

3

Análise exegética de Qoh 9,7-10

Percebemos, a partir da análise do capítulo anterior, como uma grande contribuição do método histórico-crítico, a prerrogativa de que um texto não pode ser compreendido sem se levar em consideração seu contexto. No entanto, por mais que a maioria dos autores aceite que o livro de Qohélet é do período ptolomaico e muitas evidências no livro comprovem isso, ainda têm aparecido muitas teorias que colocam o livro no período persa ou no período pré-exílico, ou, mesmo, num período bem tardio (180 a.C.).

Refletindo a respeito da história da pesquisa sobre Qohélet, percebemos que, desde o início, ele foi objeto de contendas e reflexões. A discussão primeira foi sobre sua aceitação no cânon entre as escolas de Hillel e Shamay. Num segundo momento, as discussões se concentraram na tentativa de compreender o livro e suas contradições. Desse modo, a exegese hodierna trabalha, com ardor, na tentativa de compreender o livro e interpretar a mensagem por ele transmitida. Nesse sentido, nossas maiores dificuldades estão na explicação do processo de formação do livro. A solução dessa dificuldade é fundamental para a compreensão de suas ‘contradições’ e para examinar, com certeza, se o livro tem ou não uma estrutura intencional (rígida ou branda).

O objetivo do nosso trabalho é identificar o sentido que Qohélet apresenta para a vida humana. Nosso ponto de partida é o texto 9,7-10. Assim, nossa análise partirá dele para, num segundo momento, relacioná-lo com o conjunto da obra.

3.1**Tradução e Crítica Textual**

7 לֵךְ אֶל כָּל בְּשִׁמְחָה לֶחֶם מֶדֶד וְשֵׁ תֵה בְלֶב-טוֹב יִינֶדֶד

כִּי כָּבֹד בְּרֵךְ צֶה הָאֵל הַיָּם אֶת-מַעֲשָׂיו:

8 בְּכָל-עֵת יִהְיֶה יוֹבֵג דֶּיֶד לְבָנִים וְשִׁמֹן עַל-רֹאשׁ דֶּ

אֶל-יַחֲסֹר:

9 וְאֵה חַיִּים עִם-אֵשׁ אֲשֶׁר-אֵה הַבֶּת כָּל-יָמֵי חַיֵּי

הָב לָךְ אֶשֶׁר נָתַן-לָךְ תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ כֹּל יְמֵי הַבְּלָךְ
 כִּי הוּא חֲלָקָךְ בָּח יַיִם וּבָעַ מֶלֶךְ אֲשֶׁר-אֵתָה עַ מֶלֶךְ
 תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ:
 10 כֹּל אֲשֶׁר תַּמְּצָא יָדְךָ לַעֲשׂוֹת בְּכַחַךְ עֲשֵׂה כִּי
 אֵין מַעַ שֶׁה וְחִשְׁבֹּן וְדַעַת וְחָכְמָה בִּשְׁאוֹל אֶשֶׁר
 אֵתָה הַלָּךְ שָׁמָּה: ס

3.1.1

Tradução

7 vai, come, com alegria, o teu pão e bebe, contente, o teu vinho, pois Deus já aceitou as tuas obras.

8 em todo tempo, sejam tuas vestes brancas e óleo sobre tua cabeça não falte.

9 goza a vida com a mulher que tu amas todos os dias da vida de tua vaidade que (Deus) deu para ti debaixo do Sol, todos os dias de tua vaidade, pois esta é tua porção na vida e na fadiga com que tu te afadigas debaixo do sol

10 tudo o que a tua mão encontra para fazer, faze-o com empenho, porque não há ação, nem cálculos, nem conhecimento, nem sabedoria no *sheol* para onde tu vais.

3.1.2

Crítica Textual

Em geral o texto hebraico de Qohélet é bem conservado⁸⁷. No entanto, o aparato crítico da BHS informa que a expressão *אֶשֶׁר תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ כֹּל יְמֵי הַבְּלָךְ* é um acréscimo, e falta em muitos manuscritos da versão siríaca. Levando em consideração que a versão siríaca segue o texto massorético exceto em algumas questões mais difíceis, podemos perceber que esta omissão parece ser uma tentativa de explicar a dificuldade encontrada neste versículo. A Siríaca estaria justificando esta exclusão, baseando-se no argumento de que esta expressão seria

⁸⁷ SEOW, Choon-Leong, *Ecclesiastes – A New Translation with Introduction and Commentary*, p. 5: “In general, the Hebrew text is in good order, there being relatively few textual corruptions”.

fruto de um erro de vista do copista, que teria copiado o segundo **הבלך** como o primeiro por *Homoiooteleuton*.

A expressão **כל ימי הבלך** é considerada como *crux interpretum* por causa das consideráveis diferenças entre o TM e as versões antigas⁸⁸; essa expressão falta em alguns manuscritos targúnicos. O manuscrito Urbinati I traduzido por F. Manns traz “vois une bonne vie avec la femme que tu aimes tous les jours de ta vie de vanité que le Seigneur a donnée à ton sort dans le monde sous le soleil. Elle est ta part dans ta vie et dans ta peine que tu connais dans ce monde sous le soleil”⁸⁹. Nesta tradução podemos perceber que o targum não traz a expressão **כל ימי הבלך**. Parece que o targum considerou que esta expressão era uma ditografia⁹⁰.

Para nós é muito difícil compreender o porquê da repetição do acusativo de tempo **כל ימי הבלך**. No entanto, o estilo literário de Qohélet apresenta muitos paralelismos e repetições e isso também acontece na perícopes em questão; assim, preferimos acreditar que ele tenha intencionalmente utilizado **כל ימי הבלך**. Johan Yeong Sik Pahk⁹¹ também concorda que o uso de paralelismos e repetições é característico do estilo de Qohélet e acrescenta que o esquema A-A' é comum no livro⁹². Segundo Fox, ele queria com isso enfatizar uma função poética⁹³; e, segundo Crenshaw, enfatizar uma função retórica⁹⁴.

A BHS traz em sua terceira informação sobre o versículo nove que o texto massorético conservou o **הוא** como *Qere apud orientales* e não o **היא** como *ketib apud orientales*.

⁸⁸ SIK PAHK, Johan Yeong, “A Syntactical and Contextual Consideration of `ŠH in Qoh. IX 9”, p. 370 – 371.

⁸⁹ MANNS, F., Le Targum de Qohelet – Manuscrit Urbaniti I. Traduction e Commentaire, p. 20.

⁹⁰ MILLER, Douglas B., Symbol and Rhetoric in Ecclesiastes – The Place of Hebel in Qohelet Work, p. 144 também considera que a expressão **כל ימי הבלך** é uma ditografia: “The repetition of **כל ימי הבלך** is almost certainly the result of dittography. It is omitted by LXX^A, Tg., OL, Jerome, and several Heb. MSS. The subject predicated is the earthly existence of those being addressed, whether by a Singer or doublé occurrence of hebel.”

⁹¹ Cf. SIK PAHK, Johan Yeong, op. cit., p. 374 “even if the difficult consists properly in the repetition of the accusative of time, the literary style of Qohelet, which presents many parallelism and repetitions in the immediate context of viii 16-ix 10, induces us to assume that Qohelet had intentionally used the second accusative **כל ימי הבלך**, not only for the purpose of creating an emphatic effect, but also develop a poetic function (Fox) or rhetorical effect (Crenshaw)”.

⁹² Ibid., p. 374.

⁹³ M. V. FOX, Contradictions, p. 259.

⁹⁴ J. L. CRENSHAW, Ecclesiastes, p. 163.

A LXX traz a expressão ἐν τῇ ζωῇ σου talvez lendo בְּחַיִּיךָ. A versão grega da LXX parece ser uma tradução literal do texto hebraico à exceção de algumas pequenas modificações que estão mais relacionadas à questões de tradução. Na nossa perícope a LXX⁹⁵, à exceção desta modificação, traz literalmente o texto massorético:

7 δεῦρο φάγε ἐν εὐφροσύνῃ ἄρτον σου καὶ πίε ἐν καρδίᾳ ἀγαθῇ οἶνόν σου ὅτι ἤδη εὐδόκησεν ὁ θεὸς τὰ ποιήματά σου

come teu pão com alegria e bebe, com coração bom, teu vinho porque já se agradou Deus de tuas obras.

8 ἐν παντὶ καιρῷ ἔστωσαν ἱμάτιά σου λευκά καὶ ἔλαιον ἐπὶ κεφαλὴν σου μὴ ὑστερησάτω

em todo tempo, sejam tuas roupas brancas e óleo sobre tua cabeça não falte.

9 ἰδὲ ζῶν μετὰ γυναικὸς ἧς ἠγάπησας πάσας ἡμέρας ζωῆς ματαιότητός σου τὰς δοθείσας σοι ὑπὸ τὸν ἥλιον πάσας ἡμέρας ματαιότητός σου ὅτι αὐτὸ μερίς σου ἐν τῇ ζωῇ σου καὶ ἐν τῷ μόχθῳ σου ᾧ σὺ μοχθεῖς ὑπὸ τὸν ἥλιον

vive a vida com a mulher que amas todos os dias da vida de tua vaidade que deu para ti sobre o sol, todos os dias de tua vaidade porque esta é a tua parte na vida e na fadiga com que tu te afadigas debaixo do sol.

10 πάντα ὅσα ἂν εὔρη ἡ χεὶρ σου τοῦ ποιῆσαι ὥς ἡ δύνამίς σου ποίησον ὅτι οὐκ ἔστιν ποίημα καὶ λογισμὸς καὶ γνώσις καὶ σοφία ἐν ἄδῃ ὅπου σὺ πορεύῃ ἐκεῖ

tudo o que puderes fazer, faze-o com empenho, porque não há ação, nem cálculos, nem conhecimento, nem sabedoria no abismo para onde tu vais.

A Vulgata⁹⁶, segundo comentário do próprio São Jerônimo, se limitou a traduzir literalmente o texto massorético como podemos ver no texto seguinte:

7 vade ergo et comede in laetitia panem tuum et bibe cum gaudio vinum tuum quia Deo placent opera tua

8 omni tempore sint vestimenta tua candida et oleum de capite tuo non deficiat

9 perfrue vita cum uxore quam diligis cunctis diebus vitae instabilitatis tuae qui dati sunt tibi sub sole omni tempore vanitatis tuae haec est enim pars in vita et in labore tuo quod laboras sub sole

⁹⁵ Bible Works 6.0. LXT.

⁹⁶ Bible Works 6.0. VUL.

10 quodcumque potest manus tua facere instanter operare quia nec opus nec ratio nec scientia nec sapientia erunt apud inferos quo tu properas.

Foram descobertos em 1952, na quarta gruta de Qumran, fragmentos de um rolo do texto hebraico de Qohélet. Dados paleográficos fazem datar esses fragmentos até a metade do século II a.C., o que nos obriga a datar o livro num período anterior ao século II. Esses fragmentos confirmam aquilo que já percebemos pelo texto massorético: o texto hebraico é bem conservado. O problema maior está na compreensão do hebraico tardio e de elementos do aramaico.

Comparando o TM com as outras versões, de um modo especial com a LXX e com a VUL, percebemos que as outras versões, em relação ao nosso texto, parecem ser traduções literais do TM. As observações feitas e as propostas de modificação estão mais no sentido de interpretação do texto em si mesmo.

3.2

Crítica da Constituição do Texto

3.2.1

Delimitação do Texto

A definição da estrutura do livro de Qohélet é de uma complexidade muito grande; e, assim como o processo de composição do livro, tem gerado muitas reflexões entre os exegetas. No que diz respeito à estrutura do livro, a pesquisa tem-se encaminhado em duas linhas⁹⁷. Uma corrente de estudiosos defende que é impossível reconhecer uma composição consistente na obra. Estes acreditam que o livro é o resultado de uma justaposição de frases isoladas. F. Delitzsch afirmava, em 1875, em seu comentário: “Todas as tentativas de demonstrar no conjunto [de Qohélet] não só unidade de espírito, mas também um progresso genético, um plano que o abarque por inteiro e uma disposição orgânica, fracassaram até o momento e fracassarão no futuro”⁹⁸. Uma outra linha de pensamento afirma existir uma estrutura planejada no livro de Qohélet. Esta também se divide em dois grupos. O primeiro grupo reconhece uma estrutura planejada nos dois ou três

⁹⁷ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, In: ZENGER, Erich (org), Introdução ao Antigo Testamento, p. 333.

⁹⁸ LÍNDEZ VÍLCHEZ, José, Eclesiastes ou Qohélet, p. 45.

primeiros capítulos, e uma composição organizada mais fraca no restante da obra, como uma espécie de justaposição (K. Budde, W. Zimmerli, D. Michel). O segundo grupo defende uma estrutura planejada no livro inteiro (H. L. Ginsberg⁹⁹, G. R. Castellino¹⁰⁰, A. G. Wright, D. Lys¹⁰¹, F. Rousseau, G. S. Ogden, J. A. Loader)¹⁰².

Norbert Lohfink, diferentemente das hipóteses estruturais que propõem um modelo linear para o livro de Qohélet, defende, como modelo estrutural do livro, um sistema concêntrico baseado na palíndrome grega, que teria sido o procedimento retórico que o autor teria utilizado na composição da sua obra. Ele apresenta para Qohélet a seguinte estrutura¹⁰³:

- 1,2-3 marco
- 1,4-11 Cosmologia (poesia)
- 1,12 – 3,15 Antropologia
- 3,16 – 4,16 Crítica da sociedade I
- 4,17 – 5,6 Crítica religiosa
- 5,7 – 6,10 Crítica da sociedade II
- 6,11 – 9,6 Crítica da ideologia
- 9,7 – 12,7 Ética (no final: poesia)
- 12,8 marco

Assim, Qoh 9,7-10 faria parte do início da seção definida como ética por Lohfink (9,7-12,7); e, conseqüentemente, não teria ligação literária com a perícopes anterior. Em 1997, Lohfink refez sua teoria e sugeriu duas propostas a partir de duas leituras: na estrutura palíndrome revisada ou na estrutura linear

⁹⁹ GINSBERG segue a posição de BEA defendendo com mais força ainda a posição de que o livro de Qohélet tem uma estrutura interna. Em 1955 ele afirma categoricamente: ‘Agora não duvido declarar que no livro há exatamente quatro partes principais’. Essas quatro partes intimamente ligadas são: A=1,2 – 2,26; B= 3,1 – 4,3; A’= 4,4 – 6,9; B’= 6,10 – 12,8. (VÍLCHEZ LÍNDEZ, José; *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 46-47).

¹⁰⁰ George R. CASTELLINO dividiu o livro de Qohélet em duas partes: 1,1 – 4,16 e 4,17 – 12,14. Ele baseou sua divisão na distribuição desigual das palavras-chave. Ele observou que, enquanto הַבֵּל, “sopro de vento” e “fadiga” aparecem mais freqüentemente na primeira parte e menos na segunda, a palavra רָע ocorre vinte e uma vezes na segunda parte das vinte e sete que ela ocorre no livro. (KAMANO, Naoto, *Cosmology and Character*, p. 15).

¹⁰¹ “D. Lys segue em linhas gerais a Ginsberg quanto à estrutura geral de Qoh”. (VÍLCHEZ LÍNDEZ, José, *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 47).

¹⁰² SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, In: ZENGER, Erich (org), *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 333.

¹⁰³ LOHFINK, Norbert, *Qohélet*, p. 8.

baseada na retórica clássica¹⁰⁴. Esta posição é compartilhada também por Ginsberg.

D. Michel, de outro modo, sustenta que, sob o ponto de vista do conteúdo, a perícopie Qoh 9,7-10 é uma consequência lógica do tema colocado pela perícopie anterior em 9,1-6 que negava qualquer possibilidade de retribuição depois da morte. Concordam com essa opinião Odgen e D'Alario.

Addison G. Wright¹⁰⁵, que designou seu método como “novo criticismo”, afirmou ter encontrado as palavras-chave que marcam as divisões dentro do livro de Qohélet. Para ele, o livro foi emoldurado com o título (1,1) e um poema sobre a fadiga (עֲמַל) (1,2-11) no início, e com o poema da juventude e velhice (11,7 – 12,8) e o epílogo (12,9-14) no fim. Ele divide o restante em duas partes (1,12 – 6,9 e 6,10 – 11,6). A primeira parte é composta de duas introduções (1,12-15.16-18) e seis unidades (2,1-11. 12-17. 18-26; 3,1 – 4,6; 4,7-16; 4,17 – 6,9). Observa que todas essas unidades terminam com a expressão ‘corrida atrás de vento’. A segunda parte consiste numa introdução (6,10-12) e duas seções distintas: (1) 7,1 – 8,17, dividida em quatro unidades terminadas com a expressão ‘não encontrei’ ou ‘quem pode encontrar’ (7,1-14. 15-24. 25-29; 8,1-17); e, (2) 9,1 – 11,6, dividida em seis unidades fechadas pela expressão ‘não sabe’ ou ‘não há conhecimento’ (9,1-6. 7-10. 11-12; 9,13 – 10,15; 10,16 – 11,2; 11,3-6).

