidence. In: *Basor* 344 (2006), p. 47-74. Ecl 12,9-10 fornece dados concretos acerca da profissão de Qohelet: como sábio e mestre, ensinava numas das academias de sabedoria em Jerusalém, servindo à educação dos jovens de classe alta (cf. J. VÍLCHEZ LÍNDEZ. *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 17).

<sup>135</sup> A expressão “meu filho” (בְּנִי), um vocativo muito comum na literatura bíblica e extrabíblica, não é usada por Qohelet, mas apenas pelo epilogador em Ecl 12,12 (cf. J. VÍLCHEZ LÍNDEZ. *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 333). No entanto, a identidade de Qohelet como sábio e mestre (cf. Ecl 12,9) coloca-o numa relação com discípulos, que, no contexto sapiencial antigo, eram denominados “filhos”.

<sup>136</sup> Cf. Pr 1,8-19; 2,1-22; 3,1-12; Eclo 2,1-6; 3,17-24; Jó 32-37.

Em relação a esse último elemento, o momento da juventude, como fim da infância e entrada num mundo onde o real e suas exigências têm prioridade sobre os caprichos dos desejos, sintoniza muito bem com Ecl 12,1-8: o jovem que está começando a vida precisa ser orientado no caminho.

Em relação aos dois primeiros elementos, a escola caracteriza um ambiente mais reservado do que um discurso público para o povo na praça ou no templo. Quanto ao caráter mais global e decisivo da instrução, Ecl 12,1-8 estende-se da juventude à velhice, da saída da infância ao túmulo. Trata-se de uma ética fincada em questões decisivas como a morte.

Em Ecl 12,1-8 seria possível identificar um gênero literário primário e três secundários. O primário é a instrução, e os secundários são a alegoria, o salmo sapiencial e a lista de fenômenos naturais.

O gênero primário ou dominante consiste em um tipo específico de provérbio (לְפָתָה), isto é, numa instrução<sup>137</sup>. Nessa forma textual, apresenta-se uma ideia central ou uma sentença, que é desenvolvida por meio das motivações ou consequências ligadas a ela. O seu objetivo é ensinar<sup>138</sup>.

A ideia central é a exortação da memória dos criadores na juventude, antes que cheguem os dias da desgraça, isto é, a velhice e a morte (v.1ab). Essa lição é desdobrada por meio de diversas ilustrações prospectivas da fase final da vida<sup>139</sup>.

A alegoria transparece nas possibilidades metafóricas ao longo da perícopo<sup>140</sup>. Duas translações são geralmente realizadas: os vv.2-5e.6 ou simbolizam uma tempestade palestina que faz cessar todos os trabalhos e tremem todas as pessoas, ou representam, sob a imagem da decadência de uma casa, a falência do corpo humano na senilidade<sup>141</sup>.

A caracterização sálmica sapiencial de Ecl 12,1-8 funda-se na sua particular sensibilidade, no seu grau elevado de expressividade e pensamento. Nesse tipo de

<sup>137</sup> A forma proverbial não é necessariamente breve, ela pode apresentar-se como parábola ampliada ou mesmo um tratado didático extenso. Seu objetivo é avivar a percepção do real em contraste com aquilo que se deseja (cf. V. P. HAMILTON. “לְפָתָה”. In: R. L. HARRIS; L. A. GLEASON JR; B. K. WALTKE. **DITAT**. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 889).

<sup>138</sup> Cf. LIMA, M. L. C. **Exegese bíblica: teoria e prática**, p. 188.

<sup>139</sup> Esse mesmo gênero aparece em Pr 1,8-19; Jó 32-37; Eclo 2,1-6. Outra designação para ele é discurso didático ou poema didático (cf. E. ZENGER (org.). **Introdução ao Antigo Testamento**, p. 289).

<sup>140</sup> Em sua história exegética predominou a interpretação alegórica (cf. J. VÍLCHEZ LÍNDEZ. **Eclesiastes ou Qohélet**, p. 401).

<sup>141</sup> Cf. W. C. KAISER Jr. **Eclesiastes**, p. 156.

salmo, pode haver intenção pedagógica, mas a força das imagens sobressai<sup>142</sup>. É o que acontece com expressões como “os dias da desgraça” (v.1b), “escureça o sol” (v.2a), “são abafadas todas as cantoras” (v.4d), “caminha o ser humano para sua casa eterna” (v.5f) etc. Um dos propósitos dos salmos sapienciais é refletir sobre a fugacidade da vida humana<sup>143</sup>.

A força expressiva de Qohelet talvez se confirme pela atração que exerce no homem hodierno. Alguns temas abordados por ele são de uma atualidade impressionante. Sua sensibilidade ímpar causa em muitos leitores atuais verdadeira fascinação. Apesar da antiguidade da obra, suas palavras parece que foram pronunciadas recentemente<sup>144</sup>.

Encontra-se em Ecl 12,1-8 também aspectos do gênero enumerativo, uma lista de fenômenos naturais. O tipo e a sequência de vocabulário da segunda parte da perícopes (v.2) fundamenta essa constatação. Essa categoria textual aparece igualmente no livro de Jó (cf. Jó 28; 36,27–37,13)<sup>145</sup>.

Tendo avaliado a perícopes em estudo quanto aos aspectos de estrutura, *Sitz im Leben*, e gênero literário, segue-se o último tópico deste capítulo exegético: uma análise das tradições subjacentes ao texto.

### 3.5

#### Tradições

Duas tradições podem ser identificadas em Ecl 12,1-8: tradições da criação e tradições proféticas do *yôm* YHWH. A primeira possui sua referência precípua em Gênesis, e a segunda em Amós. A presença delas prossegue nos diversos livros do Antigo Testamento<sup>146</sup>.

<sup>142</sup> Cf. M. L. C. LIMA. **Exegese bíblica: teoria e prática**, p. 185.

<sup>143</sup> Comparar com Sl 49; 73; 90 (cf. M. L. C. LIMA. **Exegese bíblica: teoria e prática**, p. 185).

<sup>144</sup> Cf. J. VÍLCHEZ LÍNDEZ. **Sabedoria e sábios em Israel**, p. 222.

<sup>145</sup> Cf. M. L. C. LIMA. **Exegese bíblica: teoria e prática**, p. 181.

<sup>146</sup> As tradições da criação estão presentes, por exemplo, em Jó 33,6; Sl 104,29-30; Is 11,1-9; 64,7; Jr 18,6; Eclo 33,13. Em Am 5,18-20; 6,3; 8,9; Is 2,11s; 13,9-10; Jl 1,15; 2,2; 2,30-31; 4,14; Zc 14,1s; Ez 13,1.2-16 encontra-se a tradição profética do *yôm* YHWH.

As tradições da criação concretizam-se em Ecl 12,1-8 por meio de duas concepções evidentes na perícopre: Deus, como origem do ser humano e o modo como Ele fez *Adam*<sup>147</sup>.

Parece que Ecl 12,7 possui relação com o relato da criação e da queda (Gn 2,4b-3,24), talvez influenciado pelas ideias de Gn 2,7; 3,19: modelagem do homem, sopro da vida, e Deus como origem.

Outras passagens da Escritura, que mostram a ideia circular da vida, também podem ter influenciado Ecl 12,7: com a morte volta-se ao ponto de origem (cf. Sl 104,29-30; Jó 34,14-15; Eclo 40,11)<sup>148</sup>.

Os motivos que manifestam as tradições da criação em Ecl 12,1-8 são alguns vocábulos do v.7: “pó” (עָפָר), “terra” (אֲרֶץ) e “sopro” (רוּחַ). Desses três vocábulos, o primeiro e o segundo constam em Gn 1,26.28; 2,5-26; 2,7; e o último termo aparece em Gn 6,17. A expressão em torno do verbo הָיָה em Ecl 12,7b: “como era” (כַּכֵּן הָיָה) parece aludir à ação do “Senhor Deus” em Gn 2,7 de fazer *Adam* do pó do solo (וַיִּצְרָא יְהוָה אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם עָפָר מִן־הָאֲדָמָה)<sup>149</sup>. Configura-se aqui mais uma imagem das tradições da criação, que está presente no Tr-Is (cf. Is 64,7).

O modo como o Senhor Deus fez *Adam*, frágil e fugaz, é outro elemento das tradições da criação presente em Ecl 12,1-8. O motivo que ilustra esse elemento é a expressão no v.5f: “casa eterna” (בַּיִת עוֹלָם), metáfora segura, indubitável para o túmulo<sup>150</sup>. Além desse motivo, “pó” (עָפָר) e “sopro” (רוּחַ), do v.7, também são símbolos conaturais, que, associados às imagens da “flor” (צִיץ) e “erva” (עֵשֶׂב), aparecem em diversos livros da Escritura, tanto do Antigo quanto do Novo Testamento<sup>151</sup>.

Ecl 12,1-8, apoiado nas tradições da criação, torna-se um מְשַׁל, isto é, uma grande metáfora do “vazio/vaidade” (הַבֵּל) que caracteriza a vida humana em

<sup>147</sup> Das três principais concepções israelitas tradicionais de Deus (criador, juiz e redentor), Qohelet escolheu e usou apenas as duas primeiras. No entanto, sua visão de Deus como criador possui traços específicos, diferentes da visão sacerdotal de Gênesis 1,1-2,4a (cf. J. L. CRENSHAW. **Qoheleth: the ironic wink**. South Carolina: The University of South Carolina Press, 2013, p. 63-67).

<sup>148</sup> Cf. J. VÍLCHEZ LÍNDEZ. **Eclesiastes ou Qohélet**, p. 411.

<sup>149</sup> Algumas Bíblias traduzem essa proposição por “modelar da argila do solo”.

<sup>150</sup> Cf. N. LOHFINK. **Qoheleth**, p. 140; M. V. FOX. Aging and death in Qohelet 12, **JSOT** 42 (1988), p.61.

<sup>151</sup> Cf. Jó 8,12; Sl 103,15-16; 144,3; Is 37,27; Tg 1,10-11; 1Pd 1,24.

diferentes aspectos. Jó, por exemplo, serviu de לִשְׁמֹנֶה porquanto a sua vida foi uma lição ilustrada, dada por Deus, aos seus contemporâneos<sup>152</sup>.

As alusões proféticas ao *yôm* YHWH<sup>153</sup> apontam para a ocorrência de um evento histórico decisivo, uma qualitativa intervenção temporal de YHWH. Um dos atributos desse “dia” é o teofânico, pelo qual haverá sinais e abalos cósmicos<sup>154</sup>. Em Am 6,3; 8,9; Is 13,9-10 o sol se poria ao meio-dia, a terra se tornaria escura em pleno dia, as estrelas desapareceriam e a lua perderia sua luz<sup>155</sup>. Esses motivos ficam patentes em Ecl 12,2.

Em Ecl 12,1-8 essas categorias supracitadas, de ordem coletiva, são transpostas para a experiência individual. Isso revela a diferença epistemológica entre um livro sapiencial e um escrito profético<sup>156</sup>.

A análise desses dois tipos de tradições presentes na perícopé permite compreender melhor o núcleo da mensagem. A vida é frágil e breve e a desgraça é inevitável: a velhice e a morte<sup>157</sup>. A partir disso brota em Ecl 12,1-8 uma ética realista, sem ilusões.

No próximo capítulo realiza-se um comentário de Ecl 12,1-8 a partir da estrutura textual derivada da crítica da forma. O comentário visa aprofundar o sentido teológico do texto, valendo-se da semântica do texto hebraico.

<sup>152</sup> Cf. V. P. HAMILTON. “לִשְׁמֹנֶה”. In: R. L. HARRIS; L. A. GLEASON JR; B. K. WALTKE. **DITAT**, p. 889.

<sup>153</sup> Cf. Jl 1,15; 2,1; 2,11; 3,4; 4,14; Am 5,18<sup>2x</sup>; 5,20; Ab 15; Sf 1,7; 1,14<sup>2x</sup>; Ml 3,23; Is 13,6; 13,9; Ez 13,5.

<sup>154</sup> Os demais atributos do *yôm* YHWH são o litúrgico, o bélico e o escatológico. Esse “dia” pode ser considerado como uma ação única de duplo efeito: bênção e punição, sendo um equívoco enxergá-lo unicamente como negativo (cf. L. A. FERNANDES. **O anúncio do Dia do Senhor: significado profético e sentido teológico de Joel 2,1-11**. São Paulo: Paulinas, 2014, p. 39.308.391-393).

<sup>155</sup> Para um estudo aprofundado da temática, cf. L. A. FERNANDES. O *yôm* YHWH expressão e temática no corpus dos Doze Profetas (1ª Parte). **ATEO** 28 (2008), p. 201-221.

<sup>156</sup> O objetivo de um livro sapiencial “tem uma dimensão de universalidade, que permite atingir o homem em sua existência diária. Os sábios não invocam a fidelidade, a aliança, mas o pleno desenvolvimento das virtualidades inseridas na natureza humana” (cf. S. ANTHONIOZ. **O que é a sabedoria? Do Antigo oriente à Bíblia**, p. 15).

<sup>157</sup> A imagem da escuridão no v.2, por meio do verbo תִּשְׁכַּח, pode ser interpretada como símbolo das mazelas da velhice (cf. P. NEL. Remember the ‘Spring’ of Your Youth: The Vanity of Male Power in Qohelet 12, **OTE** 21/1 (2008), p. 155).

## 4

### Comentário de Eclesiastes 12,1-8

Neste capítulo realiza-se um comentário de Ecl 12,1-8. A crítica da forma, aplicada a Ecl 12,1-8 no capítulo precedente, propiciou a identificação de uma estrutura elaborada em seis itens: uma introdução, quatro partes e uma conclusão. A introdução contém uma exortação (v.1a); a parte I contém uma advertência (v.1b-1e), que se desdobra na parte II, que trata da escuridão dos luminares (v.2), na parte III que trata de uma casa decadente e da morte de um homem, entremeada por imagens da natureza (v.3-5), e na parte IV que trata da deterioração de elementos domésticos e do homem (v.6-7). A conclusão (v.8) realiza-se por meio do refrão *הַבֵּל הַבְּלִים*, um *Leitmotiv* em Eclesiastes. O procedimento do comentário exegético segue a explanação por item, conforme a estrutura presente na página quarenta.