Apesar de a proposta de estrutura de Wright ser aceita por alguns pesquisadores¹⁰⁶, ela é fortemente criticada. James L. Crenshaw afirma que essa hipótese levou a imaginação muito longe¹⁰⁷. Naoto Kamano contesta a posição de Wright, afirmando que em Qohélet o termo vaidade (הַבָּל) é paralelo com a expressão ‘corrida atrás de vento’. Depois, as expressões ‘não encontrei’, ‘não há

¹⁰⁴ “The palindromic structure is: A. 1:2-11 (Exordium); B. 1:12-3:15 (Royal account); C. 3:16-4:16 (Social dimension I); D. 4:17-5:6 (Religious conduct); C’. 5:7-6:9 (Social dimension II); B’. 6:10-9:10 (Discussion); A’. 8:16-12:8 (Instruction of life). The linear structure that is set within the Greco-Roman rhetorical is: I. 1:2-3:15 (exordium and demonstration); II. 3:16-6:9 (explication); III. 6:10-9:10 (refutation); IV. 8:16-12:8 (application and peroration). Note 8:16-9:10 is included in two different sections”. (KAMANO, Naoto, *Cosmology and Character*, p. 19).

¹⁰⁵ WRIGHT, Addison G., “The Riddle of the Sphinx: The Structure of the Book of Qoheleth,” p. 325-327. Ele confirmou sua posição em mais dois artigos, em “The Riddle of the Sphinx Revisited: Numerical Patterns in the Book of Qoheleth,” CBQ 42 (1980): 38-51; e, em “Additional Numerical Patterns in Qoheleth,” CBQ 45 (1983): 32-43. Cf. KAMANO, Naoto, *Cosmology and Character*, p. 14; LONGMAN III, Tremper, *The Book of Ecclesiastes*, p. 21; FOX, Michael V., *Qoheleth and his Contradictions*, p. 155-156.

¹⁰⁶ STEPHANUS, Irene, “Qohélet” adota a posição de WRIGHT para justificar sua proposta de que realmente Qohélet construiu uma estrutura simétrica no livro.

¹⁰⁷ CRENSHAW, James L., In: KAMANO, Naoto, *Cosmology and Character*, p. 15.

conhecimento' aparecem em outros lugares, fora da seção proposta por Wright¹⁰⁸. Outro contestador da posição de Wright é Michael V. Fox que cita os pontos pelos quais Schoors também é contra¹⁰⁹.

José Vílchez Líndez¹¹⁰ adota uma posição intermediária negando uma ausência de estrutura do livro de Qohélet e também uma estrutura global. Ele afirma que no livro nós só podemos encontrar estruturas parciais e ligações propositadas. Coloca a perícopes 9,7-10 dentro do conjunto que ele chama de “o sábio Qohélet diante do destino comum e do poder” (9,1-18).

Tremper Longman III afirma que o livro de Qohélet está dividido em três partes. Começa com um pequeno prólogo introduzindo os temas do pensamento de Qohélet (1,1-11), continua com um longo monólogo de Qohélet (1,12 – 12,7), e conclui com um breve epílogo (12,8-14)¹¹¹. Divide a autobiografia em quatro partes: I. Introdução autobiográfica (1,12); II. Busca de Salomão pelo sentido da vida (1,13 – 2,26); III. A busca continua (3,1 – 6,9); e IV. Conselho sábio de Qohélet (6,10 – 12,7)¹¹².

Ludger Schwienhorst-Schönberger¹¹³ recorre à teoria das citações e à detalhada análise estrutural de F. J. Backhaus para apresentar a seguinte estrutura:

¹⁰⁸ KAMANO, Naoto, *Cosmology and Character*, p. 15.

¹⁰⁹ FOX, Michael V., *Qohelet and his Contradictions*, p. 156-157. Ele apresenta quatro pontos pelos quais discorda da posição de Wright: “(1) The markers of unit division (particularly in part II) are not well-defined phrases, but Word-groups of dubious cohesiveness, such as ‘not knowing’... (2) The words and phrases chosen as unit markers are not always the most prominent... (3) The key phrases are frequently not where we would expect them according to Wright’s schema.... (4) The plan does not match the thought.” Apresenta também as objeções de Schoors à teoria de Wright: “(1) The closing formulas are not always clear and are not always at the end of the unit. (2) There are other formulas that Wright does not take into account. (3) The units are of very unequal length. (4) Units marked out by the same formula are not always on the same level of structure. (5) The proposed structure does not accord with the content.”

¹¹⁰ VÍLCHEZ LÍNDEZ, José, *Ecclesiastes ou Qohélet*, p. 49 – 50. Ele apresenta para Qohélet a seguinte subdivisão: I. Preâmbulo de Qohélet 1,1-2; II. A grande unidade 1,3 – 3,15; III. Reflexões sobre problemas humanos 3,16-22; IV. Outras reflexões de Qohélet menos transcendentais 4,1-16; V. Sobre o culto, as injustiças e a riqueza 4,17 – 6,9; VI. O homem perante o predefinido e o impossível 6,10-12; VII. O que é bom para o homem 7,1-29; VIII. Qohélet de novo diante da sabedoria tradicional 8,1-17; IX. O sábio Qohélet diante do destino comum e do poder 9,1-18; X. Variações sobre temas de sabedoria tradicional 10,1-20; XI. Ousadia e prudência 11,1-6; XII. Juventude e velhice 11,7 – 12,7; XIII. Palavra final de fecho 12,8; XIV. Apêndice a Qohélet 12,9-14.

¹¹¹ “The book of Ecclesiastes is divided into three parts. It begins with a short prologue, introducing some of Qohelet’s thought (1:1-11), continues with a long monologue by Qohelet (1:12 – 12:7), and concludes with a brief epilogue (12:8-14)”. (LONGMAN III, Tremper, *The Book of Ecclesiastes*, p. 21).

¹¹² *Ibid.*, p. 22.

¹¹³ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, In: ZENGER, Erich (org.), *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 333 – 334.

1,1 Título

1,2 versículo de moldura e do lema (“brisa de vento”)

1,3 – 3,22 1ª parte (escrito básico programático: desdobramento e resposta da pergunta pelo conteúdo e pelas condições da felicidade humana.

4,1 – 6,9 2ª parte: confronto com uma compreensão pré-filosófica da felicidade: depreciação de valores tradicionais em vista da definição do bem supremo.

6,10 – 8,17 3ª parte: confronto com definições alternativas de felicidade.

9,1 – 12,7 4ª parte: convocação para a alegria e para a ação engajada

12,8 versículo de moldura e do lema (“brisa de nada”)

12,9-14 dois epílogos

De um modo geral, os autores entendem a perícopre 9,7-10 como uma unidade dentro do livro de Qohélet. Norbert Lohfink em sua posição inicial defendia que 9,7 estaria iniciando uma nova unidade, mas, depois, refaz sua posição. De certo modo, há um consenso a respeito do fim da unidade no versículo 9,10. A questão está em definir se o versículo 9,7 começa uma nova unidade ou está simplesmente dando seqüência à unidade anterior¹¹⁴.

Douglas B. Miller defende a teoria de que o gênero literário de Qohélet é a ‘crítica retórica’; a partir disso, seguindo a estrutura proposta por Wright, ele afirma que o livro tem uma estrutura cuidadosa, mas, não mecânica¹¹⁵. Para ele, a perícopre 9,7-10 encontra-se dentro do conjunto 9,1-10 que ele intitula: ‘*Enjoy Life Now*’ (gozar a vida agora). Ele afirma que essa perícopre tem três pontos: (1) todos, justos e injustos, vão morrer; (2) a vantagem dos vivos sobre os mortos é que esses sabem que vão morrer e, por isso, podem, conscientemente, tomar parte

¹¹⁴ SIK PAHK, Johan Yeong, Il Canto della Gioia in Dio, p. 15 apresenta as posições de alguns autores: GINSBERG e LOHFINK: 8,16 – 9,6; 9,7-10; A.G. WRIGHT: 8,1-17; 9,1-6; 9,7-10; LYS: 8,9 – 9,10; GLASSER e ROUSSEAU: 8,16 – 9,10; LOADER 8,10-15; 8,16-17; 9,1-10.

¹¹⁵ MILLER, Douglas B., Symbol and Rhetoric in Ecclesiastes – The Place of Hebel in Qohélet’s Work, p. 23. Ele apresenta a seguinte estrutura: “Superscription (1:1), Statement of Thesis (1:2) Part I (1:3 – 6: 9) A. Preface: Restless Activity (Cosmology and Anthropology, 1:3-11) . Focusing Questions Part I: What benefit from toil? (1:3) . Opening Poem (1:4-11) B. Royal Pursuits: Toil, Wisdom, Pleasure (1:12 – 2,26) C. God’s Relation to Time and Eternity (3:1-22) D. Toil in the Midst of Opression (4:1-16) E. Words Before God (4:17 – 5:6 [Eng. 5:1-7]) F. Enjoyment Instead of Greed (5:7 [Eng. v. 8] – 6:9) . Transition: Toil, Wisdom, Pleasure (6:7-9) Part II (6:10 – 12:7) A. No one knows what is good (6:10 – 7:14) . Transition: Human Limits (6:10-12) . Focusing Question Part II: Who knows what is good? (6:12) B. Wisdom and Righteousness (7:15-29) C. Even the Wise Do Not Know (8:1-17) D. Enjoy Life Now (9:1-10) E. Chance (9:11 – 10:15) F. Advice on Living with Risks (10:16 – 11:6) G. Conclusion: Youth and Old Age (Anthropology and Cosmology, 11:7 – 12:7) . Concluding Poem (12:1-7). Restatement of Thesis (12:8) Epilogue (12:9-14).”

em sua porção; e, (3) essa é a vida que Deus deixou disponível para os seres humanos. À insistência que todo mortal vai morrer (9,1-6), segue o chamado para gozar a vida (9,7-10).¹¹⁶

O texto de Qoh 9,7-10 é uma perícope bem delimitada¹¹⁷. Percebemos claramente no v. 7 a introdução de uma nova temática que convida à vida feliz e ativa. A perícope anterior 9,1-6 vinha falando a respeito da situação existencial do ser criado, sobre a impossibilidade do conhecimento humano e sobre o destino comum de todos os seres que é o **שְׁאוֹל** (*sheol*). Alguns elementos dessa perícope precedente apontam para a existência de uma unidade independente¹¹⁸.

A respeito das emoções e obras humanas **עֲבֹדִיהֶם** no v. 1, se conclui que são **קִנְאָתָם** (invejas, ciúmes) no v. 6. No v. 1, o termo afirma que toda atividade humana está nas mãos de Deus **בְּיַד הָאֱלֹהִים**, enquanto que no v. 6 não há mais nada porque o homem já está morto. A unidade faz uso de algumas contraposições: amor e ódio (**וְנֵאָה - אֹהֶבָה**), amores/ódios e obras (**גַּם־שְׁנֵאָה**), amores/ódios e invejas (**גַּם־אֹהֶבְתֶּם גַּם־שְׁנֵאָתָם**), amores/ódios e invejas (**עֲבֹדִיהֶם - גַּם־אֹהֶבָה**). A utilização freqüente das raízes **מִוֶּתֶ/הִי** denota a comparação entre a situação dos vivos e dos mortos. O uso da partícula **הַכֹּל** (oito vezes) e da partícula negativa **אֵין** (quatro vezes) mostra também a contraposição entre o tudo (vivos) e o nada (mortos). A conjunção **כִּי** dos versículos 4 e 5 (duas vezes), mostra a ligação entre estes versículos e os precedentes. Fica bem clara neste texto a intenção do autor em mostrar inicialmente a relação entre a humanidade e Deus, depois, a morte como única sorte para todos e a comparação entre os vivos e os mortos.

No versículo 7, o autor passa de uma consideração crítica, tal como vinha fazendo nos versículos anteriores, a uma consideração prática. Passa de uma exposição na primeira e terceira pessoas ao uso da segunda pessoa. O verso

¹¹⁶ MILLER, Douglas B., *Symbol and Rhetoric in Ecclesiastes – The Place of Hebel in Qohelet's Work*, p. 142.

¹¹⁷ “Qo 9,7-10 est une péricope bien délimitée. D’une part, Qo 9,1-6 forme une unité indépendante comme l’indique le double employ du couple ‘amour/haine’ aux vv. 1 et 6. D’autre part, l’expression ‘j’ai recommencé’ en 9,11 a sert à plusieurs reprises de formule d’introduction (voir 4,1.7; 8,15)” (LAVOIE, Jean Jacques, *Qohélet – Une Critique Moderne de la Bible*, p. 112).

¹¹⁸ “Lo svolgimento temático muta notevolmente rispetto ai versetti precedenti, dal momento che si riferisce non più alla situazione esistenziale dell’essere creato, bensì alla vita quotidiana che deve essere resa felice ed attiva; ciò ha indotto, come già accennato in precedenza, alcuni studiosi a considerare 9,7-10 quale sezione indipendente” (SIK PAHK, Johan Yeong, *Il Canto della Gioia in Dio*, p. 26).

começa com um verbo no imperativo e com o emprego dos verbos no modo volitivo. Não se trata mais de uma reflexão, mas de uma exortação, de um movimento לך (vai). Aparecem aqui elementos novos como שמחה (alegria), לחם (pão), יין (vinho), entre outros.

No versículo 11, a expressão שְׁבִתִּי וּרְאֵה תַּחַת־הַשֶּׁמֶשׁ (observei outra coisa debaixo do sol), é uma fórmula de início e é o bastante para perceber, aí, o início de uma nova unidade. Volta a usar a primeira pessoa שְׁבִתִּי e o recurso estilístico da enumeração para expor uma série de paradoxos que o ser humano não compreende; manifestando a impotência humana diante do destino imprevisível¹¹⁹.

3.2.2

Averiguação da unidade

Notamos, em Qoh 9,7-10, alguns elementos de inclusão que assinalam a sua unidade literária מַעֲשֵׂה (obras) – מַעֲשֵׂה (obras); הֵלֶךְ/לֶךְ (vai, vais). Os verbos estão conjugados no modo volitivo. Inicialmente, aparece uma ordem (לֶךְ) e, na seqüência, os passos concretos a serem tomados: comer pão com alegria e beber vinho contente porque isto é sinal da recompensa de Deus. Logo em seguida, aparece, na seqüência, a ordem de vestir roupas brancas, não deixar faltar óleo na cabeça e de gozar a vida com a mulher amada, porque esta é a porção humana da vida. A unidade termina com a ordem de realizar tudo o que tem para realizar porque o caminho de todos é o *sheol* e lá não há nada. O texto está bem construído e sua unidade literária pode ser claramente assinalada.

¹¹⁹ VÍLCHEZ LÍNDEZ, José, *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 361.

3.3

Crítica da Forma

3.3.1

Análise Sintática

O verbo הלך aparece no início do v. sete no *qal* imperativo masculino singular. Este verbo aparece trinta vezes no livro de Qohélet; mas somente três vezes no imperativo (2,1; 9,7 e 11,9). Segundo Alonso Schökel¹²⁰, quase sempre com o imperativo, o verbo tem um sentido expletivo, com um uso semelhante ao português, como: “vai, anda, vamos, coragem, ânimo”¹²¹. Para Schökel a função expletiva do imperativo é equivalente, no campo da ação, a formas como “olha”, “escuta” (com קול, ראה, שמע, הנה) no campo dos sentidos, pode-se considerar função fática ou de contato. O imperativo teria, aqui, um valor exclamativo com o objetivo de intensificar os dois imperativos sucessivos¹²² אכל e שחה e, ao mesmo tempo, incentivar o ouvinte a colocar em prática o que o sábio irá falar em seguida.

Em seguida, o texto traz o verbo אכל também no *qal* imperativo masculino singular. Este verbo é seguido pela palavra בשמחה. De acordo com Schökel, a preposição ב tem usos diversos¹²³. Aqui essa preposição unida ao substantivo שמחה (substantivo comum feminino singular absoluto), adicionaria o morfema adverbial ‘mente’, ‘com’ ao substantivo, formando o advérbio: gozosamente, com alegria¹²⁴. אכל tem como objeto direto לח מן (nome comum masculino singular construto לחם com o sufixo da segunda pessoa masculino singular).

¹²⁰ SCHÖKEL, L. A., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 176-180.

¹²¹ Cf Jr 12,9; 1Sm 22,5; Gn 42,19; Am 7,12; Jz 10,14; 1Sm 11,14; Is 2,5.