#### 4.1

##### Introdução: “lembrar-se dos criadores” (v.1a)

Ecl 12,1-8 é iniciado com o imperativo do verbo זָכַר. A acepção primária desse verbo refere-se ao ato mental de “lembrar”, “recordar”, ato esse ligado ao tempo passado<sup>158</sup>. A relação do sujeito com o objeto da lembrança é viva e dinâmica, e ocorre através de um dado ou um fato<sup>159</sup>.

Contudo, o verbo זָכַר apresenta, igualmente, uma acepção secundária, ligada à dimensão temporal presente, que concerne ao ato mental de “prestar atenção”, “ter em conta”, “pensar”, “considerar”, “atentar para”<sup>160</sup>. Nesse campo semântico o verbo pode apontar para um ato mental seguido de ação ou de emissão de voz: “obedecer”, “recitar”, “invocar”, “mencionar”<sup>161</sup>.

Em Ecl 12,1a זָכַר possui sentido conotativo, associado ao campo semântico secundário supracitado. A construção acusativa de coisa ou pessoa com o verbo

<sup>158</sup> Cf. L. ALONSO SCHÖKEL. “זָכַר”. In: **DBHP**, p. 192-193.

<sup>159</sup> Cf. W. SCHOTTROFF. “זָכַר”. In: E. JENNI; C. WESTERMANN. **DTAT**. vol. I. Torino: Marietti Editori, 1978, p. 442.

<sup>160</sup> Cf. L. ALONSO SCHÖKEL. “זָכַר”. In: **DBHP**, p. 192-193.

<sup>161</sup> Cf. T. E. MCCOMISKEY. “זָכַר”. In: **DITAT**, p. 390.

זָכַר, caracterizada por sentença com a partícula תָּנָּה indicativa de objeto direto, refere-se ao tempo presente, conotando algo sobre o qual se deva “prestar atenção”<sup>162</sup>. Isso pode ser verificado e exemplificado no Decálogo, no qual o ato de “lembrar o sábado” significa não apenas “atentar para ele”, mas principalmente “obedecer-lhe”, isto é, “respeitar e cumprir o sábado” (Ex 20,8)<sup>163</sup>.

O uso do verbo זָכַר em contextos sapienciais frequentemente encerra a função de provocar uma reflexão ou advertir (cf. Ecl 11,8; Eclo 7,16; 8,5.7)<sup>164</sup>. O verbo reporta-se a situações experimentais acessíveis ao interlocutor, e, na forma imperativa, propõe reflexão, detecta as consequências das más ações, ou expressa avisos com o intuito de prevenir<sup>165</sup>. Nesse sentido, זָכַר é um despertar de uma memória significativa e atual para o presente, uma ação capaz de evocar o passado para determinar a existência e o caminho futuro de forma decisiva<sup>166</sup>.

Em Ecl 12,1a o objeto de זָכַר é a forma construta, “teus criadores” (אֲתֵּיבֹרְאֵיךָ), um particípio do verbo בָּרָא. Esse verbo (בָּרָא) é estranho à literatura sapiencial, estando ausente no livro de Jó, que, no entanto, possui referências ao ato criador de Deus (cf. Jó 36,22-33; Jó 38). Provavelmente trata-se de um verbo recente, exílico ou pós-exílico, visto que é uma das primeiras palavras da BH (cf. Gn 1,1)<sup>167</sup>.

A acepção principal do verbo בָּרָא, no qal, refere-se exclusivamente ao ato de criar do Deus de Israel, ou seja: dar o ser, chamar à existência o que não existia<sup>168</sup>. Nesse sentido, o verbo pode conotar “fazer”, “realizar”, “modelar” ou “formar”, apresentando-se como sinônimo dos verbos עָשָׂה e יָצַר. No piel, בָּרָא significa “cortar”, “rotear”, “despedaçar”, e no hifil “cevar”, “engordar” (cf. Js 17,15.18; Ez 23,47; 1Sm 2,29)<sup>169</sup>.

Em Ecl 12,1a há duas possibilidades interpretativas conforme se leve em conta o sentido denotativo, acepção principal da palavra, ou o sentido metafórico.

<sup>162</sup> Cf. L. ALONSO SCHÖKEL. “זָכַר”. In: **DBHP**, p. 192-193.

<sup>163</sup> Cf. L. C. ALLEN. “זָכַר”. In: VanGEMEREN, W. A. (org.). **NDITEAT**, vol. I, p. 1075.

<sup>164</sup> Ecl 12,1 insere-se perfeitamente na típica literatura sapiencial de instrução no AOP, que consistia num imperativo, no vocativo “filho” e o motivo da exortação (cf. J. F. A. SAWYER. The ruined house in Ecclesiastes 12: A reconstruction of the original parable. **JBL**, 94 n4 (1975), p. 522).

<sup>165</sup> Cf. W. SCHOTTROFF. “זָכַר”. In: E. JENNI; C. WESTERMANN. **DTAT**, vol. I, p. 443.

<sup>166</sup> Cf. W. SCHOTTROFF, “זָכַר”. In: E. JENNI; C. WESTERMANN. **DTAT**, vol. I, p. 443.

<sup>167</sup> Cf. W. H. SCHMIDT, “בָּרָא”. In: E. JENNI; C. WESTERMANN. **DTAT**, vol. I, p. 293.

<sup>168</sup> Cf. F. BROWN; S. DRIVER; C. BRIGGS. “בָּרָא”. **BDB**. Oxford: Clarendon Press, 1907, p. 135.

<sup>169</sup> Cf. L. ALONSO SCHÖKEL. “בָּרָא”. In: **DBHP**, p. 116-117.

No primeiro caso – denotativo – בּוֹרְאֵיךָ significa “criadores de ti”, “aqueles que te deram o ser”. Isso supõe uma analogia com outros casos na BH onde o plural de בְּעַל e de אָדוֹן referem-se claramente no texto ao Deus de Israel (cf. Is 54,5; Sl 149,2; Jó 35,10)<sup>170</sup>.

Diante do caráter incomum da grafia בּוֹרְאֵיךָ assumida no singular, “Teu Criador”, considera-se, contudo, a possibilidade desse construto ser um plural com sufixo do substantivo “cova” (בוֹר)<sup>171</sup>. A mensagem seria para lembrar-se da “cova”, no sentido de “sepultura”<sup>172</sup>. Além disso, há uma equivalência semântica e uma proximidade fonética com “na direção do poço/cova” (אֶל-הַבּוֹר) de Ecl 12,6d, que conduziria o leitor a retomar o v.1a exatamente nos versículos finais, onde está a ideia da morte e a palavra “Deus” (אֱלֹהֵי-הַיָּמִים - cf. Ecl 12,7c)<sup>173</sup>.

Contudo, há a possibilidade do sentido metafórico para o construto בּוֹרְאֵיךָ. A história recente da pesquisa em torno do verbo בָּרָא detectou uma sobrecarga semântica em três linhas: 1) Deus é seu único sujeito; 2) não há matéria prévia nessa ação divina; e 3) é um verbo exclusivamente não metafórico ou não antropomórfico, haja vista que o Deus de Israel é seu único sujeito. No entanto, isso tem se mostrado enganoso, pois análises pormenorizadas negam a exclusividade do caráter teológico do verbo. Por exemplo, no caso do Sl 50,1 בָּרָא supõe algo anterior, o “coração velho”, para que se possa “criar o coração novo”. Há um caso no livro de Nm 16,30 que בָּרָא em qal não se refere ao ato criador de Deus, mas significa “abrir uma brecha”, supondo matéria prévia<sup>174</sup>. O verbo pode, ainda, expressar inclusive o cuidado de Deus para com os indivíduos<sup>175</sup>.

Ao se considerar o construto com um sentido metafórico, בּוֹרְאֵיךָ de Ecl 12,1a poderia ser uma referência aos mestres ou aos pais, ou seja, àqueles que cuidam do jovem ao longo da sua formação. São os que participam da doação do ser pela procriação, cuidam e formam, a possibilidade da alusão, então, recai mais sobre os pais. O ambiente familiar é um dos locais importantes da atuação do

<sup>170</sup> Cf. Y. A. P. GOLDMAN. *Qoheleth*. In: SCHENKER, A. et al. **BHQ Megilloth**, p. 109-110.

<sup>171</sup> Essa palavra pode ser traduzida também por “poço”, “cisterna”, cf. L. ALONSO SCHÖKEL, “בוֹר”. In: **DBHP**, p. 94.

<sup>172</sup> Cf. G. RAVASI. **Coélet**, p. 255.

<sup>173</sup> Cf. N. LOHFINK. **Qoheleth**, p. 139.

<sup>174</sup> Cf. R. C. V. LEEUWEN. “בָּרָא”. In: VanGEMEREN, W. A. (org.). **NDITEAT**, vol. I, p. 707-708. Há exceções da exclusividade da ação divina como sujeito do verbo qal בָּרָא em P e em Is 2 (cf. F. BROWN; S. DRIVER; C. BRIGGS. “בָּרָא”. **BDB**, p. 135.).

<sup>175</sup> Cf. W. H. SCHMIDT. “בָּרָא”. In: E. JENNI; C. WESTERMANN. **DTAT**, vol. I, p. 295.

sábio em Israel<sup>176</sup>, e na literatura sapiencial o discípulo é chamado frequentemente de filho<sup>177</sup>.

A exortação de Ecl 12,1a dirige-se ao “jovem” (בְּחֹרִיר) de Ecl 11,9, e por isso circunscreve o imperativo de וְזָכַר aos “dias de tuas juventudes” (בְּיָמֵי בְּחֹרִירְךָ). Essa expressão consiste numa locução alusiva à fase de vida juvenil transcorrida na casa paterna<sup>178</sup>. Tal locução forma-se a partir de dois nomes: יוֹם e בְּחֹרִיר. O vocábulo יוֹם, em estado construto, pode formar diversas locuções, tais como: “tempo da colheita de trigos” (בְּיָמֵי קְצִיר־הַטֵּימָה)<sup>179</sup>, “tempo de celebração” (יָמֵי הַמְּשֻׁתָּה)<sup>180</sup> e o tempo da ação de Deus a favor ou contra o seu próprio povo: “yôm YHWH” (cf. Am 5,18-20; Jl 2,1-11; Sf 1,14-18)<sup>181</sup>.

Conceito mais importante de tempo do AT<sup>182</sup>, יוֹם apresenta a acepção primária de “dia”, que pode consistir no tempo entre o nascer e o pôr do sol, oposto ou incluindo a noite. Contudo, יוֹם possui também acepções secundárias, como “data”, “tempo”, “etapa”, “época”, “duração da vida”, “ano”, “prazo”<sup>183</sup>. Esses significados referem-se a um tempo específico e concreto<sup>184</sup>. Em Ecl 12,1a יוֹם insere-se na categoria semântica secundária: na BH בְּיָמֵי equivale muitas vezes a “no tempo de” (cf. Gn 47,9; Jz 5,6; Is 39,8)<sup>185</sup>. Há em Ecl 12,1 um exemplo disso: a locução יָמֵי הַרְעָה do v.1b está em paralelo com וְיָמֵי do v.1c, elucidando o aspecto conotativo do termo יוֹם.

O vocábulo בְּחֹרִירְךָ constitui uma abstração substantiva em estado construto do nome ao verbo “escolher”, “eleger” (בָּחַר) que é relacionado, etimologicamente, a esse verbo<sup>186</sup>. Tal relação aponta para o fato de que os jovens são normalmente os escolhidos para a guerra<sup>187</sup>. Contudo, a equivalência entre “jovem” (בְּחֹרִיר) e

<sup>176</sup> Cf. W. BRUEGGEMANN. **Teologia do Antigo Testamento: testemunho, disputa e defesa**. São Paulo: Academia Cristã, Paulus, 2014, p. 880.

<sup>177</sup> Usa-se a palavra τέκνον nos livros próprios do cânon grego (cf. Eclo 2-3; 4,20-9,16); e o termo “בְּנֵי” na BH (cf. Pr 1,8; 2,1; 3,1; 4,10). Para um maior aprofundamento do tema, cf. VÍLCHEZ LÍNDEZ. **Sabedoria e sábios em Israel**, p. 98.

<sup>178</sup> Cf. J. H. WALTON. “בְּחֹרִיר”. In: VanGEMEREN, W. A. (org.). **NDITEAT**, vol. I, p. 617.

<sup>179</sup> Cf. Gn 30,14; Jz 15,1; 2Sm 21,9.

<sup>180</sup> Cf. Jó 1,5; Est 9,22. Para essas e outros tipos de locuções semelhantes, cf. E. JENNI. “יוֹם”. In: E. JENNI; C. WESTERMANN. **DTAT**, vol. I, p. 623.

<sup>181</sup> Cf. L. A. FERNANDES. **O anúncio do Dia do Senhor: significado profético e sentido teológico de Joel 2,1-11**, p. 389-398.

<sup>182</sup> Cf. E. JENNI. “יוֹם”. In: E. JENNI; C. WESTERMANN. **DTAT**, vol. I, p. 625.

<sup>183</sup> Cf. L. ALONSO SCHÖKEL. “יוֹם”. In: **DBHP**, p. 271.

<sup>184</sup> Cf. E. JENNI, “יוֹם”. In: E. JENNI; C. WESTERMANN. **DTAT**, vol. I, p. 625.

<sup>185</sup> Cf. L. ALONSO SCHÖKEL. “יוֹם”. In: **DBHP**, p. 272.

<sup>186</sup> Cf. J. H. WALTON. “בְּחֹרִיר”. In: VanGEMEREN, W. A. (org.). **NDITEAT**, vol. I, p. 616.

<sup>187</sup> Cf. J. N. OSWALT. “בְּחֹרִיר”. In: **DITAT**, p. 167.

“escolhido” (בְּחֹרֶר - cf. Sl 78,31) pode ser equívoca, pois o uso de בְּחֹרֶר na BH não comporta a dimensão militar<sup>188</sup>. Seu significado, em oposição a “velho” (זָקֵן), ou em correlação com “virgem” (בְּתוּלָה - cf. Lm 2,10) indica uma categoria social que se distancia do sentido e contexto bélico<sup>189</sup>.

O termo בְּחֹרֶר assinala o auge da virilidade ou da masculinidade<sup>190</sup>, em alusão ao indivíduo moço que deixou de ser menino e ainda não é homem maduro, nem está casado<sup>191</sup>. Em perspectiva teológica, בְּחֹרֶר representa força, vigor e esperança depositada na próxima geração; por outro lado, o termo “juventude” (בְּחֹרֹת ou בְּחֹרִים) remete a uma fase da vida<sup>192</sup>, só aparecendo na BH no plural com sufixo (cf. Nm 11,28; Ecl 11,8; 12,1)<sup>193</sup>.

Em estreita ligação com a perícopes precedente (Ecl 11,7-10), em síntese, Ecl 12,1a inicia o poema final mostrando a necessidade do jovem “atentar para os seus criadores” (Deus, pais, ou mestres), pois o tempo áureo de seu vigor (juventude) é הֶבְלָה (cf. Ecl 11,10c). Embora a fruição do prazer não seja negada ao jovem (cf. Ecl 11,9), a atenção obediente é mais decisiva para seu caminho futuro, pois o remete à única coisa que não é הֶבְלָה: Deus<sup>194</sup>.

## 4.2

### Parte I: Os “dias da desgraça” (v.1b-1e)

É preciso aproveitar, devidamente, o tempo da “juventude” (בְּחֹרֹת) para se lembrar dos criadores, pois essa fase da vida findará e dará lugar ao período da “desgraça” (רָעָה), que é caracterizado pela ausência de “prazer” ou “desejo” (הֶפְזֵץ).

O adjetivo רָעָה é o feminino de רָע, cujo significado básico indica: “mal”, “aflição”, “miséria”, “prejuízo”, “ferida”, ou “desgraça” da raiz רָעָה<sup>195</sup>. O adjetivo

<sup>188</sup> Cf. J. H. WALTON, “בְּחֹרֶר”. In: VanGEMEREN, W. A. (org.). **NDITEAT**, vol. I, p. 616.

<sup>189</sup> Cf. J. N. OSWALT. “בְּחֹרֶר”. In: **DITAT**, p. 167.

<sup>190</sup> Cf. F. BROWN; S. DRIVER; C. BRIGGS. “בְּחֹרֶר”. **BDB**, p. 104.

<sup>191</sup> Em Ecl 11,10 a juventude é registrada pelo nome שֵׁחֲרוֹת, um hápax legomenon que pode significar ‘cor negra’ dos cabelos, própria da juventude, ou ‘aurora’ da vida, ambos referentes à juventude (cf. J. VÍLCHEZ LÍNDEZ. **Eclesiastes ou Qohélet**, p. 394).

<sup>192</sup> Cf. J. H. WALTON, “בְּחֹרֶר”. In: VanGEMEREN, W. A. (org.). **NDITEAT**, vol. I, p. 617.

<sup>193</sup> Cf. L. ALONSO SCHÖKEL. “בְּחֹרֹת / בְּחֹרִים”. In: **DBHP**, p. 96.

<sup>194</sup> Para a tradição judaica, o livro de Qohelet era a maior homenagem feita à Torá pela sabedoria salomônica, pois fora da Lei não há fundamento nem felicidade, haja vista que, exceto Deus e sua Lei, tudo se dissipa (cf. P. ZAMORA. **Fe, política y economía em Eclesiastés**. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2002, p. 20).

<sup>195</sup> Cf. F. BROWN; S. DRIVER; C. BRIGGS. “רָעָה”. **BDB**, p. 948.

רע refere-se a uma ação (“causar o mal”) ou a um estado (“estar mal”), que sucede em detrimento da vida e do gozar de sua plenitude. Isso presume realidades como doenças, calamidades, morte etc.<sup>196</sup>.

Em alguns textos da BH (cf. Is 5,20; Lv 27,10; Nm 13,19), רע constrói-se numa polaridade com Ecl 12,1 a polaridade טוב-טוב<sup>197</sup>. No contexto de טוב-טוב é expressa pelo contraste sugerido nas noções de “velhice-juventude” (בְּחַוְרוֹת וְזִקְנָה)<sup>198</sup> e de “prazer-desgraça” (הֵפֶזְ-רַעָה).

Em textos da literatura profética e poética (cf. Is 47,11; Sl 40,13) רַעָה é algo personificado e realiza a ação de acercar-se ou aproximar-se<sup>199</sup>. Em Ecl 12,1b o tempo da desgraça sinaliza o caráter pessoal de רַעָה por meio do artigo הַ (הַרַעָה). No livro do Eclesiastes também aparece o tempo da morte (cf. Ecl 3,2).

Qohelet apresenta Deus como soberano absoluto, Criador que determina todas as coisas<sup>200</sup>. Ele fez o יוֹם רַעָה (cf. Ecl 7,14), criou a luz e o bem-estar, bem como a escuridão, o lamento e o desastre, tal como aparece na literatura profética (cf. Is 45,7; Jr 17,17-18; 51,2)<sup>201</sup>.

Em Eclesiastes רע é inevitável e atinge os homens bons e maus (cf. Ecl 9,2-3). Nisso há uma crítica à sabedoria tradicional, para a qual a desgraça e obediência a Deus são excludentes (cf. Sl 119,115)<sup>202</sup>.

O adjetivo רַעָה em Ecl 12,1b pode se referir à velhice, à morte ou ao juízo. É preciso lembrar-se dos criadores antes que o indivíduo envelheça, morra e seja julgado<sup>203</sup>. A alusão ao julgamento funda-se na relação de Ecl 12,1 com Ecl 11,9.

A vinda do tempo da velhice é descrita pelo verbo בּוֹא. Há um paralelo sinonímico entre o verbo בּוֹא e o verbo נָגַע do v.1c, assim como entre יָמִי do v.1b e שָׁנִים do v.1c. Outro paralelo, porém antitético, pode ser identificado entre as locuções יָמִי הַרַעָה do v.1b e בְּיָמֵי בְּחַוְרוֹתַיִךְ do v.1a, inclusive com certa aliteração.

<sup>196</sup> Cf. D. W. BAKER. “רעע”. In: VanGEMEREN, W. A. (org.). **NDITEAT**. vol. III, p. 1147.

<sup>197</sup> Cf. D. W. BAKER. “רעע”. In: VanGEMEREN, W. A. (org.). **NDITEAT**. vol. III, p. 1148.

<sup>198</sup> Os vv.2-5 são uma descrição da velhice (cf. D. DORÉ. **Eclesiastés y Eclesiástico**. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1997, p. 37).

<sup>199</sup> Cf. L. ALONSO SCHÖKEL. “רַעָה”. In: **DBHP**, p. 625.

<sup>200</sup> Tanto em Eclesiastes quanto em Jó, a obra de Deus apresenta-se incompreensível e contraditória; por mais difícil que seja aceitar o comportamento de Deus, é preciso saber lidar com isso, pois Ele permanece o único ponto de referência absoluto, pois é o único Criador do universo (cf. A. NICCACCI. **La casa della sapienza: voci e volti dela sapienza biblica**. Alba: Edizioni San Paolo, 1994, p. 105).

<sup>201</sup> Nesse versículo de Isafas há uma referência à obra de Deus por meio de Ciro, rei da Pérsia (cf. D. W. BAKER. “רעע”. In: VanGEMEREN, W. A. (org.). **NDITEAT**, vol. III, p. 1149).

<sup>202</sup> Cf. D. W. BAKER. “רעע”. In: VanGEMEREN, W. A. (org.). **NDITEAT**, vol. III, p. 1150.

<sup>203</sup> Cf. A. WASSERMAN. **Eclesiastes Kohélet**. São Paulo: Maayanot, 2012, p. 99.

A significação basilar do verbo בּוֹא concerne à ação de “entrar”, “vir”, ou “ir”, no qal, “conduzir” no hifil, e “ser trazido” no hofal<sup>204</sup>. Um dos aspectos litúrgicos de בּוֹא alude ao movimento humano de ir ao santuário para o culto<sup>205</sup>, no entanto, na BH, a ação de vir pode se reportar a Deus, caracterizando o verbo positivamente (promessas) ou negativamente (ameaças). Na dimensão positiva, o verbo aponta para a vinda de Deus ao fiel ou ao seu povo<sup>206</sup>, a vinda do Messias (cf. Gn 49,10; Ez 21,27.32; Zc 9,9), as promessas de Deus que vêm (no sentido de cumprimento - cf. Dt 13,13; 18,22; Js 23,14); no aspecto negativo, o verbo revela os dias que vêm (julgamento), porém a vinda desses dias pode consistir em salvação (aspecto positivo)<sup>207</sup>.

Na literatura sapiencial, בּוֹא insere-se no constructo relativo à ordem cósmica, princípio central da teologia tradicional dos sábios<sup>208</sup>. O verbo é usado para expressar o vínculo entre ação e resultado da própria ordem natural. Em Pr 11,2, בּוֹא assinala um movimento necessário, lógico e fatal da ordem natural dos fatos. A afirmação de Ecl 12,1b: “enquanto não cheguem/venham” (עַד אֲשֶׁר יָבֹאוּ (לְאִי־בְיָאֵר)), supõe o movimento natural e inevitável da passagem da juventude para a velhice, ou da vinda da senilidade<sup>209</sup>.

A desgraça da velhice é marcada pela falta de עֲפָה, cuja acepção primária é “prazer”, “satisfação”, podendo conotar “o grande interesse de alguém”, no sentido de uma atividade prazerosa. O substantivo עֲפָה deriva do verbo עָפַה que no qal significa “fazer a experiência de uma satisfação emocional”<sup>210</sup>.

Contudo, עֲפָה não se refere apenas a uma inclinação emocional, pois o termo tem relação com a noção de valor ou de bem<sup>211</sup>. Nesse sentido, עֲפָה é uma

<sup>204</sup> Cf. F. BROWN; S. DRIVER; C. BRIGGS. “בּוֹא”. **BDB**, p. 97-99; L. ALONSO SCHÖKEL. “בּוֹא”. In: **DBHP**, p. 90-93.

<sup>205</sup> Cf. Dt 12,5; 31,1; 2Sm 7,18; Is 30,29; Jr 7,2.

<sup>206</sup> Cf. Gn 20,3; Ex 19,9; 20,20; Nm 22,38; Jz 6,11.

<sup>207</sup> Cf. E. A. MARTENS. “בּוֹא”. In: **DITAT**, p. 156-157.

<sup>208</sup> Qoheleth não se coaduna com o otimismo dos princípios sapienciais tradicionais (Cf. M. ROSE. De la “crise de la sagesse” à la “sagesse de la crise”. **RThPh** 49, (1999), p. 117-118).

<sup>209</sup> Em Eclesiastes o princípio sapiencial lógico entre ação-consequência da ordem natural aplica-se ao aspecto biológico mas não moral, pois há no livro uma crítica à sabedoria tradicional (cf. Ecl 2,14-16; 9,2-3; 3,18,21).

<sup>210</sup> Cf. L. J. WOOD. “עָפַה”. In: **DITAT**, p. 509.

<sup>211</sup> Em Pr 3,15; 8,11 עֲפָה designa um objeto precioso (cf. G. GERLEMAN. “עָפַה”. In: E. JENNI; C. WESTERMANN. **DTAT**, vol. I, p. 543).

aspiração para valores elevados, que orienta toda a existência com alegria. Esse sentido enfatiza o aspecto da vontade interior, logo, diz respeito à obediência<sup>212</sup>.

Em Jó 21,14 está escrito, em relação ao ímpio, que, nele, “não há aspiração” (לֹא־יִשְׁתַּחֲוֶה) para os caminhos de Deus. Portanto, a advertência de Qohelet visa alertar o jovem para a importância de orientar seu יִשְׁתַּחֲוֶה (sua aspiração) para Deus, pois na velhice lhe faltará energia física e espiritual<sup>213</sup>.

### 4.3

#### Parte II: A escuridão celeste (v.2)

O primeiro desdobramento dos dias da desgraça, isto é, do tempo da velhice, é a escuridão, que está presente em todo o versículo, tanto por meio do verbo “escurecer” (שָׁחַךְ) no v. 2a, bem como pelo regresso das “nuvens” (עָבַיִם) no v. 2b.

É preciso lembrar-se dos criadores enquanto os luminares, a luz e as estrelas “não escurecem” (לֹא־תִשְׁחַךְ). A acepção primária do verbo שָׁחַךְ no qal é “escurecer” ou “anoitecer”; outras acepções, no hifil, consistem em “tornar escuro”, “esconder”, “ocultar”, “obscurecer”, ou “confundir”<sup>214</sup>.

O verbo שָׁחַךְ deriva da mesma raiz do substantivo שָׁחַךְ, que significa, em sentido próprio, “obscuridade”, “treva”, “escuridão”, “sombra”, e em sentido translato “ignorância”, “desgraça”, “tribulação”, assim como “o reino da morte”<sup>215</sup>.

A partir do relato “P” da criação, conclui-se que הַשָּׁחַךְ é um elemento constituinte do caos original, é preexistente, não qualificada por Deus como “boa” (טוֹב); הַשָּׁחַךְ não é apenas ausência de “luz” (אוֹר), pois possui uma qualidade intrinsecamente hostil ao lúmen; há uma tensão ou luta entre trevas e luz; as trevas não foram eliminadas, mas subjugadas, porque Deus as separou, deu-lhes um

<sup>212</sup> Cf. G. J. BOTTEWERCK. “שָׁחַךְ”. In: G. J. BOTTEWERCK; H. RINGGREN. **GLAT**. vol. III. Brescia: Paideia, 1988, p. 117-136.

<sup>213</sup> Traduzir o substantivo יִשְׁתַּחֲוֶה em Ecl 12,1 por “projeto”, ou “trabalho”, é melhor do que por “prazer”, tendo em vista que יִשְׁתַּחֲוֶה pode se referir à força ou impulso para projetar e agir, mas não se reduz a uma emoção (cf. G. J. BOTTEWERCK. “שָׁחַךְ”. In: G. J. BOTTEWERCK; H. RINGGREN. **GLAT**, vol. III, p. 126). No presente trabalho, entende-se יִשְׁתַּחֲוֶה no sentido de uma energia, não só física, mas sobretudo espiritual, que por sua vez permite a realização de trabalho. Contudo, a energia é distinta do trabalho em si, por isso não se adota a tradução “projeto” ou “trabalho”.

<sup>214</sup> Cf. F. BROWN; S. DRIVER; C. BRIGGS. “שָׁחַךְ”. **BDB**, p. 364-365.