¹²² De acordo com SAUER, G., “הלך”, in E. JENNI – C. WESTERMANN, *Dicionário Teológico Manual del Antiguo Testamento*, I, p. 686; as formas imperativas lēk, lekā e lekū são empregados unicamente como expressão de uma ordem simples; muitas vezes se unem a outros verbos para dar maior ênfase à ordem que destes emana.

¹²³ SCHÖKEL, L. A., op. cit., p. 85.

¹²⁴ Cf Nm 35,21 באיבה hostilmente; Is 15,5 בבכי chorando; Sl 17,10 בגאות arrogantemente; Gn 5,1 com força, violentamente; בשמחה gostosamente, com alegria Dt 28,47; Is 55,12.

Percebemos o início de um novo período pela existência da conjunção וּ que aponta para uma coordenação entre duas frases. Após a partícula da conjunção, está o verbo שְׁתֵּה no *qal* imperativo masculino singular. Mais uma vez, aparece a preposição בּ, agora acompanhada do substantivo לֵב (substantivo comum masculino singular construto) e do adjetivo טוֹב (adjetivo masculino singular absoluto). Segundo Schökel¹²⁵, o termo לֵב juntamente com o termo טוֹב teria o significado de contente, satisfeito¹²⁶. Semelhante ao ocorrido em relação ao termo בְּשִׂמְחָה, a presença da preposição בּ daria aos dois termos uma função de advérbio, reportando ao modo como a ação de שְׁתֵּה (beber) deve ser realizada. O verbo שְׁתֵּה tem como objeto direto יַי (substantivo comum masculino singular construto) juntamente com o sufixo da segunda pessoa masculino singular.

A partícula כִּי, colocada logo em seguida, introduz orações principais, completivas ou subordinadas¹²⁷. Parece que, neste contexto, a partícula tem a função de explicar o porquê da ordem dada anteriormente. A partícula כִּבֵּר - partícula adverbial – só aparece em Qohélet, de acordo com Schökel, e torna explícito ou salienta o valor do perfeito em relação ao presente ou o mais-que-perfeito em relação ao perfeito (Qoh 1,10; 2,12.16; 3,15; 4,2; 6,10; 9,6s)¹²⁸. O verbo רָצָה¹²⁹ no *qal* perfeito na terceira pessoa masculino singular estaria de acordo com a função da partícula כִּבֵּר. Este verbo é acompanhado do complemento direto como mostra da partícula do objeto direto אֵת. Segundo Schökel um sujeito N aprecia, favorece um objeto X; em português cabe essa fórmula e outra transformação: um sujeito N agrada a um complemento X¹³⁰. Sendo assim, o sujeito do período é הָאֱלֹהִים (a partícula do artigo e o substantivo comum masculino plural absoluto), e אֶת־מַעֲשֵׂיךָ (partícula do objeto direto,

¹²⁵ SCHÖKEL, L. A., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 335.

¹²⁶ Cf 1Sm 25,36; 2Sm 13,28; 1Rs 8,66; Pr 15,15 ≠ עָנִי aflito; Ecl 9,7; Eclo 30,16.

¹²⁷ SCHÖKEL, L. A., op. cit., p. 312.

¹²⁸ Ibid., p. 307.

¹²⁹ “Esta é uma raiz ocidental muito antiga, rātsā é encontrada numa carta de Rib-Addi (c. 1370 a.C.), encontrada em Amarna (127:25). O vocábulo é cognato do ugarítico rs'i e também é encontrado em siríaco, embora com sentido ligeiramente diferente”. WHITE, W., “רָצָה”, in R. L. HARRIS – G. L. ARCHER, Jr – B. K. WALTKE, Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento, p. 1450.

¹³⁰ SCHÖKEL, L. A., op. cit., p. 630.

substantivo comum masculino plural comum com o sufixo da segunda pessoa masculino singular) o complemento direto.

O versículo 8 se inicia com a preposição בּ acompanhada do substantivo comum masculino singular construto כָּל e do substantivo comum singular absoluto עַת. Deste modo, a expressão בכל-עַת tem a função de determinar o tempo, a circunstância da ação seguinte. Conforme Schökel, significa “em toda/qualquer ocasião, circunstância, em todas as horas, em qualquer data, sempre, assiduamente, em qualquer hora”¹³¹. Em seguida aparece o verbo הִיָּה no *qal* imperativo terceira pessoa masculino plural que tem como complemento בְּנֵיךָ (substantivo comum masculino plural construto com o sufixo da segunda pessoa masculino singular); e, לְבָנִים (adjetivo masculino plural absoluto).

A existência da conjunção וּ mostra, ao mesmo tempo, um novo período e a relação deste com o anterior, criando uma ligação entre os mesmos. Logo em seguida, temos o substantivo comum masculino singular שָׁמֶן, e עַל-רֹאשְׁךָ (partícula preposição com o substantivo comum masculino singular construto e o sufixo da segunda pessoa masculino singular). A partícula negativa אַל geralmente expressa o negativo ou como um desejo ou como uma preferência, o que indica sua intenção mais reservada do que o termo לֹא. Em coerência com este conceito, quando quer que seja usado com um verbo, o verbo está no jussivo¹³². Por isso, o verbo חָסַר aparece no *qal* imperfeito, terceira pessoa, masculino singular jussivo.

O versículo 9 começa com o verbo רָאָה no *qal* imperativo masculino singular. Seguido pela palavra הֵיִים (substantivo comum, masculino, plural, absoluto) tem o sentido translato¹³³ de desfrutar, gozar da vida. A preposição עִם indica companhia ou proximidade e o termo אִשָּׁה (substantivo comum feminino singular absoluto) define qual é a companhia aconselhada. A partícula relativa אֲשֶׁר parece ter aqui um sentido expletivo, ao determinar que não é qualquer אִשָּׁה,

¹³¹ SCHÖKEL, L. A., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 525. Aparece com esse sentido em Ex 18,22,26; Lv 16,2; Sl 10,5; 34,2; 62,9; 106,3; 119,20; Jó 27,10; Pr 5,19; 6,14; 8,30; 17,17; Ecl 9,8.

¹³² SCOTT, J. B. “אַל”, in R. L. HARRIS – G. L. ARCHER, Jr – B. K. WALTKE, Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento, p. 67.

¹³³ SCHÖKEL, L. A., op. cit., p. 597.

mas, a **אשה** que **אהבת** (verbo **אהב** no *qal* perfeito segunda pessoa masculino singular). Mais uma vez aparece o termo **כל** (substantivo comum, masculino singular, construto), agora, unido ao termo **יום** (substantivo no masculino plural, construto). Como acontece na maioria da vezes onde essa palavra aparece¹³⁴, também aqui a palavra **כל** se encontra numa relação genitiva com a palavra seguinte (**ימי**). Também os termos **היים** (substantivo masculino, singular, construto) e **הבלך** (substantivo comum, masculino, singular, construto, com o sufixo da segunda pessoa masculino singular) estão colocados nessa relação genitiva.

A partícula relativa **אשר** aparece pela segunda vez no v. 9. Enquanto, na primeira vez, tinha como objetivo determinar a **אשה** com a qual se deve desfrutar a vida, aqui parece explicar a causa desse desfrutar a vida. Logo após está o verbo **ל** no *qal* perfeito, terceira pessoa, masculino, singular, seguido da preposição **ל** com o sufixo da segunda pessoa, masculino, singular. Em seguida aparece a expressão **תחת השמש** (partícula preposição, artigo e o substantivo comum singular, absoluto), segundo Schökel esta é encontrada vinte e nove vezes em Qohélet¹³⁵. Percebemos, aqui, a repetição da expressão **כל ימי הבלך** e preferimos, como já refletido na crítica textual, concordar que Qohélet tenha repetido intencionalmente essa expressão.

A conjunção **כי** introduz uma oração subordinada à primeira dando a razão para o desfrutar da vida. O pronome demonstrativo **הוא** (pronome independente terceira pessoa, masculino, singular) tem a função de realizar a conexão com o período antecedente. O pronome refere-se ao desfrutar da vida como o objeto concreto da porção da qual se falará em seguida. A palavra **חלק** (substantivo comum, masculino, singular construto acompanhada do sufixo da segunda pessoa masculino, singular) estaria determinando o predicado nominal do período. De

¹³⁴ A partícula **כל** aparece aproximadamente 5400 vezes na BHS. À exceção de umas 800 vezes todos os demais casos encontram-se numa relação genitiva com a palavra seguinte, tendo então o significado de “a totalidade de (algo)”. Em geral é traduzida por “todo, toda, todos, todas”, caso a palavra seguinte esteja no plural, e por “cada”, caso a palavra seguinte esteja no singular e não leve artigo. Cf OSWALT, J. N., “כל”, in R. L. HARRIS – G. L. ARCHER, Jr – B. K. WALTKE, Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento, p. 723.

¹³⁵ SCHÖKEL, L. A., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 684.

acordo com Lambdin, o uso do pronome demonstrativo nas orações com predicado nominal seria para dar maior ênfase a um ou outro elemento da oração¹³⁶. Faria parte ainda dessa oração predicativa os termos que se seguem no v. 9: בחיים (partícula da preposição, partícula do artigo e o substantivo comum masculino plural absoluto); ובעמלך (partícula conjunção, partícula preposição e o substantivo comum, masculino, singular, construto, com o sufixo da segunda pessoa masculino singular); אשר-אתה (novamente aparece a partícula relativa com o pronome independente da segunda pessoa masculino singular); עמל (substantivo comum masculino singular absoluto), parece que o autor pretende determinar também o עמל, “a fadiga com que tu te afadigas”; e, finalmente a expressão השמש תחת fixando o contexto da “fadiga”.

O v. 10 se inicia com o substantivo comum masculino singular כל seguido da partícula relativa אשר. Logo em seguida está colocado o verbo מצא no *qal* imperfeito, terceira pessoa, feminino, singular, seguido pelo substantivo יד na forma feminina singular construta, acrescentada do sufixo da segunda pessoa masculino singular. Segundo Schökel, esse verbo tem aqui um sentido particular porque tem como sujeito יד. Deste modo, tem o significado de: tudo o que estiver ao teu alcance¹³⁷. O verbo עשה no *qal* infinitivo construto aparece logo em seguida prefixado pela preposição ל. Esse verbo possui a conotação básica de fazer¹³⁸. Após a palavra בכחך (partícula da preposição, substantivo comum, masculino singular, construto com o sufixo da segunda pessoa masculino, singular); o verbo עשה aparece novamente, dessa vez no *qal* imperativo masculino, singular. De acordo com Schökel, a palavra כח prefixada pela preposição ב e, neste caso especificamente – com o sufixo do pronome

¹³⁶ “Es probable que el uso del pronombre demonstrativo dé um mayor énfasis a uno u otro de los elementos de la oración; sin embargo, no nos es posible determinar este matiz con toda seguridad, puesto que no disponemos de ningún hablante de hebreo bíblico. Es verosímil pensar que la oración הוא מלך טוב responda a la pregunta “¿Quién es um buen rey?” (LAMBIDIN, Thomas O., Introducción al Hebreo Bíblico, p. 53). Seguindo este raciocínio este predicativo estaria respondendo ao por que do gozar a vida.

¹³⁷ SCHÖKEL, L. A., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 396.

¹³⁸ MCCOMISKEY, T. E., “עשה”, in R. L. HARRIS – G. L. ARCHER, Jr – B. K. WALTKE, Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento, p. 1179.

possessivo-, tem o valor de advérbio, significando uma ação realizada com força, violentamente (cf. Jz 16,30; Zc 4,6)¹³⁹.

A partícula **כי** introduz uma oração subordinada. A presença da partícula **אין** funciona como se fosse um substantivo construto e constrói-se com os substantivos seguintes¹⁴⁰. Esta se contrapõe ao termo **כל** do período antecedente, formando assim, uma construção adversativa. Os termos **מעשה** (substantivo comum, masculino, singular, absoluto), **השבון** (substantivo comum masculino singular absoluto), **דעת** (substantivo comum feminino, singular, absoluto) e **חכמה** (substantivo comum feminino, singular, absoluto), sendo os três últimos prefixados pela conjunção **ו**, determinam o objeto da carência destacada pela partícula **אין**. A palavra **שאל** (substantivo comum, singular, absoluto) prefixada pela preposição **ב**, localiza o espaço onde os termos anteriores estão ausentes. A partícula relativa **אשר** tem a função de substituir aqui a palavra **שאל**, introduzindo, assim, uma oração complementar. Em seguida, é colocado o pronome da segunda pessoa, masculino, singular **אתה**. Este parece ter aqui a função de dar ênfase ao destinatário da mensagem. O verbo **הלך** aparece, agora, no *qal* particípio masculino, singular, absoluto¹⁴¹. Em seguida, aparece a partícula adverbial de lugar **שם** em sua variante direcional **שמה**.

3.3.2

Análise Semântica

O verbo **הלך** apresenta, geralmente, o sentido de movimento e é traduzido na maioria das vezes por “ir, caminhar”¹⁴². O sentido do verbo varia muito pouco de contexto para contexto, indicando ação, comportamento ético. Aparece duas vezes em nossa perícopes: no início, no imperativo e, no fim, no particípio. As formas imperativas desse verbo geralmente se unem a outros verbos para enfatizar

¹³⁹ SCHÖKEL, L. A., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 311.

¹⁴⁰ Ibid., p. 47.

¹⁴¹ O particípio, tanto em seu uso atributivo como em seu uso predicativo, indica geralmente uma ação contínua, progressiva. (LAMBDIN, Thomas O., *Introducción al Hebreo Bíblico*, p. 17).

¹⁴² SAUER, G., “הלך”, in E. JENNI – C. WESTERMANN, *Dicionário Teológico Manual del Antiguo Testamento*, I, p. 686.

a ordem que destes emana. Adquire um matiz especial quando se trata de descrever o caminho que leva a uma meta. No que se refere à vida humana, recebe o sentido de ir para a morte, morrer¹⁴³.

De um modo geral o livro de Qohélet vem dominado pela comunicação por parte do autor da experiência vivida. Essa comunicação geralmente é expressa fazendo-se uso da primeira ou terceira pessoa, como podemos ver claramente em 9,1-6. A existência do imperativo, logo no início do versículo 7, aponta para uma mudança considerável. O autor não está mais fazendo uma consideração crítica a respeito da vida, mas, passa a uma consideração prática, a uma admoestação, um ensinamento. De um modo geral, a literatura sapiencial apresenta como estilo convencional a presença da segunda pessoa supondo a existência de alunos/discípulos (cf. Qoh 12,12; Pr 1,10.15). Assim sendo, deveremos considerar esta perícopes no conjunto das perícopes onde o autor faz suas admoestações¹⁴⁴.

A raiz do verbo **אכל** tem o mesmo significado fundamental em todas as línguas semitas e se aplica tanto a homens como a animais. Geralmente, aparece junto com **שתה** para designar as funções vitais ou como sinal de bem-estar e alegria¹⁴⁵. “Essa mesma raiz ocorre no árabe, no assírio, no aramaico e também no ugarítico. O sentido básico dessa raiz é consumir”¹⁴⁶. Frequentemente, o verbo **אכל** vem combinando com o termo **לחם** para significar simplesmente ‘comer, alimentar-se’¹⁴⁷. Geralmente ‘comer’ e ‘beber’ vêm acompanhados dos complementos do objeto ‘pão’ e ‘vinho’ (cf. Dt 29,5), ‘carne’ e ‘vinho’ (Is 22,13), ‘pão’ e ‘água’ (Ez 12,19). Aparentemente não percebemos se estes termos indicam uma situação quotidiana ou se apresentam uma situação excepcional, como por exemplo, uma festa em que o alimento fosse louvado como o centro de sustentação física ou como símbolo de hospitalidade.

¹⁴³ SAUER, G., “הִלֵּךְ”, in E. JENNI – C. WESTERMANN, *Dicionário Teológico Manual del Antiguo Testamento*, I, p. 686. Cf. Gn 15,2; Js 23,14; 1Rs 2,2; Sl 39,14; 58,9; Jó 10,21; 14,20; 16,22; 19,10; 27,21; Qoh 1,4; 3,20; 6,4.6; 9,10; 1Cr 17,11.

¹⁴⁴ Cf. 4,17; 5,1.5; 7,9.10.16-18; 8,2.3; 9,7-9; 10,16-17; 11,1-2.5-6; 11,9-12,1.

¹⁴⁵ OTTOSSON, “אָכַל”, in J. BOTTERWECK – H. RINGREN (ed.), *Dicionário Teológico del Antiguo Testamento*. Madrid, I. Fac. 2 (Col. 129-256) p. 250. Cf. Qoh 3,13; 5,17; 8,15; 9,7.

¹⁴⁶ GERLEMAN, G., “אָכַל”, in E. JENNI – C. WESTERMANN, *Dicionário Teológico Manual del Antiguo Testamento*, I, p. 223. SCOTT, J. B., “אָכַל”, in R. L. HARRIS – G. L. ARCHER, Jr – B. K. WALTKE, *Dicionário Internacional de Teologia do Antiguo Testamento*, p. 64.

¹⁴⁷ OTTOSSON, “אָכַל”, in J. BOTTERWECK – H. RINGREN (ed.), *Dicionário Teológico del Antiguo Testamento*. Madrid, I. Fac. 2 (Col. 129-256) p. 250. Cf. Gn 3,19; 37, 25; 43,32; Jr 41,1; 52,33; Sl 14,4; Am 7,12.

Em acádico, o termo correspondente a אכל, *akālu*, é freqüentemente empregado com o sentido metafórico de gastar dinheiro, usar coisas, apoderar-se de uma parte, usufruir um campo, esgotar algo¹⁴⁸. Do mesmo modo, em muitas passagens אכל tem o significado de desfrutar. Em Qoh 5,10.18 fala-se do desfrutar, beneficiar-se das propriedades. Apresenta também o sentido de banquetear-se (Qoh 10,16)¹⁴⁹.

Em Qohélet a dupla locução אכל e שתה aparece em 2,24; 3,13; 5,17; 8,15 e 9,7; no entanto, só em 9,7 vem acompanhada pela expressão ‘o teu pão’ e ‘o teu vinho’. Isso corroboraria a idéia da celebração de um evento alegre já que estes termos vêm acompanhados de duas expressões adverbiais sinônimas (‘com alegria’ e ‘com bom coração’). Em Qoh 8,15 os termos ‘comer’, ‘beber’ e ‘se alegrar’ estão bem relacionados. Esses dois verbos poderiam evidenciar também o aspecto hedonístico, uma vez que essa locução vem relacionada com a referência à morte (v. 10). Em Is 22,13 o ‘comer’ e ‘beber’ se apresentam estreitamente relacionados com a morte já estabelecida. Deste modo parece pertinente aceitar que os termos אכל e שתה designam aqui não somente as funções vitais, mas, principalmente bem-estar e alegria. Isso é comprovado pelos termos colocados logo em seguida בשמחה e בלב-טוב.

A palavra שמחה vem da raiz שמח e denota o estar plenamente alegre ou contente¹⁵⁰. A palavra vem precedida pela preposição ב, aparece dessa maneira por duas vezes em Qohélet – 2,1 e 9,7. De acordo com Pedro Zamora, שמחה prefixado com ב pode perfeitamente traduzir-se como festa ou como celebração segundo se depreende de seus usos na BHS e Qumrán¹⁵¹. Para ele, o contexto imediato de Qoh 9,7, especialmente o v. 8, é uma mostra de que Qohélet toma essa expressão em sentido celebrativo e festivo. Afirma ainda que não se trata aqui da forma tradicional em certas partes da costa mediterrânea, e que não podia faltar nas grandes festas palacianas. O próprio verso expõe abertamente que se

¹⁴⁸ OTTOSSON; “אכל”, in J. BOTTERWECK – H. RINGREN (ed.), *Diccionario Teológico del Antiguo Testamento*. Madrid, I. Fac. 2 (Col. 129-256), p. 250.

¹⁴⁹ GERLEMAN, G., “אכל”, in E. JENNI – C. WESTERMANN, *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, I, p. 224.

¹⁵⁰ WALTKE, B. K., “שמחה”, in R. L. HARRIS – G. L. ARCHER, Jr – B. K. WALTKE, *Diccionario Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, p. 1482.

¹⁵¹ ZAMORA, Pedro, *Fé, Política Y Economía en Eclesiastes*, p. 92.

trata de algo mais profundo que uma busca da satisfação ou aventura, e que, nele, se segue o estilo de vida celebrativo das cortes pagãs.

O termo לב¹⁵² tem vários sentidos na BHS: significa originalmente o órgão corporal; apresenta o sentido de centro e representa os mais diversos sentimentos: dor, alegria, medo, dúvida, ânimo; representa, ainda, as capacidades intelectuais: inteligência, a capacidade de julgar criticamente um assunto. Na literatura sapiencial: o לב é o órgão da *hokmā*. O לב do sábio lhe permite falar com retidão e compreender a essência do tempo e do que nele se sucede. Tem, ainda, o sentido de centro da vontade e da faculdade decisória. De acordo com Stoebe¹⁵³ o adjetivo טוב é empregado num sentido muito amplo de significados. Geralmente é traduzido não só por ‘bom’, mas por diversos adjetivos: agradável, satisfatório, gostoso, útil, funcional, reto, bonito, verdadeiro, benigno, belo, correto, hábil. Na literatura sapiencial o termo é usado com um sentido de ajudar na tarefa de julgar os valores da vida. Stoebe observa ainda que טוב é diversas vezes acompanhado pelo termo לב e nessas ocorrências לב é entendido como sede dos sentimentos, de forma que, aí, há a referência não a uma atitude moral, mas sim ao bem-estar. Deste modo, o significado dessa expressão teria um sentido semelhante ao de שמחה.

A partícula כבר tem o sentido de ‘já’, determinando o tempo de ação do verbo seguinte. O verbo רצה tem o sentido geral de apreciar¹⁵⁴. Em conexão com o nome אלהים, forma que Qohélet sempre usa para se referir à divindade, significa o fato de alguém ter agradado a Deus ou que Deus já se agradou, já aprovou, significa que a pessoa goza do favor de Deus. O termo מעשה (obras, ações) define o que foi do agrado de Deus. Segundo Schökel, este termo significa ação, obra, tanto em sentido ético como físico; no entanto, ele entende que, em Qoh 9,7, assim como em 1,14, o termo tem o sentido ético de ação, conduta,

¹⁵² Cf. STOLZ, F., “לב”, in E. JENNI – C. WESTERMANN, *Dicionário Teológico Manual del Antiguo Testamento*, I, p. 1176-1185. BOWLING, A., “לב”, in R. L. HARRIS – G. L. ARCHER, Jr – B. K. WALTKE, *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, p. 765-767.

¹⁵³ STOEBE, H.J., “טוב”, in E. JENNI – C. WESTERMANN, *Dicionário Teológico Manual del Antiguo Testamento*, I, p. 902-918.

¹⁵⁴ SCHÖKEL, L. A., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 630.

comportamento, prática¹⁵⁵. Além disso, o verbo עשה, que tem a conotação básica de fazer, freqüentemente é empregado com o sentido de obrigação ética. Esse verbo aparece muito no relato da criação no livro do Gênesis relacionado com o verbo ברא. Enquanto ברא expressa a idéia de dar origem ao objeto envolvido, עשה tem um alcance muito mais amplo, tendo a conotação básica de dar forma ao objeto¹⁵⁶. Assim sendo, מעשה parece apontar para uma conduta agradável diante de Deus.

De acordo com Schökel, a expressão בכל-עת significa em toda/qualquer ocasião, circunstância, em todas as horas¹⁵⁷. A palavra עת é mais empregada para indicar pontos específicos no tempo como uma hora determinada do dia (Ex 9,18), uma época, para designar um período curto de tempo. Primeiramente, ela é usada para determinar acontecimentos usuais, regulares; em segundo lugar, como referência ao tempo apropriado de certos acontecimentos que não se repetem; finalmente, a palavra tem também a conotação de um período físico determinado¹⁵⁸.

O verbo היה é muito freqüente na Bíblia e tem uma grande abrangência semântica. Aqui deve ser tomado em seu sentido geral de ser, estar, existir, haver¹⁵⁹. A palavra בגד apresenta o sentido de roupa, traje, veste, vestimenta, manto¹⁶⁰. A raiz לבן tem o significado de branco, esbranquiçado, alvo, cândido, claro. Para Schökel, a expressão בגד רך לבנים significa ‘veste branca’¹⁶¹.

O termo שמן significa geralmente óleo, gordura, banha, unguento, perfume¹⁶². O substantivo ראש tem o sentido próprio de cabeça¹⁶³. O verbo חסר,

¹⁵⁵ SCHÖKEL, L. A., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 393.

¹⁵⁶ MCCOMISKEY, T. E., “עשה”, in R. L. HARRIS – G. L. ARCHER, Jr – B. K. WALTKE, Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento, p. 1179-1180.

¹⁵⁷ SCHÖKEL, L. A., op. cit., p. 525.

¹⁵⁸ COPPES, L. J., “עת”, in R. L. HARRIS – G. L. ARCHER, Jr – B. K. WALTKE, Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento, p. 1141-1142.

¹⁵⁹ AMSLER, S., “היה”, in E. JENNI – C. WESTERMANN, *Dicionário Teológico Manual del Antiguo Testamento*, I, p. 672-683.

¹⁶⁰ SCHÖKEL, L. A., op. cit., p. 88.

¹⁶¹ Ibid., p. 338.

¹⁶² Ibid., p. 680.

¹⁶³ WHITE, W., “ראש”, in R. L. HARRIS – G. L. ARCHER, Jr – B. K. WALTKE, Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento, p. 1387-1388. Cf também SCHÖKEL, L. A., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 599-600.

colocado logo em seguida, tem o sentido básico de faltar, não haver, necessitar, carecer, sentir falta, diminuir¹⁶⁴. A primeira aparição desse verbo na Bíblia descreve a diminuição das águas do dilúvio. Esse verbo é geralmente empregado para expressar a suficiência da graça de Deus na sustentação do povo¹⁶⁵.

O verbo ראה é colocado logo no início do v. 9 e apresenta o sentido genérico de ver com os respectivos desdobramentos que esse verbo possui. Além disso, tem ainda o sentido qualificado de prestar atenção, aprovar, escolher, e o sentido translato de sentir, escutar, gozar, desfrutar¹⁶⁶. Este último parece ser o sentido mais apropriado na perícope em questão. O termo חיים tem o sentido de vida, existência, saúde, respiração¹⁶⁷. Este termo apresenta a vida como uma idéia abstrata, significando o estado de estar vivo, em contraste com o estar morto. É a vida no que tem de melhor¹⁶⁸.

Em seguida, aparece o substantivo אשה que tem o significado básico de mulher, pessoa do sexo feminino, constantemente relacionado com איש. Na grande maioria dos casos o conceito está caracterizado pelo encontro matrimonial ou extra-matrimonial com o homem¹⁶⁹. Assim, este termo pode significar tanto a esposa como qualquer outra mulher. É muito difícil determinar se Qohélet está fazendo referência à relação matrimonial ou a uma relação promíscua¹⁷⁰. De qualquer modo, este termo não pode ser entendido aqui sem antes olharmos o contexto da perícope e do livro de Qohélet como um todo, tarefa que realizaremos mais adiante.

O verbo אהב corresponde ao nosso amar na extensão e no significado e, conseqüentemente, no campo semântico correspondente. Pode significar o amor entre homem e mulher, as demais relações pessoais e até as relações com objetos.

¹⁶⁴ SCHÖKEL, L. A., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 237.

¹⁶⁵ SCOTT, J.B., “חָסַר”, in R. L. HARRIS – G. L. ARCHER, Jr – B. K. WALTKE, Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento, p. 506.

¹⁶⁶ SCHÖKEL, L. A., op. cit., p. 596-597.

¹⁶⁷ Ibid., p. 215.

¹⁶⁸ SMICK, E. B., “חַיִּים”, in R. L. HARRIS – G. L. ARCHER, Jr – B. K. WALTKE, Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento, p. 457.

¹⁶⁹ KÜHLEWEIN, J., “אִשָּׁה”, in E. JENNI – C. WESTERMANN, *Dicionário Teológico Manual del Antiguo Testamento*, I, p. 370.

¹⁷⁰ LONGMAN III, Tremper. The Book of Ecclesiastes, p. 230: “It is difficult to tell from the verse whether Qohelet advocates a strong, vibrant marital relationship or promiscuity. The point at issue is the referent of ’iššâ, here translated ‘wife’ but arguably simply ‘woman’”.

No entanto, na literatura sapiencial, é geralmente usado em sentido erótico para designar o amor homem-mulher, assim acontece em Pr 5,19 e aqui em Qoh 9,9¹⁷¹.

O termo **הבל** tem, em seu sentido fundamental, o significado básico de sopro, vento, imagem do passageiro¹⁷². Este termo é utilizado na Bíblia em três contextos básicos¹⁷³. Primeiramente, na designação dos falsos deuses ou ídolos. Em segundo lugar, representando os sentimentos individuais de inutilidade, efemeridade, incerteza diante da vida. Em terceiro lugar, uma gama semântica especial encontrada em Qohélet. Segundo Albertz¹⁷⁴ o lugar próprio do emprego de **הבל** em Qohélet é o juízo, pois, baseando-se na experiência, na observação da reflexão, ele chega a um juízo negativo, no geral a respeito de coisas muito concretas. Afirma, por outro lado, que Qohélet não atribui o qualificativo de **הבל** a tudo, mas a três realidades concretas. Em primeiro lugar, todos os esforços humanos são inúteis e vão, de modo especial o trabalho, uma vez que é Deus quem concede a uns gozar do seu trabalho e a outros não. Em seguida, também o ideal sapiencial de dominar a vida, manipulando a conduta em vista do êxito, é **הבל** pois aos néscios toca a mesma ‘sorte’ dos justos. Finalmente, também a vida humana é **הבל** pois participa do destino mortal comum a todas as criaturas. Parece que o sentido mais apropriado em Qohélet seria o sem sentido, vazio e transitório. Mais adiante refletiremos sobre o sentido desse termo no contexto da nossa perícopa e no contexto do livro.

O verbo **נתן** tem muitos significados, mas que podem ser agrupados em três denominadores: dar, pôr e nomear¹⁷⁵. A expressão **תחת השמש** significa literalmente ‘sob o sol’, ‘debaixo do sol’¹⁷⁶. A expressão em si parece ter o

¹⁷¹ JENNI, E., “**אהב**”, in E. JENNI – C. WESTERMANN, *Dicionário Teológico Manual del Antiguo Testamento*, I, p. 115-132.

¹⁷² RAINER, A., “**הבל**”, in E. JENNI – C. WESTERMANN, *Dicionário Teológico Manual del Antiguo Testamento*, I, p. 659.

¹⁷³ Cf. HAMILTON, V. P., “**הבל**”, in R. L. HARRIS – G. L. ARCHER, Jr – B. K. WALTKE, *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, p. 335-336.

¹⁷⁴ Cf. RAINER, A., “**הבל**”, in E. JENNI – C. WESTERMANN, *Dicionário Teológico Manual del Antiguo Testamento*, I, p. 659-662.

¹⁷⁵ SCHÖKEL, L. A., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 456.

¹⁷⁶ Ibid., p. 684.

sentido de simplesmente neste mundo¹⁷⁷. Esta expressão aparece vinte e nove vezes só em Qohélet e não aparece mais em nenhuma outra vez na BHS. “Houve um tempo em que prevaleceu a sentença que considerava a expressão sob o sol um clássico grecismo”¹⁷⁸. Em 1925, Harry Hanston já usava a expressão para justificar a influência helenista no livro¹⁷⁹. Norbert Lohfink também é de opinião que esta expressão teve sua origem na cultura grega na expressão *hypo hēliō* (ὑπὸ τὸν ἥλιον)¹⁸⁰. No entanto, a opinião preferida recentemente é que esta expressão seja influência do próprio meio semita ocidental, de modo especial o fenício ou o palestinese do norte. Esta expressão aparece numa inscrição elamita do séc. XII a.C., também em inscrições fenícias de Tabnit do séc. VI a.C., de Eshmunazar (séc. V a.C.) e na Epopéia de Gilgameš (versão acádica do período Neo-Assírio)¹⁸¹. Independentemente da origem dessa expressão, parece que Qohélet pretende com ela delimitar o espaço vital humano, fazendo referência ao que acontece neste mundo diferentemente do que acontece no céu.

A raiz חלק tem o sentido fundamental de dividir, repartir¹⁸². Inicialmente, a forma substantivada era o termo técnico utilizado para designar a porção de terra destinada a cada israelita; e, conseqüentemente, todos os desdobramentos decorrentes da importância religiosa da terra para o israelita. A LXX traduz, das oito vezes em que o termo aparece em Qohélet, sete vezes por μέρος (2,10.21; 3,22; 5,17; 9,6.9; 11,2) e uma vez por μέρος (5,18). A Vulgata traduz por “pars”. Essas palavras apresentam o sentido de ‘porção, parte’¹⁸³. Em Qohélet o sentido já é derivado e está em relação com a idéia de prêmio, recompensa, sorte:

¹⁷⁷ YOUNGBLOOD, R. F., “תחת”, in R. L. HARRIS – G. L. ARCHER, Jr – B. K. WALTKE, *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, p. 1636-1637.

¹⁷⁸ VÍLCHEZ LÍNDEZ, José, *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 138.

¹⁷⁹ “Harry Hanston used its occurrence in Greek literature to support his claim for a late composition of the book under Hellenistic influence”. LONGMAN III, Tremper, *The Book of Ecclesiastes*, p. 66.