<sup>215</sup> Cf. L. ALONSO SCHÖKEL. “שָׁחַךְ”. In: **DBHP**, p. 251-252.

nome e colocou-as sob o poder dos corpos celestes (cf. Gn 1,1-5.14-19). Isso revela o domínio de Deus sobre as trevas desde o princípio, tema que o AT insiste fortemente (cf. Jó 19,8; Is 42,16; Am 5,8)<sup>216</sup>.

No percurso histórico de Israel, as trevas possuem uma atribuição importante em situações decisivas. No momento da aliança de Deus com Abraão, caem trevas sobre ele (cf. Gn 15,12). Isso se tornou um paradigma para os pactos posteriores entre Deus e seu povo<sup>217</sup>. Na teofania do Sinai a manifestação de Deus é descrita por meio de escuridão, nuvens e trevas (cf. Dt 4,11). A nona praga do Egito consistiu em trevas por todo o país, uma demonstração do poder de Deus sobre o faraó, representante do deus sol e dispensador da luz para seu povo (cf. Ex 10,21-29)<sup>218</sup>.

A simbologia das trevas e da luz na BH é ampla e diversificada. No mundo antigo, מָוֶת era símbolo da morte e אֵוֶר símbolo da vida<sup>219</sup>. O Xeol, o reino dos mortos, é indicado pela imagem das trevas (cf. Jó 10,21; Sl 88,12; Is 45,19)<sup>220</sup>. Na BH o reconhecimento do profundo valor simbólico da luz aparece de diversos modos<sup>221</sup>: a glória de Deus é representada sob a imagem da luz (cf. Is 60,1s); a luz é o bem, a norma, a lei, por isso Deus sempre está ao seu lado (cf. Sl 36,10; Pr 4,18; Is 51,4). A alegria, a felicidade e a plenitude são simbolizadas pela luz (cf. Sl 97,11; Pr 3,9; Is 9,1s)<sup>222</sup>. O termo אֵוֶר serve ainda como metáfora para a salvação divina (vitória na guerra), a justiça e a cura (ajuda necessária)<sup>223</sup>. Assim, o substantivo מָוֶת como qualificação para a morte (cf. Ecl 6,4; 1Sm 2,9; Jó 10,21) assume conseqüentemente o simbolismo oposto: a tristeza, a infelicidade e o mal.

Na segunda parte do versículo dois o tema da escuridão prossegue por meio da volta das nuvens (וְשָׁבוּ הַעֲבָיִם) depois da chuva. O verbo utilizado, שָׁבוּ, possui

<sup>216</sup> Cf. H. RINGGREN. “מָוֶת”. In: G. J. BOTTEWERCK; H. RINGGREN. **GLAT**, vol. III, p. 310-311.

<sup>217</sup> Em Ex 20,21 e Dt 5,22 há a presença da nuvem escura que gera temor em meio à epifania da aliança, o que pode sugerir que o violador da aliança deve ser jogado nas trevas (Cf. H. RINGGREN. “מָוֶת”. In: G. J. BOTTEWERCK; H. RINGGREN. **GLAT**, vol. III, p. 312).

<sup>218</sup> Cf. H. RINGGREN. “מָוֶת”. In: G. J. BOTTEWERCK; H. RINGGREN. **GLAT**, vol. III, p. 312.

<sup>219</sup> Cf. R. F. YOUNGBLOOD. Qoheleth's “dark house” (Ecl 12:5). **JETS** 29/4 (1986), p. 401.

<sup>220</sup> Cf. R. F. YOUNGBLOOD. Qoheleth's “dark house” (Ecl 12:5). **JETS** 29/4 (1986), p. 401-402.

<sup>221</sup> O substantivo אֵוֶר parece possuir na BH um caráter sapiencial: aparece 32x em Jó, 4x em Pr, 3x em Ecl, e 19x em Sl, a maior parte em salmos sapienciais (cf. M SOEBØ. “אֵוֶר”. In: G. J. BOTTEWERCK; H. RINGGREN. **GLAT**, vol. I, p. 74).

<sup>222</sup> Cf. J. VÍLCHEZ LÍNDEZ. **Eclesiastes ou Qohélet**, p. 395.

<sup>223</sup> Tais metáforas aparecem em Ex 14,24; 2Rs 19,35; Sl 46,6; Sf 3,5; Sl 37,6; Os 6,5; Is 59,9 (cf. M SOEBØ. “אֵוֶר”. In: G. J. BOTTEWERCK; H. RINGGREN. **GLAT**, vol. I, p. 74-79)

no qual o sentido primário de um movimento espacial em direção oposta: “voltar”, “volver”, “virar-se”, mas pode apresentar também sentido iterativo: “repetir”, “reiterar”, ou significado metafórico espiritual: “converter-se”, “apartar-se”, “desistir de”; no polel tem o sentido de “reconduzir”, “trazer de volta”, “transtornar”, “extraviar”, “perverter”; no hifil aponta para “levar”, “trazer de volta”, “remeter”, “retornar”, “pôr de novo”, “recuar”, “retrair”; e no hofal significa “ser restituído”, “devolvido”<sup>224</sup>.

O vocábulo שׁוּב constitui um verbo de movimento, que aparece na BH em discussões sobre a vida e a morte: tornar à terra (cf. Gn 3,19); voltar da morte para a vida (cf. 2Sm 12,23) e voltar ao pó (cf. Ecl 12,7)<sup>225</sup>. Nos profetas é empregado frequentemente em seu sentido metafórico de “conversão”<sup>226</sup>. Em Ecl 12,2b seu significado é o primário, espacial, que se opõe ao verbo “ir” (בּוֹא) do v.1b. O verbo שׁוּב supõe o movimento oposto de ir, porém coloca as nuvens numa mobilidade de retorno, fazendo a escuridão permanecer.

Quem exerce a ação de voltar são as “nuvens” (הַעֲבִיִּים). O substantivo עָב designa uma nuvem em particular, geralmente escura, de chuva<sup>227</sup>. Em Is 25,5 as nuvens são o meio pelo qual Deus controla o calor do sol. O vocábulo עָב descreve ainda a mobilidade de Deus (cf. Sl 18,11; 2Sm 22,12-13; Sl 104,3), apresentando inclusive uma semântica de juízo: em Is 19,1 Deus vem sobre nuvens quando está na iminência de trazer julgamento sobre o Egito, causando medo<sup>228</sup>. A semântica do juízo pode ser expressa não só pelo retorno das nuvens negras, mas também pelo escurecer dos luminares (cf. Jl 2,10; 4,15). Em Ecl 12,2b o regresso das nuvens pode apontar ainda para o caráter irreversível da velhice, para a impossibilidade do retorno à juventude.

Com efeito, há diversas possibilidades de interpretar a ausência de luz em Ecl 12,2. Pode-se identificar no versículo um retorno ao caos primitivo de Gn 1,1-

<sup>224</sup> Cf. L. ALONSO SCHÖKEL. “שׁוּב”. In: **DBHP**, p. 660-662.

<sup>225</sup> Cf. J. A. THOMPSON; E. A. MARTENS. “שׁוּב”. In: VanGEMEREN, W. A. (org.). **NDITEAT**, vol. IV, p. 57.

<sup>226</sup> Cf. Is 42,22; Jr 3,22-4,2; Ez 14,6; Os 14,2-3; Jl 2,12-13; Ml 3,7; cf. M. L. C. LIMA. **Salvação entre juízo conversão e graça: a perspectiva escatológica de Os 14,2-9**. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1998, p. 182-206.

<sup>227</sup> Cf. Jz 4,5; 1Rs 18,44-45; Jó 37,11; Ecl 11,3; Jó 37,11. O retorno das nuvens pode ser interpretado em termos meteorológicos, como uma referência ao inverno na região do oriente médio, no qual depois de uma chuva, não se segue um tempo claro com sol, mas continua escuro (cf. J. VÍLCHEZ LÍNDEZ. **Eclesiastes ou Qohélet**, p. 406).

<sup>228</sup> Cf. C. SCHULTZ. “עָב”. In: **DITAT**, p. 1081-1082.

5. Em Ecl 12,1-8 aparecem duas inversões de dois momentos do relato da criação: uma no v.2 (retorno à escuridão primitiva) e outro no v.7 (retorno do homem ao pó da terra). A passagem da luz para as trevas, do corpo para o pó, retrata o movimento da vida para a morte. Em Ecl 12,2 a luz perde a batalha para as trevas. A subjugação das trevas, feita por Deus em Gn 1,1-5, parece ter sido suprimida. O versículo dois indicaria que o tempo da velhice é o tempo da vitória das trevas, isto é, do retorno ao caos.

Nesse sentido, Ecl 12,2 pode assumir uma simbologia do *yôm* YHWH<sup>229</sup>. Os elementos do versículo parecem apontar para um cataclismo de âmbito universal. Em textos proféticos desse caráter, a intervenção de YHWH atinge a natureza, levando-a de volta para a escuridão primitiva<sup>230</sup>. Embora se refira a um aspecto global da realidade, Ecl 12,2 reporta-se a isso a partir da experiência individual de um ser humano que morre na velhice. Do ponto de vista do indivíduo, seu fim é o fim do universo<sup>231</sup>.

Outra interpretação possível consiste em identificar a ausência de luz como indicativo dos males da velhice, sobretudo a falta de alegria e felicidade. Tendo por base a simbologia de trevas e luz na BH, na velhice não há luz, isto é, não há plenitude de vida. Na idade avançada, as trevas vencem a luz, ou seja, a morte vence a vida. Por isso sublinha-se a necessidade e a importância de atentar para Deus enquanto há vida (v.1a), enquanto a morte não vença a vida (v.2).

#### 4.4

#### Parte III: Uma casa decadente, um morto (vv.3-5)

Da esfera celeste Qohelet passa ao âmbito terrestre, de uma imagem apocalíptica para uma imagem doméstica<sup>232</sup>. Essa terceira parte de Ecl 12,1-8 pode ser subdividida em duas seções menores: a primeira seção (vv.3-4) tem sua centralidade numa “moradia” (תַּיָּבֵת), e nas pessoas que nela vivem e agem, embora

<sup>229</sup> Embora Ecl 12,2 possa fazer alusão ao *yôm* YHWH, o escurecimento dos astros em Is 13,10 e Am 5,20 não se reduz apenas a um fenômeno da natureza, como em Ecl 12,2. No texto de Is e Am está por detrás o silêncio ou a ignorância dos sábios da Babilônia, confusos e privados de entendimento (cf. L. A. FERNANDES. **O anúncio do Dia do Senhor: significado profético e sentido teológico de Joel 2,1-11**, p. 308).

<sup>230</sup> Cf. Am 5,20; Is 13,9-10; Ez 32,7-8; Jr 25,10-11; Jl 2,2.10.

<sup>231</sup> Cf. M. V. FOX. Aging and death in Qohelet 12, **JSOT** 42 (1988), p. 66.

<sup>232</sup> Cf. E. S. CHRISTIANSON. **Ecclesiastes through the centuries**, p. 225.

também possa aludir à ancianidade, porém pelo viés da interpretação alegórica; a segunda seção (v.5) reporta-se sobretudo à condição psíquica do ancião, talvez em fase terminal, bem como à sua morte e funeral, embora mencione antes fenômenos acerca da natureza vegetal e animal.

A primeira linha de interpretação para o poema final de Qohelet, que vigorou por séculos e teve muita força tanto em âmbito judaico quanto cristão, foi a linha do tipo alegórica<sup>233</sup>. Nessa perspectiva, o tremor dos “que vigiam a casa”<sup>234</sup> (v.3a) refere-se à trepidação dos braços e das mãos do ancião<sup>235</sup>. A curvatura dos “homens de vigor” (v.3b) às pernas arqueadas; os “moinhos” (v.3c) aos “dentes molares” que caem; o escurecimento “para as que olham pela janela” (v.3e) à perda da visão; as “portas” (v.4a) aos lábios ou aos ouvidos; o abaixar do “som do moinho” (v.4b) à fala enfraquecida<sup>236</sup>.

A segunda linha interpretativa identifica nessa seção uma parábola de uma casa em ruínas<sup>237</sup>, que, ameaçada pelo terror, serviria de base para a alegoria do envelhecimento<sup>238</sup>. A sucessão dos fatos relativos à casa mostra sua decadência: a escuridão toma conta dela (v.2.3e), os vigilantes tremem (v.3a), as mulheres deixam de moer, cessando o trabalho (vv.3c.3d.4b), as portas são fechadas (v.4a), e o canto é abafado (v.4d). A ruína da casa consiste num magnífico recurso literário para introduzir a questão da decrepitude humana na velhice<sup>239</sup>.

Outras perspectivas interpretativas podem ser mencionadas. É possível identificar nessa primeira seção os efeitos daquilo que foi apresentado na parte anterior, isto é, a escuridão característica do *yôm* YHWH (v.2). Em Ex 20,18 o povo “tremeu” (תָּרַע) diante da epifania de YHWH. Logo após o escurecimento

<sup>233</sup> Apesar disso, tanto no cristianismo quanto no judaísmo houve tendência dos dois lados, ou para a interpretação mais alegórica, ou para uma interpretação mais literal, pelo viés da identificação de uma parábola (cf. E. S. CHRISTIANSON. *Ecclesiastes through the centuries*, p. 227-246).

<sup>234</sup> O substantivo בית (בַּיִת) foi usado na BH como figura do corpo humano: “casa de argila” (בַּיִת־הַמֶּלֶךְ) em Jó 4,19 (cf. F. BROWN; S. DRIVER; C. BRIGGS. “בַּיִת”. *BDB*, p. 109). A tradição judaica e a Bíblia testificam amplamente a representação do corpo humano pela imagem da casa ou tenda (cf. Is 38,12; Sb 9,15; 2Cor 5,1; 2Pd 1,13-14; Bahya Ibn Paquda, Os deveres do coração, III Pórtico, cap. IX; cf. G. RAVASI. *Coélet*, p. 262). Lohfink afirma que há textos gregos na antiguidade que realizavam analogia entre a casa e o corpo humano, porém não os refere (cf. N. LOHFINK. *Qoheleth*, p. 140).

<sup>235</sup> Também pode se referir ao tremor da mandíbula (cf. L. J. WOOD. “זָרַע”. In: *DITAT*, p. 384).