¹⁸⁰ LOHFINK, Norbert, *Qoheleth*, p. 37.

¹⁸¹ “Others counteract this now dated approach by citing earlier Semitic parallels, particularly its appearance in a Elamite inscription of the twelfth century B.C., the Phoenician inscriptions of Tabnit (sixth century B.C.) and Eshmunazar (fifth century B.C.), as well as the Gilgamesh Epic (Akkadian version from the neo-Assyrian period): ‘Only the gods [live] forever under the sun. As for mankind, numbered are their days, whatever they achieve is but the wind’”. LONGMAN III, Tremper, *The Book of Ecclesiastes*, p. 66.

¹⁸² SCHMID, H. H., “חלק” in E. JENNI – C. WESTERMANN, *Dicionário Teológico Manual del Antiguo Testamento*, I, p. 800.

¹⁸³ RUDMAN, Dominic, *Determinism in the Book of Ecclesiastes*, p. 56.

pagamento¹⁸⁴. Os comentaristas geralmente apontam a relação deste termo com יתרון (ganho, proveito)¹⁸⁵. Vílchez Líndez concordando com D. Michel, afirma que o termo חלק estaria significando não somente ‘parte’, mas a participação em algo; enquanto o termo יתרון designaria algo mais duradouro. O חלק estaria em correspondência com עת e יתרון com עולם¹⁸⁶.

A raiz עמל, na sua forma verbal, é um dos verbos para designar a ação de trabalhar arduamente, trabalhar, labutar. Diz respeito ao lado sombrio do trabalho, ao seu aspecto enfadonho e opressivo¹⁸⁷. Vílchez Líndez apresenta, em seu excursus sobre o trabalho em Qohélet¹⁸⁸, os resultados da pesquisa de F. Foresti sobre עמל. Para ele, o עמל deve ser caracterizado a partir de dois aspectos: o esforço e a eficácia-rendimento. Assim, עמל representa tanto o esforço, o estado de alguém quando trabalha; quanto o resultado daquilo pelo que se esforça. Também Lohfink concorda que o termo עמל abarca tanto o trabalho fatigante do homem, como seu resultado, a posse¹⁸⁹.

O significado fundamental de מצא é encontrar. Esse verbo tem uma grande afinidade com *bqš* no *piel*. O encontrar é geralmente acompanhado ou precedido pelo buscar. Designa também um resultado de esforço em sentido amplo. Na literatura sapiencial, מצא apresenta com frequência o sentido cognitivo de reconhecer¹⁹⁰. Este verbo geralmente tem o sentido de achar, alcançar, quando não está acompanhado de *bqš*¹⁹¹.

O sentido próprio de יד é mão, pulso, antebraço, braço, punho¹⁹². Devido à sua versatilidade, o termo יד apresenta uma gama de significados utilizados em expressões idiomáticas. Estar ‘nas mãos de’ alguém significa estar sob o seu

¹⁸⁴ VÍLCHEZ LÍNDEZ, José, *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 192.

¹⁸⁵ Cf. LOHFINK, Norbert, *Qohélet*, p. 51. LONGMAN III, Tremper, *The Book of Ecclesiastes*, p. 94.

¹⁸⁶ VÍLCHEZ LÍNDEZ, José, op. cit., p. 193.

¹⁸⁷ ALLEN, R. B., “עמל”, in R. L. HARRIS – G. L. ARCHER, Jr – B. K. WALTKE, *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, p. 1131.

¹⁸⁸ VÍLCHEZ LÍNDEZ, José, op. cit., p. 438-442.

¹⁸⁹ “The root Word in Hebrew denotes both our laborious work and its result, the possessions”. LOHFINK, Norbert, *Qohélet*, p. 37.

¹⁹⁰ GERLEMAN, G., “מצא”, in E. JENNI – C. WESTERMANN, *Dicionário Teológico Manual del Antiguo Testamento*, I, p. 1255-1258.

¹⁹¹ HAMILTON, V. P., “מצא”, in R. L. HARRIS – G. L. ARCHER, Jr – B. K. WALTKE, *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, p. 866-867.

¹⁹² SCHÖKEL, L. A., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 264.

poder, as ‘mãos’ de alguém demonstram sua força e seu poder, ‘colocar-se debaixo da mão de’ significa submissão, ‘estender a mão’ significa o ataque, ‘mão ativa’ significa rebeldia, ‘pôr as mãos sobre’ significa matar, gesto em cerimônia ritual de bênção, designação para uma função específica com imposição das mãos e substituição, a ‘mão erguida’ podia significar oração, bênção pública¹⁹³. Assim, acreditamos que o sentido mais adequado aqui para o verbo מִצֵּא junto com o termo יָד seria: ‘tudo o que estiver ao teu alcance’.

A palavra כֹּחַ apresenta o significado básico de força vital. Designa a força procriadora do ser humano, a fertilidade do campo, o poder nutritivo dos alimentos. Na literatura tardia adquire um sentido de capacidade, aptidão. Este termo aparece unido à sabedoria na literatura sapiencial¹⁹⁴.

O termo חֲשָׁבוֹן provém da raiz חִשַׁב que expressa um ato do pensamento que se sucede no coração, no interior e também quando se manifesta exteriormente por meio da língua. Diferentemente dos outros verbos que expressam pensamento, este verbo inclui, como característica própria, um matiz valorativo. Na literatura sapiencial enfoca o êxito que acompanha os planos humanos realizados com prudência¹⁹⁵. Em Qohélet, חֲשָׁבוֹן denota a explanação do que está no mundo¹⁹⁶. Este termo indica o conhecimento fruto da dedução humana. Vélchez Líndez retoma a afirmação de Bo Isaksson de que חֲשָׁבוֹן representa: “uma sabedoria profunda que será a soma total da vida”¹⁹⁷.

De acordo com Vélchez Líndez, os substantivos דַּעַת e חֵכְמָה parecem ser usados por Qohélet como sinônimos; e, juntos, representariam toda a esfera do conhecimento teórico e prático, geral e particular, estático e dinâmico¹⁹⁸. O termo דַּעַת vem da raiz יָדַע que tem o sentido básico de conhecer. Expressa o conhecimento adquirido pelos sentidos, a habilidade. Deus a possui e a ensina ao

¹⁹³ ALEXANDER, R. A., “יָד”, in R. L. HARRIS – G. L. ARCHER, Jr – B. K. WALTKE, *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, p. 591-593.

¹⁹⁴ VAN DER WOUDE, A. S., “כֹּחַ”, in E. JENNI – C. WESTERMANN, *Dicionário Teológico Manual del Antiguo Testamento*, I, p. 1127-1129.

¹⁹⁵ SCHOTTROFF, W., “חֲשָׁבוֹן”, in E. JENNI – C. WESTERMANN, *Dicionário Teológico Manual del Antiguo Testamento*, I, p. 888-894.

¹⁹⁶ “In Ecclesiastes it denotes the explanation that stands behind the world” (LONGMAN III, Tremper; *The Book of Ecclesiastes*, p. 203).

¹⁹⁷ VÉLCHEZ LÍNDEZ, José, *Ecclesiastes ou Qohélet*, p. 320.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 174.

homem. Indica também cognição moral. No profetismo, indica o conhecimento de Deus¹⁹⁹. O termo חכמה apresenta uma grande diversidade semântica: “inteligência, talento, saber, sabedoria, cultura, erudição, habilidade, destreza, experiência, perícia ponderação, instinto”²⁰⁰; entre outros. Assim, חכמה pode designar a perícia com as atividades manuais, e o conhecimento que possibilita um bom relacionamento humano (astúcia, sagacidade, discrição, prudência) e com Deus (o temor de Deus)²⁰¹.

Há uma grande divergência de opiniões a respeito do termo שאול. Essa divergência é consequência das diferentes posições em relação ao ensino sobre a vida eterna. Geralmente este termo é traduzido por sepultura, inferno, cova. De um modo geral, podemos afirmar que o שאול é o nome dado ao mundo subterrâneo dos mortos²⁰². É mais provável que Qohélet compartilhava do ensinamento tradicional em Israel sobre o estado dos mortos²⁰³. Parece mais sensata a posição de R. Kroeber ao afirmar que “o *sheol* em Qohélet está livre de representações míticas e não passa de designação alegórica da morte”; ou, como A. Lauha que afirma “*sheol* é igual a estar morto”; ou ainda, J. L. Crenshaw: “para Qohélet, o *sheol* era o lugar do nada”²⁰⁴.

¹⁹⁹ LEWIS, J. P. – GILCHRIST, P. R., “דעת”, in R. L. HARRIS – G. L. ARCHER, Jr – B. K. WALTKE, Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento, p. 598-599.

²⁰⁰ SCHÖKEL, L. A., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 220.

²⁰¹ VÍLCHEZ LÍNDEZ, José, Sabedoria e Sábios em Israel, p. 38-58. Aqui ele faz uma análise bem detalhada do termo חכמה analisando os sentidos que o mesmo apresenta. Faz referência à evolução nesse conceito desde a consideração do mesmo como perícia, destreza até a personificação da sabedoria.

²⁰² LAIRD HARRIS, R. (org.); Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento, p. 1502-1503.

²⁰³ Para Vílchez Líndez “a idéia que tinham os israelitas do além-túmulo, identificada com a do *sheol*, não era originária, mas recebida de seu ambiente cultural”. Ele cita R. Martin Achard: ‘criam os israelitas, como a maioria dos povos primitivos, que se acham reunidos os mortos em vasto território que se lhes reserva, situado em geral debaixo da terra. O mundo dos mortos, o *sheol* dos hebraicos, é inteiramente comparável ao Hades dos gregos e ao Arallu dos assírio-babilônios. Alguns pesquisadores opinam que tomaram os israelitas essa noção de um reino das sombras concebido por seus vizinhos; mas no caso de se verificar essa hipótese, o empréstimo é muito antigo e talvez date desde a entrada dos hebreus na Palestina’.

²⁰⁴ Todos esses autores são citados por VÍLCHEZ LÍNDEZ, José, Eclesiastes ou Qohélet, p. 361. O mesmo também afirma o *sheol* é o “está verdadeiramente morto” visto que nesse lugar não há nada: nem cálculos, nem conhecimento, nem sabedoria, nem vontade, nem amores, nem ódio, nem paixões. Ou seja, ir para o *sheol* significa morrer.

3.3.3

Análise estilística

advérbios	Obj. ind.	Obj. Dir.	Sujeito	Verbo	Preposições
				לך	
בשמחה		לחמך		אכל	
בלב-טוב		יינך		שתה	ו
כבר		את-מעשיך	האלהים	רצה	כי
עת / לבנים		בגכך		יהיו	
בכל		ושמן		יחסר	ו
אל / על-ראשך					
עם-אשה		חיים		ראה	
ימי חיי הבלך				אהבת	אשר
כל	לך			נתן	אשר
ימי חיי הבלך					
כל		predicativo			
תחת השמש		חלקך	הוא		כי
		עמל	אתה		אשר
בחיים ובעמלך					
תחת השמש					
לעשות		ידך		תמצו	אשר
		כל		עשה	
		מעשה			כי אין
		וחשבון			
		ודעת			
בשאל		וחכמה			
שמה			אתה	הלך	אשר

Foneticamente percebemos que os vv. 9-10 são caracterizados pela existência dos pronomes na segunda pessoa (לחמך, יינך, מעשיך, בנריך, ראשך, בכהך, ירך, בעמלך, חלקך, לך, הבלך (duas vezes). Estes termos deixam transparecer uma construção que privilegia a assonância fonética.

No início da perícopa, aparece o verbo הלך no imperativo. De acordo com R.E. Murphy²⁰⁵, nós temos aqui uma fórmula introdutória como a que vem apresentada em 9,1 e 9,11. Esse verbo aparecerá no final da perícopa no *qal* participio. A forma imperativa aponta para a ação a ser realizada no decorrer da perícopa enquanto que o participio no final aponta para a característica daquilo que está acontecendo. ‘Vai’ porque ‘estás indo’. Esse verbo funciona como um elemento de inclusão. A palavra מעשה também aparece duas vezes na perícopa. Inicialmente sufixado pelo pronome e, no final, acompanhando a partícula negativa אין.

A maioria dos verbos está na forma imperativa: ראה, שתה, אכל, לך, עשה, e muitos são empregados no modo volitivo. Nas orações principais os verbos estão na forma imperativa (לך, ראה, ושתה, אכל, עשה); no *qal* imperfeito, apontando para uma ação incompleta, não terminada (יהיו, יחסר, תמצא), os dois primeiros estão no jussivo, reforçando ainda mais a ordem e a vontade daquele que está falando; e, o verbo עשה aparece uma vez no infinitivo.

Para cada um dos verbos no imperativo, há uma oração subordinada iniciada pela partícula כי; a única exceção é o verbo הלך. Isto comprova a função atribuída a ele de enfatizar e intensificar os imperativos seguintes (שתה e אכל). As orações subordinadas introduzidas pela partícula כי apresentam a seguinte ordem de tempo: o verbo רצה no *qal* perfeito, ou seja, um tempo acabado; uma frase nominal onde o verbo ‘ser’ está implícito e o tempo é o presente; e, por último o verbo הלך no participio, ou seja, a situação presente, mas, com referência ao futuro.

A partícula relativa אשר aparece cinco vezes na perícopa em questão. No v. 9 aparece introduzindo três orações subordinadas adjetivas. No v. 10 aparece uma vez na oração principal restringindo o âmbito de ação do verbo עשה, e

²⁰⁵ MURPHY, R. E. apud SIK PAHK, Johan Yeong, Il Canto Della Gioia in Dio, p. 202.

introduzindo mais uma oração subordinada adjetiva. É interessante notar que, como que estruturalmente, a partícula se concentra nos v. 9 e 10.

A partícula ו mostra a relação de coordenação entre as duas orações principais do v. 7 e as duas orações principais no v. 8. No v. 10 aparece três vezes com a função de adicionar os substantivos que o autor quer negar.

No v. 8 é usada a partícula negativa אֵל, fórmula absoluta utilizada antes de verbos que expressam vontade²⁰⁶. Já no v. 10 aparece a partícula negativa אֵין que é utilizada também como negação absoluta e que traz implícito o verbo existir / existir: ‘não há’²⁰⁷. No v. 8 é proibida a ausência, enquanto que no v. 10 é negada de forma absoluta a existência de ‘ação, cálculos, conhecimento, sabedoria’, no *sheol*.

Se excetuarmos o imperativo inicial לך perceberemos no início do v. 7 um paralelismo sinonímico:

Imperativo (אכל) + advérbio (בשמחה) + compl. do objeto (לחמך) = ABC

Imperativo (שתה) + advérbio (בלב-טוב) + compl. do objeto (ייןך) = ABC

Uma estrutura formal em que os elementos exprimem a correspondência simétrica: A=A’; B=B’; C=C’²⁰⁸.

Levando em consideração os verbos no modo volitivo e as orações subordinadas iniciadas pela conjunção כי, poderemos perceber, também, uma estrutura formal cujos elementos A e B exprimem uma correspondência simétrica semelhante à que aparece no v. 7²⁰⁹:

מעשיך	כי	B	כבר רצה האלהים	לך	A	v. 7
הוא חלקך	כי	B’	אל-יחסר ראה חיים	יהיו	A’	vv. 8-9
הלך	כי	B’’	אין מעשה	עשה	A’’	v. 10

Podemos perceber, como Johan Yeong Sik Pahk²¹⁰, que as frase principais enunciam a motivação à vida feliz (A e A’) e à vida ativa (A’’). As frases

²⁰⁶ SCHÖKEL, L. A., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p.53.

²⁰⁷ Ibid., p. 47.

²⁰⁸ SIK PAHK, Johan Yeong; Il Canto Della Gioia in Dio, p. 204.

²⁰⁹ Ibid., p. 27.

²¹⁰ Ibid., p. 27-28.

subordinadas fornecem uma explicação para as motivações: recompensa de Deus (B), porção na vida (B') e nenhuma atividade no *sheol* (B'').

Nas proposições subordinadas introduzidas por כִּי, podemos encontrar também um movimento estilístico vertical compreendendo o universo inteiro, a respeito do qual o ser humano é colocado a nível criatural em relação. Enquanto o v. 7 alude ao céu²¹¹, os v. 9 e 10 estão localizados respectivamente תַּחַת הַשָּׁמַיִם (na terra) e no שְׁאוֹל.

Os viventes têm a possibilidade de receber a porção própria, conexa em particular com a fadiga (עֲמָל) e, ao mesmo tempo, concebida como dom de Deus. Essa porção não pode ser obtida depois da morte (v. 10), por isso o aproveitamento da vida deve ser realizado durante o período inteiro dela, como mostra o tríplice complemento temporal: בכל־עת (v. 8), כל־יְמֵי חַיִּי חֶבְלֶךָ (v. 9) e כל יְמֵי חֶבְלֶךָ (v. 9).

Johan Yeong Sik Pahk afirma que do ponto de vista estrutural, o nosso autor emprega um esquema dominado da tríplice estrutura sintática: modo volitivo + כִּי + frase. Nessa estrutura a última proposição assume uma função comparativa no refrão da poesia, criando a nível estilístico um *'esito enfatico'*²¹².

Assim, a estrutura formal pode ser descrita do seguinte modo:

Frases principais		Frases subordinadas	
A 7a	Imperativo + Imperativo	A' 7 b	כִּי recompensa de Deus
B 8-9b	Jussivo + Jussivo + Imperativo	B' 9c	כִּי porção própria
C 10a	Imperativo	C' 10bc	כִּי nenhuma atividade no <i>sheol</i>

Diante disso, podemos perceber nas frases principais o aconselhamento à vida ativa e feliz e nas frases subordinadas a explicação para a mesma:

²¹¹ O nome usado por Qohélet para se dirigir a Deus é אֱלֹהִים, termo que tem o sentido geral de divindade, ou realidade divina. Podemos assim ponderar que אֱלֹהִים representa não só a divindade, mas também o céu onde está a divindade (Cf. Qoh 5,1; Gn 24,7; Sl 115,3; Jó 1,9).

²¹² SIK PAHK, Johan Yeong, Il Canto Della Gioia in Dio, p. 197-198. Na nota de rodapé número 2 da p. 197 ele afirma que "nel senso stretto del termine, il ritornello 'is one form of repetition and it may be defined as a block of verse which recurs more than once within a literary piece', la cui determinante 'feature is its structuring function' (definizione di A. MARIASELVAM, 65, basata su W.G.E. WATSON, 273); intendiamo, con questo termine, la ripetizione dessa medesima struttura, che crea un effetto strutturale rispetto alle frasi principali".

Aconselhamento à vida feliz e ativa**Explicação**

- 7 comer pão e beber vinho
com alegria contente
- 8 vestes; perfumes
todo o tempo
- 9 gozar a vida com a ‘mulher’
todos os dias da tua vida da tua vaidade
todos os dias da tua vaidade
- 10 fazer
Não há nada no *sheol*

3.3.4**Estrutura**

- vai 7aa לך
- come com alegria o teu pão 7aβ אַ כָּל בְּשִׂמְחָה לֶחֶם מִן
- e bebe contente o teu vinho 7ay וְשָׂה תֵּה בְּלֵב-טוֹב יִינֶה
- porque já aceitou Deus as tuas obras 7b כִּי כָּךְ בָּרַךְ הָאֱלֹהִים אֶת-מַעֲשֶׂיךָ
- em todo tempo sejam tuas vestes brancas - עֵת יְהִי יוֹ בְּגָדֶיךָ לְבָנִים
- 8a בְּכָל
- e óleo sobre tua cabeça não falte 8b וְשֶׁמֶן עַל-רֹאשְׁךָ אַל-יִחָסֵר
- goza a vida com a mulher 9aa הָאִשָּׁה הַזֹּאת יָמֶיךָ עִם-אִשָּׁה
- que tu amas todos os dias da tua vida de vaidade - אֲהַבְתָּ כָּל-יְמֵי חַיֶּיךָ הַזֵּה
- 9aβ אֲשֶׁר
- que deu para ti debaixo do sol 9ay אֲשֶׁר נָתַן-לְךָ תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ
- todos os dias da tua vaidade כָּל יְמֵי הַבְּלָא
- pois esta é tua porção na vida e na fadiga הוּא חֵלְקְךָ בַּחַיִּים וּבַעֲמָלָה
- 9ba כִּי

que tu te afadigas debaixo do sol	9bβ אשר-א תה ע מל תחת השמש
tudo o que a tua mão encontra para fazer	כל א שר תמ צא יד ד לע שות
	10αα
faz com empenho	10aβ בכח ד עשה
porque não há ação, nem cálculo, nem conhecimento	אין מע שיה וחשבון ו דעת
	10bα כי
nem sabedoria no <i>sheol</i>	ותב מה בש אול
para onde tu vais	10bβ א שר א תה ה לך שמה

3.4

Análise Redacional

3.4.1

Análise do Vocabulário da Perícope no livro de Qohélet²¹³

הלך (30x)	1,4.6(2vezes).7(3vezes); 2,1.14; 3,20; 4,15.17; 5,14*.15; 6,4.6.8.9; 7,2*; 8,3.10; 9,7.10; 10,3.7.15.20; 11,9; 12,5
אכל (15x)	2,24.25; 3,13; 4,5; 5,10.11.16.17.18; 6,2(2vezes); 8,15; 9,7; 10,16.17
שמחה (8x)	2,1.2.10; 3,4; 5,20; 7,4; 8,15; 9,7
שמח (9x)	2,10; 3,12.22; 4,16; 5,18; 8,15; 10,19; 11,8.9
לחם (4x)	9,7.11; 10,19; 11,1
שתה (5x)	2,24; 3,13; 5,17; 8,15; 9,7
בלב-טוב (1x)	
לב (41x) ²¹⁴	1,13.16(2x).17; 2,1.3(2x). 10(2x). 15(2x).20.22.23; 3,11.17.18; 5,1.19; 7,2.3.4(2x).7.21.22.25.26; 8,5.9.11.16; 9,1.3.7; 10,2(2x).3; 11,9(2x).10
טוב (52x) ²¹⁵	2,1.3.24(2x).26(2x); 3,12(2x).13.22; 4,3.6.8.9(2x).13;

²¹³ Todas as informações a respeito da quantidade de vezes em que os termos relacionados nesse capítulo ocorrem foram encontradas nas seguintes concordâncias: EVEN-SHOSHAN, A., A New Concordance of the Bible. Jerusalém, 1977, LISOWSKY, G., Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament. Stuttgart, 1958 e Bible Works 5.0.

5,4.10.17(2x); 6,3(2x).6.9.12; 7,1(2x).2.3.5.8(2x).10.11.14(2x).
18. 20. 26; 8,12.13.15; 9,2(2x). 4. 7. 16. 18(2x); 11,6.7; 12,14

יין (3x) 2,3; 9,7; 10,19

Em Qoh 2,1, aparece o verbo הלך no *gal* imperativo unido aos termos טוב , לב , ראה e ao verbo שמח . Em Qoh 11,9, aparece o verbo הלך novamente no imperativo (*piel*) unido ao verbo שמח . Em nenhuma outra vez este verbo aparece unido aos verbos שתה e אכל . Estes dois aparecem juntos em Qoh 2,24; 3,13; 5,17; 8,15; 9,7; ou seja, todos as vezes que o verbo שתה apareceu. Pela quantidade de vezes que os termos לחם (4x) e יין (3x) aparecem, percebemos que o nosso autor quer salientar o ato de comer e beber e, mais ainda, a ação de comer (o alimentar-se).

Os termos לב (41x) e טוב (52x) são muito estimados por Qohélet; no entanto, não aparecem unidos em nenhum outro momento. Talvez Qohélet tivesse a intenção de reunir estes dois termos para representar o melhor que ele conseguiu abstrair de suas reflexões para a vida humana como um todo. Em todos os versículos onde שתה e אכל aparecem juntos, aparece também o termo טוב .

A palavra שמחה (8x) aparece unida a אכל e שתה em 8,15 e 9,7. A raiz שמח (9x) aparece unida ao verbo אכל em 5,18 e 8,15. No livro de Qohélet, a raiz שמח aparece sempre para descrever a atividade humana e não aparece em nenhum momento para descrever a ação de se alegrar por parte do Senhor. Isto nos leva a crer no interesse do nosso autor em concentrar-se no significado existencial da vida.

Parece haver uma correspondência semântica entre os termos טוב e שמחה . De fato שמחה representa a alegria do coração e tem um significado semelhante a לב-טוב . Esta última expressão se contrapõe ao ‘coração humano, cheio de mal’ em 9,3. Esta expressão parece identificar a intenção mais profunda de Qohélet de

²¹⁴ Cf STOLZ, F., “לב”, in E. JENNI – C. WESTERMANN, *Dicionário Teológico Manual del Antiguo Testamento*, I, p. 1176.

²¹⁵ Cf. STOEBE, H.J., “טוב”, in E. JENNI – C. WESTERMANN, *Dicionário Teológico Manual del Antiguo Testamento*, I, p. 903.

fazer com que o ser humano transforme seu ‘coração mau’ num ‘coração bom’; ou seja, que experimente com alegria e ânimo a experiência da vida. Em Qoh 11,9, aparece a raiz שִׂמַּח como verbo e a raiz יָטַב no *hifil* com o sentido de ser agradável, se alegrar. Também em 7,3 o verbo יָטַב apresenta o sentido de se alegrar.

Em diversas vezes, o termo טוֹב aparece como complemento do verbo רָאָה (2,1.3.24(2x, sendo a primeira complemento do verbo); 3,13.22(2x [uma com complemento] aparece junto c שְׂמֵחָה); 5,17(2x). 6,6). Quando o termo טוֹב se apresenta como complemento do objeto do verbo רָאָה a locução טוֹב רָאָה ‘experimentar o bom’ (literalmente: ‘ver o bom’) pode ser mantida, do ponto de vista semântico, equivalente ao verbo שִׂמַּח.

רָאָה (47x)	1,8.10.14.16; 2,1.3.12.13.24(2x sendo a 1 comp do verb); 3,10.13.16.18.22(2x [1c/compl] aparece junto c/ שְׂמֵחָה). 4,1.3.4.7.15; 5,7.12.17(2x). 6,1.5.6; 7,11.13.14.15.27.29; 8,9.10.16(2x).17; 9,9.11.13; 10,5.7; 11,4.7; 12,3
עָמַל (35x)	1,3 (2x); 2,10 (2x).11(2x).18(2x).19(2x).20(2x).21(2x).22(2x).24; 3,9.13; 4,4.6.8(2x).9; 5,14.15.17(2x).18; 6,7; 8,15.17; 9,9(2x); 10,15
מַעֲשֵׂה (21x)	1,14; 2,4.11.17; 3,11.17.22; 4,3.4; 5,5; 7,13; 8,9.11.14(2x).17(2x); 9,7.10; 11,5; 12,14
עָשָׂה (43x)	1,9(2x).13.14; 2,2.3.5.6.8.11(2x).12.17; 3,9.11(2x).12.14(2x); 4,1.3.17; 6,12; 7,14.20.29; 8,3.4.9.10.11(2x).12.14.16.17; 9,3.6.10(2x); 10,19; 11,5; 12,12
רָצָה (1x)	
אֱלֹהִים (40)	1,13; 2,24.26; 3,10.11.13.14(2x).15.17.18; 4,17; 5,1(2x).3.5.6.17.18(2x).19; 6,2(2x); 7,13.14.18.26.29; 8,2.12.13.15.17; 9,1.7; 11,5.9; 12,7.13.14
חָלַק (8x)	2,10.21.22; 5,17.18; 9,6.9; 11,2
תַּחַת הַשָּׁמַיִם	1,3.9.14; 2,11.17.18.19.20.22; 3,16; 4,1.3.7.15; 5,12.17; 6,1.12;

(29x) ²¹⁶	8,9.15(2x).17; 9,3.6.9(2x).11.13; 10,5
שמש (35x)	1,3.5(2x).9.14; 2,11.17.18.19.20.22; 3,16; 4,1.3.7.15; 5,12.17; 6,1.5.12; 7,14; 8,9.15(2x).17; 9,3.6.9(2x).11.13; 10,5; 11,7; 12,2
בנך (1x)	
לבן (1x)	
שמן (3x)	7,1; 9,8; 10,1
ראש (3x)	2,14; 3,11; 9,8
חסר (4x)	4,8; 6,2; 9,8; 10,3
אשה (3x)	7,26.28; 9,9
אהב (4x)	3,8; 5,9(2x); 9,9

A palavra שמחה aparece pela primeira vez em 2,1. Na perícope anterior, Qohélet se dedica a indagar com sabedoria todas as coisas (cf. 1,13). Mediante a fórmula de diálogo interior, ele expõe o desejo de fazer a experiência (נסה) da vida com alegria (בשמחה): ‘Eu pensei em meu coração (בִּלְבָבִי אָנִי מֵדַבֵּר בִּי): vai! (לִכְהֶה נָא) Experimenta (בשמחה) ; experimenta o bem (טוב) (ראה טוב). Mas também isto é הבל’. No v. 2 se propõe refletir sobre o valor de שמחה. No v. 3, fica claro que realmente Qohélet se dedicou a experimentar, a averiguar o טוב. Aqui, uma das três vezes onde aparece o termo vinho, Qohélet se dedica a ‘explorar’ o יין e os versículos seguintes descreverão os detalhes das coisas a serem exploradas. Ele se atribui o *status* de soberano. Sua intenção é descobrir que יתרון (proveito, ganho) existe para o ser humano, de todo o עמל (fadiga) que acontece תחת השמש (debaixo do sol)(cf. 1,3); e, o que é bom (טוב) para o ser humano fazer (עשה) debaixo do sol nos dias limitados da sua vida. A intenção de Qohélet parece ser aqui alcançar o sentido mais prático possível da vida.

Em Qoh. 2,10, aparece novamente o termo שמחה. Depois de haver percorrido o caminho em sua perseguição da שמחה, tarefa que ele realizou com sucesso em 2,4-9; Qohélet apresenta os frutos dessa experiência (חור): ‘nada

²¹⁶ Cf também LONGMAN, Tremper III, The Book of Ecclesiastes, p. 66; VÍLCHEZ LÍNDEZ, José, Ecclesiastes ou Qohélet, p. 138.

recusei aos desejos de meus olhos; jamais privei o meu coração de alguma alegria (שמחה), pois (כי) o meu coração se alegrava (שמח) de (בן) todos os meus esforços. E esta é a minha porção (חלק) (que provém) de (בן) toda a minha fadiga' (Qoh 2,10). Qohélet afirma ter experimentado tudo para satisfazer o desejo de experimentar a alegria. Confirma isso a repetição do adjetivo (כל) por quatro vezes neste verso. Essa alegria é alcançada através (בן) do próprio esforço (עמל). A alegria é a porção própria da pessoa humana. É importante salientar que Qohélet não utiliza o termo יתרון (ganho, vantagem) para caracterizar a שמחה; mas, usa o termo חלק (porção), representando a porção destinada a cada pessoa. Das oito vezes em que o termo חלק aparece em Qohélet, a Vulgata apresenta excepcionalmente em 2,21 a tradução 'quaesita' (aquisição, ganho). Enquanto as outras sete vezes estariam de acordo com as traduções da LXX. Essa ocorrência parece reforçar o sentido de que Qohélet usou essa palavra com um sentido especial de recompensa; ou seja, com um aspecto financeiro²¹⁷.

Em Qoh 2,1-11 o termo שמחה é empregado em dois sentidos: com a função instrumental ao se referir à experiência da alegria em si mesma, e como complemento direto, como algo que provém do מעשה/עמל.

As referências à alegria vêm descritas através de quatro expressões: (ה) שמח (verbo e substantivo: se alegrar e alegria), אכל ושתה (comer e beber), (ה) עשה טוב (fazer o bem) e ראה טוב (experimentar o bem). A raiz שמח é usada de forma independente, ou seja, sem estar ligada a essas expressões em 2,10; 3,22; 11,8. Em 2,24; 3,13; 5,17; 8,15 e 9,7 vem relacionada com os verbos שתה e אכל, formando uma expressão coligada. No entanto, em 9,7 a palavra שמחה vem precedida pela preposição ב, diferentemente das vezes anteriores onde estes verbos aparecem juntos, assumindo uma função de adjunto adverbial do verbo אכל.

Os termos עמל e יד אלהים são utilizados para definir a fonte da שמחה. Os termos עמל (מעשה), אלהים e חלק aparecem em 3,22; 5,18.19; 9,9 explicitando o motivo da שמחה.

²¹⁷ RUDMAN, Dominic, Determinism in the Book of Ecclesiastes, p. 56-57.

בכל-עת	Essa expressão aparece somente uma vez em Qoh (9,8). No entanto os termos עת e כל (91x em Qoh) ²¹⁸ são muito comuns.
עת (40x)	3,1.2(4x).3(4x).4(4x).5(4x).6(4x).7(4x).8(4x).11.17; 7,17; 8,5.6.9; 9,8.11.12(2x); 10,17
חי (10x)	4,2(2x).15; 6,8; 7,2; 9,4(2x).5.9; 10,19
יום (26x)	2,3.16.23; 5,16.17.19; 6,3.12; 7,1(2x).10.14(2x).15; 8,8.13.15.16; 9,9(2x); 11,1.8.9; 12,1(2x).3
הכל	Este termo tem em Qoh um valor muito grande. Aparece 41x ²¹⁹

As expressões temporais que aparecem em 9,7-10 são: כל-ימי , בכל-עת (aparecem somente essas duas vezes aqui em 9,9). Estão de acordo com outras temporais que aparecem acompanhando os conselhos qohéletianos a respeito da vida: ‘nos dias [limitados] da vida’ (5,17; 8,15; 9,9(2x); também 2,3; 6,12 apresentam o mesmo sentido); ‘na vida’ (3,12); ‘na juventude’ ou ‘nos dias da juventude’ (11,9). A palavra כל é muito importante nessas expressões e aponta a totalidade da vida humana.