<sup>236</sup> Cf. J. VÍLCHEZ LÍNDEZ. *Ecclesiastes ou Qohélet*, p. 407.

<sup>237</sup> Cf. E. S. CHRISTIANSON. *Ecclesiastes through the centuries*, p. 232-246.

<sup>238</sup> Cf. N. LOHFINK. *Qoheleth*, p. 140.

<sup>239</sup> Cf. J. VÍLCHEZ LÍNDEZ. *Ecclesiastes ou Qohélet*, p. 408.

total em Ecl 12,2, os vigilantes da casa “tremem” (יִזְעוּ) <sup>240</sup>. A locução “homens de vigor” (אֲנָשֵׁי כֹחַ), que também pode ser lido como “homens de poder”, ou “poderosos”, curvam-se (v.3b); no *yôm* YHWH toda “altivez” (רִיב) será abaixada (cf. Is 2,11-12). Em Ecl 12,5ab há medo e pavor, duas emoções que seguem na mesma linha daquelas produzidas pelo *yôm* YHWH, tanto em Isaías como em Joel <sup>241</sup>.

Em outra perspectiva interpretativa, a ênfase recai sobre o fato da ocorrência de uma morte, que se torna o critério de leitura não só para a presente seção, mas para toda a parte III. Nesse sentido, Ecl 12,3-5 aborda os efeitos assombrosos da morte de um ancião em relação à casa (v.3ab), ao trabalho que se faz nela (vv.3cd.4ab) e ao andar à rua ao redor dela (v.5ab) <sup>242</sup>.

Na segunda seção (v.5) há uma mudança de sujeito para a terceira pessoal plural: “também da altura têm medo” (גַּם מִגְבוֹהַ יִרְאוּ) <sup>243</sup>. Pelo contexto, entende-se fazer referência aos anciãos <sup>244</sup> ou aos membros da casa (dentre eles, os vigilantes, que também estão na velhice).

Nessa seção (v.5), o estado psíquico e corporal do idoso é descrito ou diretamente ou por meio de imagens. Através do verbo יָרָא (v.5a) aponta-se para a emoção do medo <sup>245</sup>. A acepção primária desse verbo, no qal, é “temer”, “ter medo”, “ter receio”, mas pode significar também “reverenciar” “venerar”, “honrar”; no nifal “ser temido”, “ser terrível”, “medonho”; e no piel, “aterrorizar” <sup>246</sup>. Pode ser construído com a preposição מִן, indicando o objeto do medo, tal como ocorre no Sl 91,5: “não terás medo do terror da noite” (לֹא-תִירָא מִן-לַיְלָה)

<sup>240</sup> Embora זָעַע e יָזַע sejam verbos distintos, fazem parte de um mesmo campo semântico (cf. M. V. VAN PELT; W. C. KAISER Jr. “נוע”. In: VanGEMEREN, W. A. (org.). **NDITEAT**, vol. III, p. 65-66).

<sup>241</sup> “Is 13,7-8 expressa a ideia de dor espaventosa. Mãos, coração, entranhas e faces são membros usados para descrever a intensidade da dor e da derrota que se experimenta (cf. Jr 4,19.31). Em Jl 2,1 o som da trombeta faz tremer os habitantes da terra e em Jl 2,6 fala, sem aludir aos corações desfalecidos, do rubor estampado na face dos povos apavorados com o vigor e a força bélica do עַרְבָּא רַב וְעֵצִים (Jl 2,2d). A imagem não corresponde somente à reação dos que recebem uma má notícia, mas também em como vivem a dor da desgraça” (L. A. FERNANDES. **O anúncio do Dia do Senhor: significado profético e sentido teológico de Joel 2,1-11**, p. 307)

<sup>242</sup> Cf. E. S. CHRISTIANSON. **Ecclesiastes through the centuries**, p. 226.

<sup>243</sup> No v.4c o verbo קָוַם está em terceira pessoa singular.

<sup>244</sup> Cf. J. VÍLCHEZ LÍNDEZ. **Ecclesiastes ou Qohélet**, p. 408.

<sup>245</sup> O verbo יָרָא pode enquadrar-se em cinco categorias semânticas diferentes, reportando-se: 1) à emoção do medo; 2) previsão de um mal; 3) reverência, respeito; 4) piedade; 5) adoração formal (cf. A. BOWLING. “יָרָא”. In: **DITAT**, p. 655)

<sup>246</sup> cf. F. BROWN; S. DRIVER; C. BRIGGS. “יָרָא”, **BDB**, p. 431.

הַיָּלָה (מִפֶּחַד לְיָלָה)<sup>247</sup>. Em Ecl 12,5 o medo se relaciona não só à “altura” (גְּבוּהָ) mas, também, aos “pavores” (חֲתָחַת)<sup>248</sup> do caminho, haja vista que o v.5a está em paralelo com v.5b.

As imagens seguintes, da amendoeira, do gafanhoto e da alcaparra (v.5c-e), podem ser interpretadas de duas maneiras distintas: ou como uma exuberância da natureza vegetal e animal, ou como uma alegoria para a velhice. No primeiro caso, admite-se a hipótese da construção de uma imagem antitética da pujança da natureza com a decadência senil: a amendoeira floresce realmente no inverno, o gafanhoto multiplica-se no verão, no qual também amadurece a alcaparreira. No segundo caso, em perspectiva alegórica, o florescer da amendoeira seria uma metáfora para as cãs do ancião, o arrastar do gafanhoto aludiria ao seu movimento lento, e a quebra da alcaparra à impotência sexual ou falta de apetite<sup>249</sup>.

Toda essa condição do ancião indica uma fase terminal: “pois caminha o ser humano para a sua casa eterna” (פִּי-הֵלֵךְ הָאָדָם אֶל-בַּיִת עוֹלָמוֹ - v.5f), o que de fato resulta na morte: “e circundam na rua os pranteadores” (וְסָבְבוּ בְּשׁוּק הַסְּפָדִים) – v.5g).

O momento final é descrito pelo verbo הֵלֵךְ, cujo sentido próprio no qal alude à transladação de um ser no espaço, de um ponto ao outro: “ir”, “caminhar”, “marchar”, “avançar”, “dirigir-se”; no nifal “ir passando”, em piel “passear”, em hifil “conduzir” e no hitpael “vagar”, “vadiar”, “rondar”, “errar”, “dar voltas”, “repassar”, “proceder”<sup>250</sup>.

Em sentido figurado, “ir/caminhar” pode significar “morrer”<sup>251</sup>. Jó menciona sua viagem sem retorno, fazendo um pedido a Deus “antes de partir, sem nunca mais voltar, para a terra de trevas e sombrias” (בְּטָרָם אֶלֶךְ וְלֹא אָשׁוּב ) (אֶל-אֲרָץ חֹשֶׁךְ וְצִלְמָוֹת – Jó 10,21)<sup>252</sup>. Em Ecl 1,4 o verbo הֵלֵךְ é usado para aludir à “geração que passa” (דֹּר הֵלֵךְ), o que supõe a morte. Em Ecl 3,20 afirma-se o caminhar de tudo para o pó: “tudo está caminhando para um mesmo lugar, tudo

<sup>247</sup> Sl 91,5-6 possui não só construção gramatical semelhante a Ecl 12,5ab, assim como vocabulário afim (הֵלֵךְ, אֶפֶל, אָרָא, פֶּחַד). Uma construção semelhante encontra-se igualmente em Pr 3,25.

<sup>248</sup> חֲתָחַת é um hápax legomenon, um termo derivado de חָתַת, cuja ideia básica é “estar quebrantado”, “aniquilado”, “com medo”, “em pânico”, “aterrorizado”, mas que também pode significar “pavor” (cf. A. BOWLING. “חֲתָחַת”. In: **DITAT**, p. 555-556).

<sup>249</sup> Cf. J. VÍLCHEZ LÍNDEZ. **Eclesiastes ou Qohélet**, p. 409.

<sup>250</sup> Cf. L. ALONSO SCHÖKEL. “הֵלֵךְ”. In: **DBHP**, p. 176-178.

<sup>251</sup> Cf. G. SAUER, “הֵלֵךְ”. In: E. JENNI; C. WESTERMANN. **DTAT**, vol. I, p. 421-427.

<sup>252</sup> Com a mesma acepção: Gn 25,32; 15,2; 1Rs 2,1-3; 1Cr 17,11; 2Cr 21,20; Sl 39,14; 58,9; Jó 14,20; 19,10; 27,21; Ecl 6,4,6; 9,10.

veio do pó e tudo está voltando para o pó” (הכל הולך אל־מקום אחד הכל הנה מן־העפר (והכל ישב אל־העפר).

O uso figurado do verbo הִלֵּךְ relaciona-se diretamente com a mentalidade hebraica, que concebe a vida homem como uma estrada (דֶּרֶךְ) na qual ele caminha (cf. Ex 18,20; Jr 21,8). Disso deriva o uso de הִלֵּךְ como figura para o procedimento ético (cf. Sl 1,6; Pr 6,23). Toda vida humana chega ao fim, vai embora, quando segue o caminho de todo mortal (cf. Sl 39,6-7; Pr 15,24). Não se trata de eufemismo, mas da representação da vida humana como caminho<sup>253</sup>.

Em Ecl 12,5f o fim desse caminho é a “casa eterna” (בֵּית עוֹלָם). Nesse caso, a acepção primária de בֵּית refere-se à ideia de habitação particular de um indivíduo ou família<sup>254</sup>. No entanto alguns textos associam o vocábulo בֵּית ao Xeol (cf. Jó 17,13; 30,23)<sup>255</sup>. O termo עוֹלָם remete para a ideia de perpetuidade: “para sempre”, “sempre”, “eterno”<sup>256</sup>.

O verbo הִלֵּךְ lembra então a jornada que o ser humano realiza sobre a terra. Pela dinâmica interna, Ecl 12,1-8 alude ao caminho do ser humano, da juventude (v.1a) ao túmulo (v.5f). Ao exortar o jovem a lembrar-se de seus criadores, Qohelet sugere como deve ser a jornada: um caminhar com Deus, um direcionamento da vida para Deus (cf. Mq 6,8).

## 4.5

### Parte IV: A deterioração das coisas e do homem (vv.6-7)

Após a morte do ancião, Qohelet descreve, nessa última parte do poema, as consequências do falecimento: a desintegração tanto da casa (v.6) quanto do corpo daquele que morreu (v.7). A sequência dos fatos é lógica: primeiro a morte, depois o colapso da matéria<sup>257</sup>. No entanto, parece que Qohelet transita em dois

<sup>253</sup> Cf. F. J. HELFMEYER. “הִלֵּךְ”. In: G. J. BOTTEWERCK; H. RINGGREN. **GLAT**, vol. II, p. 447-448.

<sup>254</sup> Cf. G. H. WILSON. “בֵּית”. In: VanGEMEREN, W. A. (org.). **NDITEAT**, vol. I, p. 633-635. Contudo além desse sentido básico o vocábulo pode comportar o sentido de “lugar”, “receptáculo”, “família”, “interior/dentro” (cf. F. BROWN; S. DRIVER; C. BRIGGS. “בֵּית”. **BDB**, p. 108-113). A palavra pode assumir ainda as acepções de “construção”, “dinastia”, “suporte”, “cômodo”, “casa do rei/palácio”, “casa de Deus/templo” etc. (cf. G. H. WILSON. “בֵּית”. In: VanGEMEREN, W. A. (org.). **NDITEAT**, vol. I, p. 633-635).

<sup>255</sup> Em Ne 2,3 a expressão בֵּית־קְבָרוֹת indica um cemitério; cf. também 1Rs 2,34; Is 14,18.

<sup>256</sup> Embora em Ecl 12,5 עוֹלָם refira-se ao futuro, o termo, em alguns textos da BH, aponta para um tempo passado remoto (cf. A. A. MACRAE. “עוֹלָם”. In: **DITAT**, p. 1126-1127).

<sup>257</sup> Há uma lógica gramatical referente à voz dos verbos entre o v.5 e o v.6, cf. nota 25.

planos semânticos simultaneamente, pois as imagens da ruína da casa parecem consistir igualmente numa metáfora referente à morte, em continuação com o caráter de parábola desenvolvido no poema nas três partes anteriores.

A ruína (שָׁבַר)<sup>258</sup> da casa supõe uma situação de abandono e desolação, semelhante ao que aparece em Lm 3,47: “terror e espanto foram para nós, devastação e ruína” (פַּחַד וְפַחַת הָיָה לָנוּ הַשָּׂאת וְהַשָּׁבַר). Nesse sentido, parece que Qohelet retomou os “dias maus” (יְמֵי הָרָעָה) do v.1b, ou realizou um desdobramento, como ficou explicitado na apresentação da estrutura da perícopa.

Os quatro segmentos do v.6 estão construídos de tal forma que possuem entre si um paralelismo sinonímico. O campo semântico dos verbos e dos substantivos revela essa construção literária: “arrebentar” (רָתַק – v.6a), “esmagar” (רָצַץ – vv.6b.6d), “destruir” (שָׁבַר – v.6c); “vaso” (גִּלְתָּ – v.6b), “cântaro” (כַּד – 6c), “fonte” (מַבּוּעַ – v.6c) e “poço” (בּוֹר – v.6d).

O rompimento do “fio de prata” (חֵבֶל הַכֶּסֶף – v.6a) pode aludir à interrupção da vida. A acepção primária de חֵבֶל é “corda”, “fio”, “cordel”, “cabo”, assumindo também o significado de “corda de medir”, “linha”, “porção”, “parte medida”, de onde deriva as acepções de “terra”, “região”, “território”; outro significado do termo חֵבֶל é “fita”, “laço”, originando o sentido de “companhia”<sup>259</sup>.

Contudo, חֵבֶל pode assumir sentido translato, significando “laço do pecado” (cf. Pr 5,22), “laço da morte” (cf. Sl 116,3; 2Sm 22,6), “cordas humanas”, isto é, “compassivamente” (cf. Os 11,4), bem como “vida” (חֵבֶל הַכֶּסֶף - Ecl 12,6a)<sup>260</sup>. Baseando-se no simbolismo do fio de prata enquanto vida, Qohelet parece dirigir a seguinte mensagem ao jovem: atenta para Deus enquanto sua vida não seja interrompida, isto é, enquanto tens vida. Com efeito, na BH afirma-se que o Xeol não louva a Deus, nem a morte O glorifica (cf. Is 38,18-19; Sl 6,6).