O espaço onde acontece a ação de ‘alegrar-se’ é definido pela expressão תחת השמש, e geralmente é traduzida por ‘sob o sol’, ‘debaixo do sol’. Nas passagens relacionadas ao tema da alegria esta expressão aparece em 5,17; 8,15(2x); 9,9(2x). Com isso percebemos claramente que o espaço para o alegrar-se é ‘este mundo’.

Olhando as passagens onde aparece a raiz שמח relacionada com estes elementos analisados até agora, podemos apresentar a motivação de Qoh à alegria nas seguintes passagens:

2,24 אֵין-טוֹב בְּאָדָם שִׂיא כָּל וְשִׂ תָה וְהָרָ אֶה אֶת-נֶפֶשׁ שׁוֹ

²¹⁸ SAUER, G., “כל” in E. JENNI – C. WESTERMANN, *Dicionário Teológico Manual del Antiguo Testamento*, I, p. 1135.

²¹⁹ ALBERTZ, R., “הכל”, in E. JENNI – C. WESTERMANN, *Dicionário Teológico Manual del Antiguo Testamento*, I, p. 659.

- “Nada há de melhor para o homem que comer, beber e desfrutar de seu trabalho”
- 3,12 וְדַעְתִּי כִּי אֵין טוֹב בָּם כִּי אִם-לֶשׁ מֹוֹחַ וְלֶעֱשׂוֹת טוֹב בְּחַיָּיו
 “compreendi que nada há de melhor para eles senão alegrar-se e fazer o bem na vida”
- 3,22 כִּי אֵין טוֹב מִאֲשֶׁר יֵשׁ מִחַ הָאָדָם בְּמַעַשְׂיוֹ כִּי-הוּא חֵלְקוֹ
 וְכִּי אֵיתִי
 כִּי מִי יָבִי אֲנִי לְךָ אוֹת בְּמָה שִׁיָּה יְהִי אַחֲרָיו
 “e assim observei: que nada há de melhor que o homem desfrute do que faz; essa é sua parte; pois quem poderá levá-lo a desfrutar do que virá depois dele?”
- 5,17 דָּ-כִי אֵיתִי אֲנִי טוֹב אֲשֶׁר-יִפְּהָ לְאֹכֹל-וְלִשְׂתוֹת וְלֶךְ אוֹת טוֹ בָּהּ
 הָנָה אֲשֶׁר
 שִׁיעַ מִלְּתַחַת-הַשָּׁמֶשׁ מִסָּפֵר יָמָיו-יָוֵן [חַיִּין]
 בְּכָל-עֵמָּה לוֹ
 אֲשֶׁר-נָתַן-לוֹ הָאֵל הַיּוֹם כִּי-הוּא חֵלְקוֹ:
 “isto é o que compreendi: a felicidade perfeita consiste em comer; beber e desfrutar de todo o trabalho com que alguém se afadiga sob o sol nos poucos dias de vida que Deus lhe deu. Esse é seu pagamento”
- 8,15 אֲנִי אֶת-הַשָּׁמַיִם חָה אֲשֶׁר אֵין טוֹב לְאָדָם תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ
 וְשִׁבְחִי
 אִם-לֹא כוֹל וְלֶשׁ תּוֹת וְלִשְׂמוֹחַ וְהוּא יֵל וְנִי בְעֵמָּה לוֹ יִמִּי חַיִּי
 כִּי
 אֲשֶׁר-נָתַן-לוֹ הָאֵל הַיּוֹם תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ:
 “eu louvo a alegria, porque o único bem do homem sob o sol não é senão comer, beber e alegrar-se; isso o acompanhará em seu trabalho durante os dias de sua vida que Deus lhe regalou sob o sol”
- 9,7 לֶךְ אֶכֶל בְּשִׂמְחָה לֶחֶם מֶדַּד וְשִׁבְחָה בְּלֵב טוֹב יִינֹג
 כִּי כִּבְרִךְ צָה הָאֵל הַיּוֹם אֶת-מַעֲשָׂיו:
 “vai come teu pão com alegria e bebe contente teu vinho, porque Deus já aceitou tuas obras”

Pareceu-nos conveniente não nos determos muito em Qoh 2,1-10 e 11,8s. Em Qoh 2,1-10 a raiz שִׂמְחָה aparece nos v. 1, 2 e 10. Muitos comentaristas consideram esta perícopa como uma simulação literária na qual Qohélet assume as vestes do rei Salomão. Acreditamos que ela funciona como uma introdução à temática desenvolvida logo adiante. Ele se coloca como o modelo para, depois, colocar suas conclusões e finalmente apresentar o seu conselho/exortação. Qoh 11,8-9 também apresenta a temática da alegria. Esta perícopa, de modo semelhante ao que acontece com a perícopa em questão (9,7-10), apresenta diferenças das precedentes quanto à questão lexical e de conteúdo. Em Qoh 9,7 e

11,8-9, o autor utiliza um estilo diferente usando o modo volitivo com os verbos no imperativo e supondo a existência de outro interlocutor.

Essas conclusões do nosso autor não se apresentam em forma proverbial, mas numa série de reflexões existenciais. Isso fica bem claro em 2,24; 3,12; 3,22; 5,17 e 8,15 onde a reflexão vem introduzida por um verbo apontando para o que foi observado por Qohélet. A conclusão é fruto da observação do autor; observação daquilo que é טוב.

Qohélet exprime seu conselho usando a fórmula אין־טוב (nada há de melhor, não existe nada melhor). Esta aparece em 2,24; 3,12; 3,22; 5,17 e 8,15; e não é usada nem em 9,7, nem em 11,8-9. Johan Yeong-Sik Pahk acredita que, do ponto de vista da fórmula אין־טוב, as passagens 2,24-26; 3,12-13; 3,22; 5,17-19; 8,15 fazem parte do desenvolvimento da reflexão qohéletiana que começa em 2,10 com a afirmação ‘não recusei nada’, a fórmula em questão, e, por último os verbos volitivos em 9,7ss e 11,8s²²⁰. Diante destes e outros elementos, ele constrói a seguinte tabela²²¹:

Testo	Frase del riconoscimento	Frase di valutazione	della gioia	Riferimenti alla gioia	Fonte della gioia	Ragione della gioia	Tempo della gioia
2,10-11	—	לא מנעתין	שמחה	עמל + מן	חלק	—	
2,24-26	—	אין־טוב	שתה/אכל ראה טוב	יד + מן האלהים	עמל + ב האלהים [נתן]	—	
3,12-13	ידעתי	כי אין־טוב	שמחה עשה טוב שתה/אכל ראה טוב	—	עמל + ב אלהים מתת	בחיים	

²²⁰ “Dal punto di vista dell’impiego della formula אין־טוב, i passi 2,24-26; 2,12-13; 3,22; 5,17-19; 8,15 appartengono allo stesso svolgimento: questo può rappresentare lo sviluppo della riflessione qohéletiana, dal momento che essa viene preceduta dall’evidente dichiarazione estimativa della gioia, espressa con ‘non ho negato nulla’ (2,10); in sostituzione della medesima formula, si evidenziamo i verbi volitivi in 9,7ss e 11,8s”. (SIK PAHK, Johan Yeong, *Il Canto Della Gioia in Dio*, p. 218).

²²¹ Ibid., p. 218.

3,22	וראיתי	כי אין־טוב	שמש	—	מעשה + ב	—	חלק
5,17-19	אשר	טוב אשר יפה	שתה/אכל	—	עמל + ב	ימי חיים	ימי
19	הנא		ראה טוב	—	אלהים	מספר	
	ראיתי		שמח		מתת		
							חלק
8,15	ושבחת	אין־טוב	שמחה	—	עמל + ב	ימי חיים	
			שתה/אכל	—			
			ראה טוב				
9,7-9	—	—	שתה/אכל	—	עמל + ב	כל תע	
						חלק	ימי חיי הבל
						כל	
						כל ימי הבל	
11,8-9	—	—	שמש	—	—	כל שנים	
			יטב לב			בילדות	
						בימי בחורים	

Deste modo, o sentido da vida para Qohélet consiste em experimentar a **שמחה** (se alegrar). Essa alegria é descrita pelos verbos **ראה טוב**, **שתה/אכל**, **שמח**, **ראיתי ידעתי** e, sobretudo, pelo termo **שמחה**. Os verbos **ראיתי ידעתי** mostram o esforço de Qohélet para alcançar o sentido da vida, ou melhor, para descobrir o **טוב** (bem). São duas as fontes da alegria: a **יד אלהים** (mão de Deus) e a **עמל** (fadiga). As motivações que ele apresenta para o alegrar-se são: **נתן אלהים** (foi Deus quem deu), **עמל** (é o fruto da fadiga, do esforço), **חלק** (é a porção, o pagamento, a parte própria de cada pessoa humana) e, por último, porque não existe nada no **שואל**.

O que significa experimentar a **שמחה**? Os termos **שמחה** e **בלב־טוב** indicam o modo como devem ser vivenciadas as ações próprias ou que produzem felicidade para o ser humano: comer e beber, vestir vestes brancas e ter óleo sobre a cabeça, gozar a vida com a mulher amada.

Os indicativos de tempo **כל עת**, **כל ימי חיי הבל**, **כל ימי הבל** mostram que essas ações devem ser vividas diariamente e que não representam

apenas momentos esparsos como as festas ou ocasiões especiais, como pensam alguns comentaristas, mas uma atitude que deve ser experimentada todos os dias.

3.4.2

Análise do vocabulário da perícope dentro da BHS

O termo שמחה aparece como substantivo, adjetivo ou advérbio na BHS. Em muitas ocasiões este termo aparece unido a אכל e שתה (cf. 1Cr 29,22; Ne 8,12; Is 22,13). Na maioria das vezes, este termo está relacionado às festas onde se celebrava a presença de Deus em meio ao seu povo (Est 9,18.22; Esd 6,22; Ne 12,43; 1Cr 15,25; 1Sm 18,6; 1Rs 1,40). Juntam-se a isso, os componentes próprios das festas: pão, vinho, carnes. Assim a presença de Deus (Sl 68,4; 97,11), o vinho (Is 16,10; Sl 4,8), o pão (Sl 4,8; Est 8,17), as doações para o templo, ou seja, os sacrifícios (1Cr 29,9.17) são fontes de alegria.

Por outro lado, também a vitória nas batalhas (2Cr 20,27), os perfumes (Pr 21,17; 27,9), os trajes de festas (Sl 30,12), os casamentos (Ct 3,11) são fontes de alegria. A justiça e a paz têm, como consequência, a verdadeira alegria (Sl 68,4; Pr 10,28; 21,15), enquanto o insensato encontra sua alegria na tolice (Pr 15,21). Nos livros proféticos, de um modo geral, a alegria vem da experiência da salvação realizada por Deus. Nesse sentido, a ausência de Deus significa também a ausência de alegria.

Qohélet parece entender também a alegria como dom de Deus. Porém, entende que essa experiência deve ser realizada não apenas nas festas e banquetes, mas, todos os dias. O comer e beber, usar perfumes e vestir vestes brancas (coisas que aconteciam de modo especial nas festas) deviam ser uma atitude de vida. No entanto, Pedro Zamora defende que o termo שמחה prefixado pela preposição ב poderia ser perfeitamente traduzido por ‘com festa’ ou ‘com celebração’, segundo se depreende de seus usos na Bíblia Hebraica e em Qumrán. Para ele a citação de Qoh 9,7 e seu contexto imediato (especialmente o v. 8) é uma mostra de que Qohélet toma essa expressão em sentido celebrativo ou festivo²²².

²²² Cf ZAMORA, Pedro, Fe, Política y Economía en Eclesiastés, p. 92. As ocorrências bíblicas que ele utiliza para comprovar sua posição são Gn 31,27; Dt 28,47; 1 Sm 18,6; 2 Sm 6,12; 1 Cr 15,25; 29,17.22; 2 Cr 20,27; 23,18; 30,21; Esd 3,12; 6,22; Sl 21,7; 68,4; 100,2; Qoh 2,1; 9,7; Is 55,12; Sf 3,17, também em Qumram 1 QM 17,7; 1 QH f 54,1; 58,6.

O termo כָּבֵד aparece somente no livro de Qohélet. É uma referência temporal do hebraico bíblico tardio. Pode referir-se tanto ao tempo passado como ao presente, como mostram seus correspondentes no grego (ἥδη) e no latim (*iam*). Em nossa perícopa, o termo parece estar-se referindo ao passado, ou seja, a respeito do ato de comer e beber; como as outras ocorrências do termo no livro confirmam (1,10; 3,15; 4,2; 6,10; 9,6 no tempo passado e 2,12.16 no futuro anterior).

Acreditar que a alegria provenha das mãos de Deus faz parte da fé israelita. No entanto, Qohélet afirma também que a alegria provém do עֲמַל. Este termo merece receber uma atenção especial, visto que das setenta e seis vezes que ele aparece na BHS, trinta e cinco vezes estão em Qohélet. Por todas as partes da BHS, עֲמַל leva sempre uma conotação negativa. Comumente denota ‘ônus/ algo oneroso’ sem significar necessariamente trabalho. Assim Jó 16,2 (‘vocês são consoladores molestos/ pesados’) e o Sl 73,16 (‘foi tarefa penosa para mim’). Este termo pode receber o sentido de trabalho / labor em Dt 26,7; Sl 73,16; 107,12; Is 53,11. O termo עֲמַל recebe, sempre, o sentido de ‘problema’ e ‘iniquidade’ e é freqüentemente colocado com ou em paralelo a palavras como iniquidade, engano, futilidade como em Is 10,1; Sl 94,20; Pr 24,2; Sl 7,15²²³.

Por outro lado, parece que Qohélet dá um sentido novo ao termo עֲמַל. Olhando as passagens onde o mesmo aparece, podemos perceber que a idéia de fundo é de trabalho. No entanto, nem sempre representa o trabalho humano. Representa o trabalho²²⁴, mas, também tudo aquilo que está relacionado ao trabalho: o cansaço, os frutos do trabalho. A palavra pode designar deste modo o cansar-se, atarefar-se, esforçar-se, trabalhar. Pode representar, também, o fruto das fadigas, as riquezas, as posses. A raiz עֲמַל tem, ainda, o sentido de dificuldades, penas, aflição, sofrimento, desgraça; chegando até ao ponto de significar opressão,

²²³ VOX, Michael V., Qohélet and his Contradictions, p. 54.

²²⁴ VÍLCHEZ LÍNDEZ, José, Ecclesiastes ou Qohélet, p. 438-439 em seu excuro sobre o trabalho em Qohélet apresenta as posições de F. Foresti, G. Fohrer, G. Bertram I. Di Fonzo e N. Lohfink sobre o עֲמַל. Para Foresti “podem-se agrupar os significados [de ‘ml’] em duas categorias, segundo dois diferentes aspectos que caracterizam o trabalho: esforço ou eficácia-rendimento. Para G. Fohrer “ ‘ml designa em primeiro lugar o ‘esforço’ ou a ‘fadiga’; em segundo lugar, aquilo aonde leva o esforço”. Bertram matiza detidamente o tipo de fadiga: a raiz hebraica [‘ml’] designa a fadiga que alguém se impõe, ou que se lhe advém, seja com cargas externas ou internas, sem culpa ou com ela. I. Di Fonzo afirma que “em hebraico, o verbo e substantivo ‘amal, ‘fadiga, trabalho’ duro e pesado, também esforço penoso e trabalho. Lohfink afirma que ‘amal “abarca tanto o trabalho fatigante do homem, como seu resultado, a posse”.

injustiça. No particípio, a raiz adquire um significado de trabalhador, trabalhador braçal, desgraçado²²⁵. G. Bertram e R. Braun concordam que o conteúdo da vida humana é עֲמַל²²⁶. Qohélet utiliza o termo עֲמַל tanto no sentido de esforço como no sentido do produto desse esforço. Muitos leitores do livro de Qohélet entendem este termo num sentido pejorativo. Por outro lado, autores como B. Otzen e H. L. Ginsberg se fixaram somente no segundo sentido. H. L. Ginsberg chegou ao ponto de traduzir sempre este termo por ‘aquisição’²²⁷.