O simbolismo, referente à vida e à morte, prossegue nos vv.6b-c. O rompimento do fio de prata faz o “vaso de ouro” (גִּלְתָּ הַזָּהָב) despencar no chão, estilhaçando-se<sup>261</sup>. O significado basilar de רָצַץ é “esmagar”, “esmigalhar”,

<sup>258</sup> Vocábulo da mesma raiz de שָׁבַר, verbo presente no v.6c. O termo שָׁבַר também pode apresentar o significado de “desgraça”, “calamidade” que acontece na vida de uma pessoa, tal como aparece em Is 1,28; Pr 16,18; 18,12 (cf. L. ALONSO SCHÖKEL. “שָׁבַר”. In: **DBHP**, p. 656-657).

<sup>259</sup> Cf. F. BROWN; S. DRIVER; C. BRIGGS. “חֵבֶל”. **BDB**, p. 286. O significado de “corda” pode remeter a um fio de fibras fortes de usos gerais (cf. Js 2,15), ou a um fio decorativo, mais frágil (cf. Est 1,6) (cf. C. P. WEBER. “חֵבֶל”. In: **DITAT**, p. 417).

<sup>260</sup> Cf. C. P. WEBER. “חֵבֶל”. In: **DITAT**, p. 417.

<sup>261</sup> Cf. G. H. WILSON. “כַּד”. In: VanGEMEREN, W. A. (org.). **NDITEAT**, vol. II, p. 596-597.

“quebrar em pedaços”; dessa acepção primária provieram os significados figurados de “oprimir”, “quebrantar” e de “cana rachada”<sup>262</sup>. A metáfora “cana rachada” (הַקָּנָה הַרְצוּיָן) indica a ideia de fragilidade (cf. Is 36,6; 42,3; 2Rs 18,21)<sup>263</sup>, o que também é sugerido pelo termo הַבֵּל, um fio delgado, tênue de acordo com o contexto. Os termos apontam para a fragilidade da vida humana bem como para sua preciosidade, haja vista que geralmente os vasos eram feitos de barro, sendo raros os de ouro<sup>264</sup>.

A destruição do cântaro (כַּד) é descrita por meio do verbo שָׁבַר, que remete à ideia de coisa reduzida a pedacinhos: “destruir”, “destroçar”<sup>265</sup>. A maior parte das ocorrências de כַּד na BH refere-se ao significado de “cântaro”: um recipiente usado para transportar água ou farinha, geralmente levado ao ombro por mulheres (cf. Gn 24,14). Em Ecl 12,6 a destruição do cântaro serve de metáfora para a decrepitude, a morte ou o pranto fúnebre<sup>266</sup>.

No interior do vaso queima-se azeite, por isso entende-se uma referência a uma lâmpada de ouro (v.6b). Dentro do cântaro carrega-se água (v.6c), que junto com o azeite, simboliza a vida (cf. Is 58,11; Jr 2,13; Sl 104,15). Ao se apagar a lâmpada e se destruir o cântaro, a vida se extingue<sup>267</sup>.

O caminho final do “pó” (עָפָר) e do “sopro” (רוּחַ) é descrito no v.7. O termo עָפָר, além de seu sentido físico de “pó” e “poeira”, é usado na BH de maneira simbólica para a fraqueza da natureza humana e para a morte: voltar ao pó significa morrer (cf. Gn 3,19; Jó 34,15; Ecl 3,20)<sup>268</sup>. O homem foi formado com עָפָר, cuja semântica é próxima de “solo” (אֲדָמָה – cf. Gn 2,7; 3,19). O pó pode designar restos de destruição (cf. Dt 9,21), ruínas de uma cidade (cf. Sl 102,15) ou cinzas de uma vítima queimada (cf. Nm 19,17). O homem retorna ao pó quando Deus retira o “sopro” (רוּחַ) que havia dado (cf. Sl 104,29)<sup>269</sup>.

<sup>262</sup> Cf. W. WHITE. “רָצוּיָן”. In: **DITAT**, p. 1452.

<sup>263</sup> Cf. F. BROWN; S. DRIVER; C. BRIGGS. “רָצוּיָן”. **BDB**, p. 954.

<sup>264</sup> Cf. E. C. HOSTETTER. “כַּד”. In: VanGEMEREN, W. A. (org.). **NDITEAT**. vol. II, p. 654.

<sup>265</sup> O verbo se refere à destruição de diversas manufaturas humanas: navio (cf. Jn 1,4), cisterna (cf. Jr 2,3), ferrolhos (cf. Jr 51,30), ídolos (cf. Ez 6,6), louça (cf. Lv 6,21), bastão (cf. Jr 48,17), reino (cf. Dn 11,4), armadilha (cf. Sl 124,7), martelo (cf. Jr 50,23), cidade (cf. Is 24,10), arcos (cf. Sl 37,15), jarra (cf. Eclo 13,2). Em sentido metafórico, שָׁבַר refere-se a pessoas destroçadas ou fracassadas (cf. L. ALONSO SCHÖKEL. “שָׁבַר”. In: **DBHP**, p. 655-656).

<sup>266</sup> Cf. E. C. HOSTETTER. “כַּד”. In: VanGEMEREN, W. A. (org.). **NDITEAT**, vol II, p. 596-597.

<sup>267</sup> Cf. E. C. HOSTETTER. “כַּד”. In: VanGEMEREN, W. A. (org.). **NDITEAT**, vol II, p. 596-597.

<sup>268</sup> Cf. L. ALONSO SCHÖKEL. “עָפָר”. In: **DBHP**, p. 510.

<sup>269</sup> Cf. G. WANKE. “עָפָר”. In: E. JENNI; C. WESTERMANN. **DTAT**, vol. II, p. 318-320.

O vocábulo ריח pode significar “vento”, “respiração”, “sopro” ou “espírito”. O vento é identificado na BH com o sopro de YHWH (cf. Ex 15,15; 2Sm 22,16). Com frequência o vento é objeto da ação divina, mas raramente é objeto da ação do homem, que não dispõe do “sopro” (ריח)<sup>270</sup>. “Ser humano algum é senhor do sopro, para pôr fim ao sopro; ninguém é senhor do dia da morte, e nessa guerra não há trégua” (Ecl 8,8).

Uma maneira de a literatura sapiencial expressar a absoluta dependência do ser humano ao Criador é pela afirmação de que Deus pode pegar de volta o sopro vital do homem a qualquer momento (cf. Jó 34,14). Com efeito, Deus é quem dá o fôlego vital a toda carne (cf. Nm 16,22; Jó 10,12; Pr 3,19)<sup>271</sup>. O sopro retorna para Deus, “que o deu” (אֶשֶׁר נָתַתָּהּ - v.7d). Um dos aspectos do verbo נתן denota o ato pelo qual se coloca algo em movimento (cf. Nm 20,8; Ez 21,27). Os objetos do verbo podem ser substantivos diversos, dentre eles o O ser humano foi ריח<sup>272</sup> posto em movimento vital pelo ato de Deus dar o sopro (cf. Gn 2,7).

O movimento do pó em direção à terra e do sopro em direção a Deus, descrito por meio do verbo שיב, expressa o caráter de globalidade da perícopa (céu e terra, início e fim da vida), bem como sua característica literária opositiva. O poema parece ter sido construído por meio de uma série de contrastes. Em Ecl 12,1-8 há diversos tipos de oposição: juventude-velhice, luz-treva, vida-morte. Oposições móveis ocorrem entre os vv. 1b e 2b (a velhice vai, as nuvens voltam), entre 4b e 4c (o som do moinho abaixa, enquanto se levanta pelo som do pássaro), e entre 7a e 7c (o pó desce, o sopro sobe). Entre o retorno ascendente do sopro e o retorno descendente do pó (uma inversão do movimento existente em Gn 2,7), há um movimento que não comporta retorno: o do caminho para o túmulo (v.5f)<sup>273</sup>.

<sup>270</sup> Depois do exílio babilônico, o termo ריח entra no contexto da criação do homem, designando respiração vital, que Deus dá, um sopro enquanto espírito (cf. Is 42,5) (cf. R. ALBERTZ; C. WESTERMANN. “ריח”. In: E. JENNI; C. WESTERMANN. **DTAT**, vol. II, p. 654-678).

<sup>271</sup> Cf. R. ALBERTZ; C. WESTERMANN. “ריח”. In: E. JENNI; C. WESTERMANN. **DTAT**, vol. II, p. 654-678.

<sup>272</sup> Cf. M. A. GRISANTI. “נָתַתָּהּ”. In: VanGEMEREN, W. A. (org.). **NDITEAT**, vol III, p. 207-213.

<sup>273</sup> Para um aprofundamento da estrutura polar de todo o livro de Qohelet, cf. a obra de J. A. LOADER. *Polar Structures in the book of Qohelet*.

## 4.6

### Conclusão: o vazio total (v.8)

A sentença final do v.8 (הַבָּל הַבָּלִים הַכֵּל הַבָּל) consiste na nota dominante do livro<sup>274</sup>; a fórmula הַבָּל הַבָּלִים aparece somente em Ecl 1,2 e 12,8. A locução הַכֵּל הַבָּל está registrada em Ecl 1,14; 2,11; 2,17; 3,19; 12,8; das cinco ocorrências, três estão em paralelo com “correr atrás do vento” (וַיָּרֵעוּת רוּחַ). O termo הַבָּל serve como regente na cadeia construída הַבָּל הַבָּלִים para acentuar a nulidade; essas duas fórmulas הַבָּל הַבָּלִים e הַכֵּל הַבָּל consistem num alargamento do juízo negativo, que ocorrem em alguns momentos no livro<sup>275</sup>.

A expressão הַבָּל הַכֵּל הַבָּלִים concentra sua ideia essencial no termo הַבָּל, cujo significado primário e literal é “sopro”, “vapor”, “hálito”, “ar”, “vento”<sup>276</sup>. Metaforicamente, הַבָּל possui o sentido de “coisa vã” (“vaidade”), “sem valor”, “vazio”, “inútil”, “efêmero”<sup>277</sup>. A maior parte das ocorrências do termo na BH possui caráter figurado, e a gradação desse sentido estende-se desde “inconstante” e “caduco” até “insensato”, “absurdo” e “mau”<sup>278</sup>. O termo também assume o significado de “mentira” (cf. Sl 62,10)<sup>279</sup>. Embora tenha empregado o termo הַבָּל de forma metafórica, Qohelet conhecia sua acepção primária e literal, o que se infere da relação que estabeleceu entre הַבָּל e רוּחַ<sup>280</sup>.

O sentido metafórico de הַבָּל na BH é aplicado a diversas realidades: aos ídolos (cf. Dt 32,21; 1Rs 16,13.26), aos costumes pagãos (cf. 2Rs 17,15-16; Jr 2,4-8), às riquezas (cf. Pr 20,21), a um auxílio ou socorro (cf. Lm 4,17), a uma consolação (cf. Zc 10,2), ou à própria vida humana (cf. Jó 7,16; Sl 39,6)<sup>281</sup>. Pode-se sintetizar a relação de הַבָּל a três contextos principais: aponta para a inutilidade dos ídolos (cf. Jr 10,14-15; 16,18-19; 51,18); desqualifica uma condição humana

<sup>274</sup> Cf. R. GORDIS. *Koheleth: the man and his word*, p. 194.

<sup>275</sup> Cf. R. ALBERTZ. “הַבָּל”. In: E. JENNI; C. WESTERMANN. *DTAT*, vol. I, p. 405-407.

<sup>276</sup> Tal significado literal aparece apenas em Is 57,13 e Pr 21,6 (cf. L. ALONSO SCHÖKEL. “הַבָּל”. In: *DBHP*, p. 166).

<sup>277</sup> Cf. F. BROWN; S. DRIVER; C. BRIGGS. “הַבָּל”. *BDB*, p. 210-211.

<sup>278</sup> Cf. R. ALBERTZ. “הַבָּל”. In: E. JENNI; C. WESTERMANN. *DTAT*, vol. I, p. 405-407.

<sup>279</sup> Cf. J. VÍLCHEZ LINDEZ. *Sabedoria e sábios em Israel*, p. 174.

<sup>280</sup> Essa relação aparece em Ecl 1,14; 2,11; 2,17; 4,4; 6,9 (cf. J. VÍLCHEZ LINDEZ. *Sabedoria e sábios em Israel*, p. 174)

<sup>281</sup> Cf. F. BROWN; S. DRIVER; C. BRIGGS. “הַבָּל”. *BDB*, p. 210-211.

(cf. Sl 144,4; Is 49,4); ou estabelece um juízo destrutivo acerca de realidades concretas, o que é específico de Eclesiastes (cf. Ecl 2,15; 4,4; 5,9)<sup>282</sup>.

Entende-se que o juízo destrutivo ou negativo, constituído essencialmente pela ideia de **הֶבֶל**, refere-se em Ecl 12,8 à velhice em particular e à vida humana em geral. Quanto à referência à velhice, a sentença final conclui o poema e é precedida imediatamente pela descrição da morte do ancião. Além disso, há um paralelo entre Ecl 11,7-10 e Ecl 12,1-8. No primeiro, trata-se fundamentalmente da juventude, o poema é finalizado pelo juízo negativo aplicado à mocidade: **כִּי־הֵילָדוֹת וְהַשְׁחָרוֹת הֶבֶל** (Ecl 11,10c), o que sugere a aplicação de Ecl 12,8 à velhice, tema principal da segunda parte do poema. Se a juventude é **הֶבֶל** (cf. Ecl 11,10), a velhice também o é: após a morte do ancião (cf. Ecl 12,5-7), os **יְמֵי הַרְעָה** passam, encerrados no túmulo, pois também são transitórios.

A sentença final aplica-se igualmente à vida humana como um todo, pois o ancião recebe o nome de **הַצֶּדֶם** no v.5f<sup>283</sup>. Em Eclesiastes a vida humana é como o “vento” (**הַבָּרָק**), inconsistente e fugidio (cf. Ecl 3,19; 7,15; 9,9)<sup>284</sup>. Em Ecl 6,12 o tempo da vida do homem é comparado a uma “sombra” (**צֶל**). Da mesma raiz do verbo “ficar escuro” ou “ensombrear” (**צָלַל**), o substantivo **צֶל** significa literalmente a “sombra” que é produzida na sua relação com o sol, porém pode assumir acepção translata, apontando para a transitoriedade da vida (cf. Jó 8,9; 14,1-2; Sl 102,12)<sup>285</sup>. Em Ecl 8,13 afirma-se que a vida do ímpio passará como uma sombra.

Portanto, Ecl 12,8 encerra tudo sob a “vaidade” (**הֶבֶל**), porém ao ordenar a lembrança de Deus no início do poema (v.1a), e ao mostrar o retorno do “sopro” (**רוּחַ**) humano a Deus (v.7c), Qohelet deixa transparecer um ponto absoluto acima da transitoriedade: Deus, em quem o jovem pode se apoiar.

<sup>282</sup> Cf. R. ALBERTZ. “הֶבֶל”. In: E. JENNI; C. WESTERMANN. **DTAT**, vol. I, p. 405-407.

<sup>283</sup> O termo **הֶבֶל** em Ecl concerne a três âmbitos em especial: 1) aos esforços ou trabalhos do homem (cf. Ecl 2,1.11-12; 2,21; 2,23; 4,4; 4,8; 5,9; 6,2); 2) à sabedoria como instrumento de domínio (cf. Ecl 2,15; 6,7-9); 3) ao homem propriamente, cuja caducidade o compara ao restante dos animais (cf. 6,12; 7,15; 9,9; 11,8) (cf. R. ALBERTZ. “הֶבֶל”. In: E. JENNI; C. WESTERMANN. **DTAT**, vol. I, p. 405-407)

<sup>284</sup> Cf. J. VÍLCHEZ LÍNDEZ. **Sabedoria e sábios em Israel**, p. 173. Tal comparação aparece igualmente em outros livros da literatura sapiencial (cf. Sl 39,6-7.12; 62,10; 94,11; 144,4; Jó 7,16; Sb 2,4-5).

<sup>285</sup> Além desse sentido figurado, o termo **צֶל** pode significar também “proteção”, tal como em Nm 14,9; Lm 4,20; Is 30,2-3; Sl 91,1; 121,5; Is 16,3 (cf. J. D. PRICE. “צָלַל”. In: VanGEMEREN, W. A. (org.). **NDITEAT**, vol III, p. 803-806).

## 5. Considerações finais

No capítulo primeiro da presente dissertação foram apresentadas as linhas gerais da pesquisa, por meio de considerações sintéticas acerca do seu objeto material (Ecl 12,1-8), bem como da metodologia empregada e de cada capítulo que constitui este trabalho.

O capítulo segundo abordou alguns aspectos gerais do livro de Eclesiastes que contribuem para uma melhor compreensão de Ecl 12,1-8. O sábio Qohelet se apresenta como rei em Jerusalém (cf. Ecl 1,1.12), Salomão, porém trata-se de uma autoria putativa, pois o estado da língua hebraica insere o livro no período pós-exílico, final do período persa e início do helênico. O nome do sábio possui relação com a raiz קהל e faz referência à ação de reunir uma assembleia (cf. Ecl 12,9). O livro de Eclesiastes é datado c. 250 a.C., em Jerusalém. Embora se admita uma influência indireta da cultura grega sobre seus ensinamentos, a fé e cultura hebraicas estão preservadas na obra. O estudo sobre a integridade literária do livro revela um trabalho editorial posterior para a abertura (cf. Ecl 1,1-2) e o epílogo (cf. Ecl 12,9-14), o que contribuiu para sua canonização. Há indícios de que Qohelet tenha destinado seu escrito principalmente aos seus discípulos, haja vista seu trabalho de mestre de sabedoria (cf. Ecl 12,9-11), embora alguns trechos de discurso em segunda pessoa direcionem a mensagem a outros tipos de destinatários.

O contexto histórico no qual Qohelet elaborou sua obra, isto é, a época do império grego, da incidência do helenismo e da dominação da dinastia dos Ptolomeus na Palestina, é de grande importância para entender os ensinamentos de Qohelet, inclusive o objeto de estudo da presente pesquisa. A dominação grega produziu alterações significativas na vida dos judeus em Jerusalém. A disseminação da cultura grega e a introdução de uma economia monetária de mercado, com alta taxação de tributos, provocaram uma dissolução de valores tradicionais da cultura judaica, e um “espírito do tempo” marcado por incertezas, angústias e desilusões. O reflexo desse contexto no livro de Eclesiastes é patente.

A concepção trágica da vida é uma marca dos ensinamentos de Qohelet. No confronto com a cultura grega, e sob a influência do helenismo, o sábio assume

uma postura racionalista e empirista na busca pelo sentido da vida, e faz uma descoberta fundamental: o “transitório” (הֶבְרֵל). A vida humana e todas as suas realizações são הֶבְרֵל. O tema da morte é particularmente relevante na obra. Ecl 12,1-8 consiste num poema muito bem elaborado com o intuito de fazer o jovem discípulo refletir na transitoriedade da juventude, na rapidez da passagem para a velhice, época caracterizada por muitos achaques, e no destino final inevitável da morte.

As duas alusões a Deus em Ecl 12,1.7 revelam a fé judaica do sábio. A postura racionalista e empirista do sábio não o fez abandonar pontos essenciais da fé hebraica. Se tudo debaixo do sol (cf. Ecl 1,14) é marcado pelo transitório, certamente Deus não o é. No livro, Deus é apresentado como Criador, Juiz e Soberano absoluto (cf. Ecl 3,14-15; 11,9; 12,1). Ele é envolvido, no entanto, em mistério, não sendo possível ao homem entender completamente seus desígnios (cf. Ecl 3,11). Deus é o único ponto de apoio do ser humano, diante de toda a realidade humana marcado pelo הֶבְרֵל. Por isso, é preciso temê-lo (cf. Ecl 7,19), mesmo que não se possa entender completamente seus propósitos. Em Ecl 12,1-8 Deus é apresentado como Criador, e o v.7 faz uma provável referência a Gênesis (cf. Gn 2,7;3,19). Diante da transitoriedade da juventude, da rápida passagem para a velhice, e dos males que marcam o ocaso da vida, é necessário aproveitar a vitalidade, “prazer”, “energia” (זִכְרֵי) da juventude para lembrar-se do Criador.

No terceiro capítulo realizou-se a análise exegética de Ecl 12,1-8. A partir da tradução e da crítica textual, a perícopre revelou-se bem delimitada com um excelente nível de coesão e coerência. Embora haja uma relação com a perícopre precedente (cf. Ecl 11,7-10), a mudança temática (do tema da juventude para o tema da velhice e da morte) e a inflexão na voz verbal em Ecl 12,1a (o imperativo do verbo זָכַר) marcam o início formal de uma nova unidade textual, com uma importante diferença em relação ao que precede. Ecl 12,9 apresenta uma alteração significativa, a mudança para a terceira pessoa do discurso, pela qual se evidencia um corte nítido. Ecl 12,9-14 muda drasticamente o tema, pois consiste em um epílogo, onde se realiza uma avaliação sobre o sábio Qohelet e seus ensinamentos.

A crítica da forma revelou uma estrutura em quatro partes, enquadradas por uma introdução e uma conclusão, e desenvolvidas por meio das locuções temporais “enquanto não” (עַד אֲשֶׁר לֹא) - cf. Ecl 12,1b.2a.6a) e “no dia que” (בְּיוֹם הַיּוֹם)

- cf. Ecl 12,3a). A introdução do poema (cf. Ecl 12,1a) é feita por uma breve exortação com o imperativo do verbo נָכַר, uma proposição “gancho” que faz a passagem de Ecl 11,7-10 para Ecl 12,1-8. Na primeira parte da perícopa (cf. Ecl 12,1b-1e) Qohelet adverte para a chegada dos “dias da desgraça” (יְמֵי הָרָעָה), isto é, a velhice, e desdobra o mal dessa fase final da vida nas três partes subsequentes: a escuridão celeste (cf. Ecl 12,2 – segunda parte), os transtornos de uma casa decadente, que termina com a morte de um homem (ancião), levado em meio a um rito funeral para sua “casa eterna” (בֵּית עוֹלָם), o túmulo (cf. Ecl 12,3-5 – terceira parte); a fase imediatamente posterior à morte, isto é, a deterioração dos elementos da casa abandonada e do próprio homem: o retorno do pó à terra e do sopro vital a Deus (cf. Ecl 12,6-7 – quarta parte). O poema conclui com o refrão típico de Qohelet: “vaidade das vaidades tudo é vaidade” (הַכֹּל הָרֵבָל הַכֹּל הַבָּל הַבָּלִים) - cf. Ecl 12,8).

A pesquisa conduziu à identificação do *Sitz im Leben* de Ecl 12,1-8 ao ambiente restrito de educação escolar dada pelo sábio aos seus discípulos. Elementos da própria perícopa em comparação com textos similares da literatura sapiencial da época bem como o perfil identitário de Qohelet, revelado no epílogo, embasam a hipótese.

Quanto ao gênero literário, Ecl 12,1-8 possui uma configuração predominante para um tipo específico de מִשְׁלָּה, a instrução, pela qual uma ideia central é desenvolvida por meio de motivações ou implicações em conexão com ela. A pesquisa identificou três gêneros literários secundários: alegoria (cf. Ecl 12,2-5e.6), salmo sapiencial (cf. Ecl 12,1b.2a.4d.5f) e lista de fenômenos naturais (cf. Ecl 12,2). Duas tradições foram constatadas na perícopa: as tradições da criação, cujos motivos estão presentes sobretudo em Ecl 12,7, e as tradições proféticas do *yôm* YHWH, que manifestam seus motivos em Ecl 12,2.

No quarto e último capítulo procedeu-se ao comentário de Ecl 12,1-8, feito a partir da estrutura textual identificada na crítica da forma. O comentário refletiu a pesquisa do texto sobretudo em termos semânticos-teológicos, sem contudo, deixar de fazer uso dos resultados obtidos na análise exegética e dos dados encontrados em comentários, artigos e estudos monográficos importantes. Disso resultaram algumas conclusões significativas para a pesquisa, que são apresentadas a seguir.

A relação de Ecl 12,1-8 com a descoberta fundamental de Qohelet, o “transitório” (הַבְּרִי) é patente: o poema descreve a velhice e a morte para evidenciar ao jovem a transitoriedade veloz da juventude e da própria vida humana. A ótica racionalista do sábio sobre o ocaso da vida reflete-se na descrição da velhice como tempo da desgraça, da mesma forma que esse tipo de ótica se aplica à sua visão da criação (cf. Ecl 3). Essa ótica é fruto do momento histórico de Qohelet, o encontro da civilização grega com a hebraica. Contudo, esse racionalismo não exclui a fé do sábio judeu, pois ele exorta à lembrança de Deus (cf. Ecl 12,1a), que recebe de volta o sopro vital do homem após sua morte (cf. Ecl 12,7). Há uma provável relação entre Ecl 12,1a.7 e Gn 2,7; 3,19, pela proximidade no vocabulário (עָפָר / אֶלְהֵיִם / שָׁוָב) e sobretudo temática: Deus criador, origem do homem e seu retorno ao pó da terra.

O valor da morte para a vida consiste na purificação de ilusões: Qohelet elaborou muito bem o poema final, com um registro simbólico forte e diversificado, unindo a dimensão individual da morte com seu aspecto cósmico e universal, com imagens celestes e terrestres, com o intuito de provocar reflexão no jovem discípulo sobre a importância da descoberta fundamental do sábio, a transitoriedade das conquistas e da própria vida humana. Deus escapa à transitoriedade, é preciso lembrar-se Dele enquanto há possibilidade para tal.

Embora a presente pesquisa tenha almejado uma compreensão adequada de Ecl 12,1-8, por meio da metodologia aqui empregada, a riqueza e a complexidade da Palavra de Deus deixam em aberto certamente diversas perspectivas de abordagem e aprofundamento da perícopes.

## 6.

### Referências

#### 6.1

##### Fontes

ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (ed.). **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1967/77.

RAHLFS, A. **Septuaginta**. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1935.

SCHENKER, A. et al. **Biblia Hebraica Quinta**: Fascicle 18: General Introduction and Megilloth. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2004.

FISCHER, B.; WEBWE, R. **Biblia Sacra: iuxta vulgatum versionem. Editionem quintam emendatam retractatam praeparavit Roger Gryson**. Stuttgart: Bibelgesellschaft; São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2007.

#### 6.2

##### Dicionários e léxicos

ALONSO SCHÖKEL, L. (ed.). **DBHP**. São Paulo: Paulus, 1997.

- “בּוֹר”, *DBHP*, p. 94.
- “בְּחִירוֹת / בְּחִירִים”, *DBHP*, p. 96.
- “בָּרָא”, *DBHP*, p. 116-117.
- “בְּרָשׁ”, *DBHP*, p. 162.
- “בְּרָל”, *DBHP*, p. 166.
- “בְּרָלֶה”, *DBHP*, p. 176-178.
- “בְּרָר”, *DBHP*, p. 192-193.
- “בְּרָשׁוֹ”, *DBHP*, p. 251-252.
- “בְּרָע”, *DBHP*, p. 268.
- “בְּרָם”, *DBHP*, p. 271.
- “בְּרָא”, *DBHP*, p. 292-293.
- “בְּרָפָר”, *DBHP*, p. 510.
- “בְּרָנָה”, *DBHP*, p. 537.

- “פרר”, *DBHP*, p. 549.
- “קהל”, *DBHP*, p. 573.
- “רָאָה”, *DBHP*, p. 596-598.
- “רָעָה”, *DBHP*, p. 625.
- “שָׁבַר”, *DBHP*, p. 656-657
- “שוב”, *DBHP*, p. 660-662.
- “תור”, *DBHP*, p. 699.
- “פָּנָה”, *DBHP*, p. 537.

BOTTEWERCK, G. J.; RINGGREN, H. (orgs.). **GLAT**. Brescia: Paideia, 1988.

- HELFMEYER, F. J. “הִלָּךְ”, *GLAT*, vol. II, 2002, p. 447-448.
- SOEBØ, M. “אור”, *GLAT*, vol. I, 1988, p. 74.
- BOTTEWERCK, G. J. “הִפְיֵץ”, *GLAT*, vol. III, 2003, p. 117-136.
- RINGGREN, H. “הִשְׁפִּיךְ”, *GLAT*, vol. III, 2003, p. 310-311.

BROWN, F. – DRIVER, S. – BRIGGS, C. **DBD**. Oxford: Clarendon Press, 1907.

- “בוא”, *BDB*, p. 97-99.
- “בָּחַר”, *BDB*, p. 104.
- “בֵּית”, *BDB*, p. 108-113.
- “בָּרָא”, *BDB*, p. 135.
- “הִבְלֵה”, *BDB*, p. 286.
- “יָרָא”, *BDB*, p. 431.
- “רעע”, *BDB*, p. 948.
- “רָצִיץ”, *BDB*, p. 954.
- “הִשְׁפִּיךְ”, *BDB*, p. 364-365.

HARRIS, R. L.; GLEASON JR, L. A.; WALTKE, B. K. (org.). **DITAT**. São Paulo: Vida Nova, 1998.

- MARTENS, E. A. “בוא”, *DITAT*, 1998, p. 155-158.
- OSWALT, J. N. “בָּחַר”, *DITAT*, 1998, p. 167-168.
- WOOD, L. J. “זועע”, *DITAT*, 1998, p. 384-385.
- MCCOMISKEY, T. E. “זָכַר”, *DITAT*, 1998, p. 389-393.
- WEBER, C. P. “הִבְלֵה”, *DITAT*, 1988, p. 416-417.
- WOOD, L. J. “הִפְיֵץ”, *DITAT*, 1998, p. 509-510.

- BOWLING, A. “קָתַת”, *DITAT*, 1998, p. 555-556.
- BOWLING, A. “קָרָא”, *DITAT*, 1998, p. 654-657.
- HAMILTON, V. P. “מְשָׁל”, *DITAT*, p. 889-890.
- SCHULTZ, C. “עָבַד”, *DITAT*, 1998, p. 1081-1082.
- MACRAE, A. A. “עָלַם”, *DITAT*, 1998, p. 1126-1127.
- WHITE, W. “רָצַץ”, *DITAT*, 1998, p. 1452.

HOLLADAY, W. L. **LHAAT**. São Paulo: Vida Nova, 2010.

- “יָוֵם”, *LHAAT*, p. 185-186.

JENNI, E.; WESTERMANN, C. **DTAT**. Torino: Marietti Editori, 1978.

- SCHMIDT, W. H. “בָּרָא”, *DTAT*, vol. I, 1978, p. 292-295.
- ALBERTZ, R. “הִבְלָה”, *DTAT*, vol. I, 1978, p. 405-407.
- SAUER, G. “הִלָּךְ”, *DTAT*, vol. I, 1978, p. 421-427.
- SCHOTTROFF, W. “נָכַר”, *DTAT*, vol. I, 1978, p. 440-449.
- GERLEMAN, G. “הִפְיֵץ”, *DTAT*, vol. I, 1978, p. 541-543.
- JENNI, E. “יָוֵם”, *DTAT*, vol. I, 1978, p. 612-628.
- WANKE, G. “עָפָר”, *DTAT*, vol. II, 1982, p. 318-320.
- ALBERTZ, R.; WESTERMANN, C. “רִוְחָה”, *DTAT*, vol. II, 1982, p. 654-678.

LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. **A Greek-English Lexicon**. Oxford: Clarendon Press, 1996.

- “διασκαεδάζω”, *A Greek-English Lexicon*, p. 411.

MURAOKA, T. **A Grekk-English Lexicon of the Septuagint**. Louvain: Petters, 2009.

- “παχύνω”, *A Grekk-English Lexicon of the Septuagint*, p. 540.

VanGEMEREN, W. A. (org.). **NDITEAT**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

- WALTON, J. H. “בָּהוֹר”, *NDITEAT*, vol. I, p. 617.
- WILSON, G. H. “בֵּית”, *NDITEAT*, vol. I, p. 633-635.
- LEEUWEN, R. C. V. “בָּרָא”, *NDITEAT*, vol. I, p. 707-708.
- ALLEN, L. C. “נָכַר”, *NDITEAT*, vol. I, p. 1075.

- WILSON, G. H. “כֶּד”, *NDITEAT*, vol. II, p. 596-597.
- HOSTETTER, E. C. “כָּלִי”, *NDITEAT*, vol. II, p. 654.
- VAN PELT, M. V.; KAISER Jr., W. C. “נוֹעַ”, *NDITEAT*, vol. III, p. 65-66.
- GRISANTI, M. A. “נָתַן”, *NDITEAT*, vol. III, p. 207-213.
- PRICE, J. D. “צָלַל”, *NDITEAT*, vol. III, p. 803-806.
- BAKER, D. W. “רַעַעַ”, *NDITEAT*, vol. III, p. 1147.
- THOMPSON, J. A.; MARTENS, E. A. “שׁוּב”, *NDITEAT*, vol. IV, p. 57.

### 6.3

#### Bibliografia principal

- ANTHONIOZ, S. **O que é a sabedoria? Do antigo oriente à Bíblia**. São Paulo: Loyola, 2016.
- BROWN, W. P. **Ecclesiastes**. Louisville: WJK Press, 2000.
- CAMPOS, H. de. **Qohélet o-que-sabe: Ecclesiastes: poema sapiencial**. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- CERESKO, A. R. **A sabedoria no Antigo Testamento: espiritualidade libertadora**. São Paulo: Paulus, 2004.
- CHRISTIANSON, E. S. **Ecclesiastes through the centuries**. Oxford: Blackwell Publishing, 2017.
- CRENSHAW, J. L. **Ecclesiastes**. Philadelphia: The Westminster Press, 1987.
- \_\_\_\_\_. **Qoheleth: the ironic wink**. South Carolina: The University of South Carolina Press, 2013.
- DORÉ, D. **Ecclesiastés y Eclesiástico**. Navarra: Editorial verbo Divino, 1997.
- GLASSER, E. **O processo da felicidade por Coélet**. São Paulo: Paulinas, 1975.
- GORDIS, R. **Koheleth: the man and his word**. New York: Bloch Publishing Company, 1955.
- KAISER Jr., W. C. **Ecclesiastes**. São Paulo: Cultura Cristã, 2015.
- LOADER, J. A. **Polar Structures in the Book of Qohelet**. New York: de Gruyter, 1979.
- LOHFINK, N. **Qoheleth**. Minneapolis: Fortress Press, 2003.
- MURPHY, R. E. **Ecclesiastes**. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1992.
- NICCACCI, A. **La casa della sapienza: voci e volti della sapienza biblica**. Alba: Edizioni San Paolo, 1994.
- RAVASI, G. **Coélet**. São Paulo: Paulinas, 1993.

- SCOTT, R. B. Y. **Proverbs Ecclesiastes**. New York: Doubleday & Company, 1965.
- SCHOORS, A. (org.). **Qohelet in the context of wisdom**. Louvain: Leuven University Press, 1998.
- SEOW, C. L. **Ecclesiastes**. London: Yale University Press, 1997.
- STEINMANN, J. **Ainsi parlait Qohelet**. Paris: Les Editions du Cerf, 1973.
- STORNILOLO, I.; BALANCIN, E. M. **O livro do Ecclesiastes: trabalho e felicidade**. São Paulo: Paulus, 1991.
- VÍLCHEZ LÍNDEZ, J. **Ecclesiastes ou Qohelet**. São Paulo: Paulus, 1999.
- \_\_\_\_\_. **Sabedoria e sábios em Israel**. São Paulo: Loyola, 1999.
- WASSERMAN, A. **Ecclesiastes Kohélet**. São Paulo: Maayanot, 2012.
- WHITLEY, C. F. **Koheleth his Language and Thought**. New York: de Gruyter, 1979.
- ZAMORA, P. **Fe, política y economia em Ecclesiastés**. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2002.

## 6.4

### Artigos

- DAHOOD, M. The Phoenician Background of Qoheleth. **Biblica**, n.2 (1966), p. 264–282.
- FERNANDES, L. A. O yôm YHWH expressão e temática no corpus dos Doze Profetas (1ª Parte). **ATeo**, n.28 (2008), p. 201-221.
- FOX, M. V. Aging and death in Qohelet 12, **JSOT**, n.42 (1988), p. 55-77.
- GORDIS, R. Qoheleth and Qumran – A study of style, **Biblica**, n.4 (1960), p. 395-410.
- GUTIÉRREZ, J. L. Data, autor e local do livro de Ecclesiastes. **Horizonte**, n.42 (2016), p. 473-496.
- KANG, S. I. Qoheleth Versus a later Editor: The origin and function of Eschatological elements in Ecclesiastes 12:1-8. **The Expository Times**, v.127, n.7, (2016), p. 329-337.
- NEL, P. Remember the ‘Spring’ of Your Youth: The Vanity of Male Power in Qohelet 12, **OTE** 21/1 (2008), p. 149-160.

- ROLLSTON, C. A. Scribal education in ancient Israel: the old hebrew epigraphic evidence, **Basor**, n.344 (2006), p. 47-74.
- ROSE, M. De la “crise de la sagesse” à la “sagesse de la crise”. **RThPh**, n.49 (1999), p. 115-134.
- SAWYER, J. F. A. The ruined house in Ecclesiastes 12: A reconstruction of the original parable. **JBL** 94 n4 (1975), p. 519-531.
- SEOW, C. L. Qohelet’s eschatological poem. **Journal of biblical literature**, n.2 (1999), p. 209-234.
- VARELA, C. ¿Vuelve um espírito a Dios? **Theologika**, n.31:1 (2016), pp. 76-102.
- WRIGHT, A. G. Riddle of the sphinx: the structure of the book of Qoheleth. **CBQ** 30/3 (1968), p. 313-334.
- \_\_\_\_\_. Riddle of the sphinx revisited: numerical patterns in the book of Qoheleth. **CBQ** 42/1 (1980), p. 38-51.
- YOUNGBLOOD, R. F. Qoheleth’s “dark house” (Eccl 12:5). **JETS** 29/4 (1986), p. 397-410.

## 6.5

### Bibliografia de apoio

- BRUEGGEMANN, W. **Teologia do Antigo Testamento. Testemunho, Disputa e Defesa**. São Paulo: Academia Cristã, Paulus, 2014.
- DUARTE, S. J. **O ahãh de Ct e Qoh e o sárx mía de Mt**. 2009, 339f. [Tese Doutoral. Departamento de Teologia – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro] Rio de Janeiro, 2001.
- ECHEGARAY, J. G. et al. **A Bíblia e seu contexto**. São Paulo: Ave-Maria, 1994.
- FERNANDES, L. A. **A Bíblia e a sua mensagem: introdução à leitura e ao estudo da Bíblia**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Reflexão, 2010.
- \_\_\_\_\_. **O anúncio do Dia do Senhor: significado profético e sentido teológico de Joel 2,1-11**. São Paulo: Paulinas, 2014.
- FRANCISCO, E. F. **Tetragrama, Teônimos e Nomina Sacra: os nomes de Deus na Bíblia**. Santo André: Kapenke, 2018.
- GRADL, F.; STENDEBACH, F. J. **Israel e seu Deus: guia de leitura para o Antigo Testamento**. São Paulo: Loyola, 2001.

- GONZÁLEZ ECHEGARAY, J. et al. **A Bíblia e seu contexto**. São Paulo: Ave-Maria, 1994.
- GRENZER, M. **Análise poética da sociedade: um estudo de Jó 24**. São Paulo: Paulinas, 2005.
- KESSLER, R. **História social do antigo Israel**. São Paulo: Paulinas, 2009.
- KONINGS, J. **A Bíblia, sua origem e sua leitura**. Petrópolis; Vozes, 2014.
- LIMA, M. L. C. **Exegese bíblica Teoria e prática**. São Paulo: Paulinas, 2014.
- \_\_\_\_\_. **Salvação entre juízo conversão e graça: A perspectiva escatológica de Os 14,2-9**. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1998.
- MANNUCCI, V. **Bíblia Palavra de Deus: curso de introdução à Sagrada Escritura**. São Paulo: Paulus, 1985.
- MAZZINGHI, L. **História de Israel: das origens ao período romano**. Petrópolis: Vozes, 2017.
- McDONALD, L. M. **A origem da Bíblia: um guia para perplexos**. São Paulo: Paulus, 2013.
- OTZEN, B. **O judaísmo na antiguidade: a história política e as correntes religiosas de Alexandre Magno até o imperador Adriano**. São Paulo: Paulinas, 2003.
- REALE, G.; ANTISERI, D. **História da filosofia: antiguidade e idade média**. vol. I. São Paulo: Paulus, 1990.
- RÖMER, T.; MACCHI, J-D.; NIHAN, C. (orgs.). **Antigo Testamento: história, escritura e teologia**. São Paulo: Loyola, 2010.
- SILVA, C. M. D. **Metodologia de exegese bíblica**. São Paulo: Paulinas, 2009.
- SILVANO, Z. **Introdução à análise poética de textos bíblicos**. São Paulo: Paulinas, 2014.
- WIENER, P. P. **Dictionary of the History of Ideas**. vol. IV. New Work: Charles Scribner's Sons, 1973.
- ZENGER, E. (org.) **Introdução ao Antigo Testamento**. São Paulo: Loyola, 2016.

## 6.6

### Ferramentas

FIELD, F. AA.M. **Origenis Hexaplorum Quae Supersunt, Sive Veterum Interpretum Graecorum In Totum Vetus Testamentum Fragmenta.**

Tomus II. [S.l.]: Oxonii, 1875.

JOÛON, P.; MURAOKA, T. **A Grammar of Biblical Hebrew.** vol. I. Roma: Editrice Pontificio Instituto Biblico, 1993.

McKENZIE, J. L. **Dicionário Bíblico.** São Paulo: Paulus, 1983.

MONIZ, F. F. S. **Dicionário de Latim-Português.** Porto: Porto Editora, 2001.

WIENER, P. P. **Dictionary of the History of Ideas.** vol. IV. New York: Charles Scribner's Sons, 1973.

## 6.7

### Documentos eclesiais

**COMPÊNDIO DO VATICANO II.** Constituições Decretos Declarações, Petrópolis: Vozes, 2000.

BENTO XVI. Exortação Apostólica Pós-Sinodal. **Verbum Domini.** São Paulo: Paulinas, 2010.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **A interpretação da Bíblia na Igreja.** São Paulo; Paulinas, 2013.