Qohélet participa da tradição de Israel segundo a qual o trabalho é visto como um castigo por causa do pecado (cf. Gn 3,17-19). Vê o trabalho como uma obrigação a ser cumprida: ‘uma triste tarefa deu Deus aos homens para que se atarefem com ela’ (cf Qoh 1,13). Porém, Qohélet investiga a respeito dessa tarefa para perceber: ‘que ganho tem o homem de todas as fadigas com que se afadiga debaixo do sol?’ (1,3). Reconhece que o fruto do עֲמַל também é ‘sopro de vento’. Isso acontece porque não pode reter, para sempre, o fruto do seu trabalho (cf 2,18-20). Nem mesmo pode garantir que seus filhos usufruam do fruto do seu trabalho. Por isso, se pergunta: ‘para quem trabalho e me privo de satisfações?’ (4,8). No entanto, podemos perceber a partir dos contextos onde aparece o termo עֲמַל em Qohélet, que este o entende como amargura e negativamente do ponto de vista do acúmulo. Assim, עֲמַל tem um sentido positivo quando é experimentado no cotidiano da vida e com outras pessoas: ‘melhor dois que um só, visto que terão um bom ganho em seu trabalho’ (4,9). Para Qohélet o trabalho não é um castigo, é dom de Deus (2,24; 3,13), é a porção humana (5,17). Na linguagem de hoje poderíamos dizer que Qohélet defende o trabalho como realização pessoal. O acúmulo de bens, a competição são inúteis. O acúmulo, porque não podemos reter o fruto da fadiga, nem mesmo para nossos descendentes; a competição, porque dois é melhor do que um e vale mais um cão vivo que um leão morto. O melhor é trabalhar e experimentar do fruto do trabalho²²⁸. Podemos até concordar com J. L. Crenshaw que afirmou: “‘poder-se-ia dizer que Qohélet entendeu o trabalho como um dos verdadeiros prazeres da vida’”²²⁹. Talvez não chegue a tal ponto, mas

²²⁵ RODRIGUEZ GUTIERREZ, Jorge Luiz, A Lei, a fadiga e o vazio no livro de Eclesiastes, p. 33.

²²⁶ VÍLCHEZ LÍNDEZ, José; Eclesiastes ou Qohélet, p. 439.

²²⁷ Ibid., p. 440.

²²⁸ GASS, Ildo Bohn, O Trabalho como ideal: o projeto de Eclesiastes, p. 26.

²²⁹ CRENSHAW, J. L. apud: VÍLCHEZ LÍNDEZ, José, Eclesiastes ou Qohélet, p. 441.

realmente Qohélet afirma: ‘não há nada melhor para o homem do que comer e beber e desfrutar de seu trabalho’ (2,24).

Podemos perceber que **הבל** ganha um sentido novo em Qohélet. É olhado não apenas num sentido negativo, mas, principalmente como a essência da vida humana.

O termo **הבל** aparece setenta e três vezes na BHS; dessas setenta e três, trinta e oito estão em Qohélet. Isso nos leva a crer que Qohélet tenha dado a este termo um valor especial. Não significa necessariamente que Qohélet tenha dado um significado novo a este termo, mas, no mínimo, se supõe que ele tenha explorado, com propriedade, a simbologia do termo.

Jean-Marie Carrière faz uma análise bem detalhada do termo **הבל** dentro do livro de Qohélet²³⁰. Em primeiro lugar, nós partiremos dessa análise para depois, num segundo momento, apresentar a nossa definição de **הבל**. O termo **הבל** aparece na maioria das vezes como predicativo: **כל** (tudo) ou **גם זה** (também isto) é **הבל**. Este modo de escrever já designa a intenção de quem escreveu: definir o que é **הבל**.

A forma predicativa é muito empregada até 4,7 com estas variações: o sujeito do predicativo é **הכל** ou **גם זה**, às vezes **הוא**; a partícula **הנה** ou **כי** sublinha o caráter definitivo da expressão. A partir de 6,11 o termo é menos usado dessa maneira, aparecendo mais na forma construta.

Desde a primeira ocorrência do termo²³¹ em 1,14, a expressão ‘sombra de vento’ (**רעות רוח**) aparece muitas vezes associada à forma predicativa até 6,9. Em 2,21; 4,8 e 6,2 o termo **רעה** aparece associado à definição do que é **הבל**. Jean-Marie Carrière divide as vinte e nove²³² ocorrências do termo **הבל** em Qohélet em três conjuntos de nove, dez e dez ocorrências cada²³³:

²³⁰ CARRIÈRE, Jean-Marie, *Tout est Vanité: l’un des Concepts de Qohélet*, 463 – 477.

²³¹ Nós não estamos levando em consideração as vezes que a palavra **הבל** aparece no prólogo e no epílogo do livro.

²³² Jean-Marie Carrière concorda com Addison Wright ao conjecturar que o versículo nove do capítulo nove apresenta somente uma vez o termo **הבל** (CARRIÈRE, Jean-Marie, *Tout est Vanité: l’un des Concepts de Qohélet*, p. 465): “Nous suivons Wright pour considérer que la seconde occurrence en 9,9 est douteuse, à notre avis – à la différence de Wright –, pour des raisons syntaxiques (on voit mal comment les trois mots **כל ימי הבלך** s’intègrent dans la syntaxe de la phrase où ils apparaissent). Como já observamos na crítica textual preferimos manter o TM.

²³³ CARRIÈRE, Jean-Marie, op. cit., p. 466.

de 1,14 à 2,26:	1,14; 2,1.11.15.17.19.21.23.26
de 3,19 à 6,9:	3,19; 4,4.7.8.16; 5,6.9; 6,2.4.9
de 6,11 à 11,10:	6,11.12; 7,6.15; 8,10.14(2x); 9,9; 11,5.10

No primeiro conjunto prevalece a forma predicativa. A primeira realidade, qualificada como הבל no corpo do livro, é designada da maneira tradicional onde alguém exprime uma evidência, uma coisa vista: utilizando o verbo ראה (ver) seguido da partícula הנה (eis que). Nas primeiras três vezes onde aparece הבל (1,14; 2,1.11), as frases são introduzidas por הנה (eis que). A primeira e última recebem também a qualidade (רעות רוח=sopro de vento). O termo הבל aparece ligado à expressão רעות רוח (sopro de vento) até 6,9; em seguida הבל aparece geralmente como aposto. Em 2,15.19.21.23.26 הבל, aparece ligado aos termos זה גם (também isto). Essas passagens mostram também realidades que são הבל. A partícula כי em 2,17 aparece a modo de conclusão: ‘mal a meus olhos tudo o que se faz debaixo do sol, tudo é הבל e רעות רוח’. A associação de רעות רוח a הבל enquadra o segundo quadro de ocorrências neste primeiro conjunto (2,17.26). Em 2,15, afirma que insensatez e sabedoria e em 2,26, temente a Deus e pecador; tudo isso também é הבל. Assim, Qohélet mostra ‘eis que tudo é הבל’, logo em seguida, ajunta mais algumas coisas que também são הבל.

A raiz עשה aparece em 1,14 para designar tudo aquilo que é הבל: ‘todas as obras que se fazem debaixo do sol’. Tudo é הבל e ‘sopro de vento’, também alegria e felicidade. Em 2,11 conclui que não há nenhum יתרון de todo o עמל que se realiza תחת השמש. A partir de 2,11, usa os termos זה גם (também isto) para acrescentar que é הבל não só as obras humanas, mas, também, o deixar os bens para um sucessor, a sabedoria e a prática da justiça divina.

O conjunto de dez ocorrências entre 3,19 e 6,9 não apresenta, como no conjunto precedente, uma construção precisa dos empregos da palavra. A forma זה הבל é predominante (4,4.8.16; 5,9; 6,2.9), mas não indica uma organização particular. Em 5,6 e 6,4 הבל aparece fora de um contexto de definição. As ocorrências podem ser reagrupadas de forma temática: em torno da solidão (4,4.7.8), da política (4,16; 5,6) e do dinheiro (5,9; 6,2).

Em 3,18 Qohélet havia concluído em suas reflexões ('eu disse para mim mesmo') que tanto o ser humano como os animais possuem o mesmo רוח (אחד רוח). Uma mesma sorte toca a todos, por isso, também, a vida social e religiosa é רוח. solidão ou inveja (4,7.8), qualquer governo (4,16), dinheiro (5,9; 6,2), descendência 6,3, apetite 6,9. O fim humano é semelhante ao dos animais e vão todos para o mesmo lugar. No entanto, a morte não coloca fim no desejo, no apetite humano de ter felicidade e de se relacionar socialmente. A partir de 6,9 não aparece mais, juntamente com הבל, a expressão רעות רוח (sopro de vento).

No terceiro conjunto o termo הבל aparece, inicialmente, ligado à sabedoria contemporânea: 'muitas palavras só aumentam a ilusão' (6,11). O termo הבל é associado por três vezes a 'dias (da vida)': 6,12; 7,15; 9,9. Assim, a existência humana também é הבל. Resta saber, então, o que é melhor (טוב) 'na vida de הבל'. Em 7,1-11, ele desenvolve a reflexão sobre o que é melhor em sete comparações de maneira paradoxal como por exemplo: 'melhor é ir à casa em luto do que à casa em festa' (7,2). Também, o riso dos insensatos é הבל. Aliás, toda forma de excesso não é conveniente segundo Qohélet, até mesmo a justiça (7,16). Se a existência é הבל, é preciso experimentar כבר (já) a שמחה (alegria); sabendo que também isto é הבל (11,8.10). O paradigma teológico, utilizado por Qohélet, é que 'este' momento é dom de Deus, por isso é preciso comer, beber e se alegrar.

Assim, podemos dizer que הבל tem para Qohélet uma conotação de sopro, vento, brisa (cf. Is 57,13b e Pr 21,6). Na verdade, são poucas as passagens bíblicas que mantêm o sentido primário de הבל. Tem também o sentido de efêmero (Sl 144,4; 78,33), inútil (Is 30,7; Is 49,4). Em alguns casos, já adquire o sentido de falso e mentiroso (Sl 62,10; Dt 32,21; 1Rs 16,13.26; 2Rs 17,15; Jr 2,5; Jn 2,9 entre outras). Muitos autores entendem o termo הבל num sentido negativo, justamente pela utilização do termo para caracterizar experiências humanas negativas. De acordo com E. Glasser²³⁴ a afirmação de que tudo é הבל não significa que o mundo é inconsistente, mas que ele se oculta ao esforço do sábio para compreendê-lo em todos os sentidos. N. A. Klopfenstein²³⁵ também afirma

²³⁴ GLASSER, E., apud: VÍLCHEZ LÍNDEZ, José, *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 434.

²³⁵ KLOPFENSTEIN, N.A., apud: VÍLCHEZ LÍNDEZ, José, *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 435.

que o juízo de Qohélet sobre **הבל** é uma coisa que se subtrai ao conhecimento e ao poder humano. D. Michel afirma que o termo **הבל** é utilizado por Qohélet para negar qualquer possibilidade de conhecimento²³⁶. Essa posição vai ser levada tão a sério que muitos autores preferem traduzir **הבל** por absurdo²³⁷.

É importante perceber que **הבל** não tem, em Qohélet, um sentido ético. Este sentido foi dado pela versão grega da Bíblia Hebraica para o grego com o termo *ματαιολτεες ματαιιος*, e depois pela tradução para o latim ‘*vanitas*’.

Podemos notar que para Qohélet **הבל** é algo intrínseco à própria vida humana. Somos como o filho de Eva, Abel, que nasceu e desapareceu completamente já que não deixou descendente. Nesse sentido, percebemos que Qohélet não é um pessimista, mas, um realista.

A expressão **תחת השמש** merece ser olhada de forma especial em Qohélet. Ela é típica deste livro, aparecendo aí vinte e nove vezes e nenhuma outra vez na BHS. São expressões similares a ela: ‘debaixo dos céus’ (Gn 1,9; 6,17; 7,19; Ex 17,14; Dt 7,24; 9,14; Qoh 2,3; 3,1) e ‘na terra’ (Qoh 5,1; 7,20; 8,14.16; 11,2.3). Surge, aqui, uma pergunta sobre a origem dessa expressão em Qohélet. Para Norbert Lohfink²³⁸, essa expressão vem da influência da filosofia grega e mais especificamente da expressão *hypó hēliō*. Também Harry Ranston usa essa expressão para justificar a influência helenística no livro de Qohélet²³⁹. No entanto, essa expressão é muito mais antiga, como podemos perceber na literatura extrabíblica. Ela já aparece numa inscrição semítica do séc. XII a.C., em inscrições fenícias de Tabnit do séc. VI a.C e de Eshnumazar do séc. V a.C. Aparece também na epopéia de Gilgameš (versão acádica do período neo-Assírio)²⁴⁰.

Parece que Qohélet usa essa expressão **תחת השמש** para delimitar o espaço de sua reflexão. Esse é o espaço da vida humana em contraposição ao céu como

²³⁶ MICHEL, D., apud: VÍLCHEZ LÍNDEZ, José, *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 435.

²³⁷ Concordam com essa posição A. Barucq, B. Pennachini, D. Michel, M. V. Fox que inclusive faz uma comparação do termo hbl com o conceito de absurdo dado por Albert Camus em “O mito de Sísifo”. R. Pautrel e J. Canto Rubio traduzem hbl por decepção. (VÍLCHEZ LÍNDEZ, José, *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 435).

²³⁸ LOHFINK, Norbert, *Qohélet*, p. 37.

²³⁹ LONGMAN, Tremper III, *The Book of Ecclesiastes*, p. 66.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 66.

lugar de Deus²⁴¹: ‘Deus está no céu e tu na terra’ (Qoh 5,1). Isso nos deixa um questionamento: qual é a relação entre estes espaços? Para Qohélet Deus influenciava na vida humana ou ele partilhava da visão da filosofia grega que acreditava num Deus simplesmente como ‘primeiro motor’, mas que não se importava com a vida humana? Para Herbert Leupold, Qohélet acreditava na influência divina sobre a vida humana²⁴². O mais provável é que Qohélet, sendo israelita, participava da fé do seu povo, e essa fé implicava o domínio absoluto de Deus sobre todas as coisas. Assim, parece mais sensato que com a expressão תחת השמש, Qohélet tinha, como objetivo, determinar o âmbito da sua reflexão.

A raiz חלק, que aparece cento e oitenta e oito vezes na BHS²⁴³, parece ter um destaque especial em Qohélet apesar de aparecer somente oito vezes neste livro. Na BHS, esta raiz está na maioria das vezes ligada a um contexto sócio-religioso e tem implicações importantes na organização da família e da comunidade (Pr 17,2; Ne 13,13; 2Sm 19,30). Na sua forma verbal, a raiz significa dividir. Em geral, esta raiz tem uma conotação de porção territorial (cf. Dt 10,9; 12,12); e, em alguns casos Deus mesmo se apresenta como essa porção (cf. Nm 18,20; Sl 16,5; 73,26; 142,6). YHWH é o proprietário da terra, deste modo, quem recebe uma porção da terra recebe uma porção da propriedade de YHWH (Nm 26,53; Js 18,5; 19,51), e quem renuncia à sua porção de terra está renunciando ao próprio YHWH (Js 22,25.27). Qohélet não usa esse termo nesse sentido, mas, de forma muito particular, ligado à atividade humana, ou seja, num sentido antropocêntrico.

O termo חלק aparece ligado ao termo יתרון (proveito/ ganho), mas parece ter um sentido diferente deste. Michael V. Fox concorda que יתרון signifique ‘vantagem’ (quando duas coisas estão sendo comparadas) ou ‘ganho adequado’ (quando o termo é usado em sentido absoluto). No entanto, ele afirma que essa tradução é problemática porque Qohélet nega que יתרון provenha do עמל (trabalho), em 1,3; 2,11 e 3,9. O fruto do עמל é descrito como חלק e nunca como

²⁴¹ VÍLCHEZ LÍNDEZ, José, *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 138.

²⁴² LONGMAN, Tremper III, *The Book of Ecclesiastes*, p. 66.

²⁴³ SCHMID, H. H., “חלק” in E. JENNI – C. WESTERMANN, *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, I, p. 800.

יִתְרוֹן. Por outro lado, Qohélet encontra יִתְרוֹן em outras coisas²⁴⁴. Douglas B. Miller vai identificar aquilo que Qohélet considera como יִתְרוֹן. Assim, em 2,13, ele constata que, para Qohélet, a luz leva vantagem sobre as trevas e a sabedoria sobre a estupidez; em 10,11, a vantagem para o encantador de serpente é não ser mordido por ela, e, em 7,12, a vantagem da sabedoria está em que ela dá vida àquele que a possui; também a agricultura é vista como proveito, até para o rei em 5,8²⁴⁵.

Em 2,10 חֶלֶק se apresenta como um tipo de pagamento pela fadiga (עֲמָל). Em 2,21 este termo é usado para determinar o fruto do esforço pessoal, da vida com sabedoria, e adquire um sentido de herança. Em 3,22 o termo חֶלֶק é usado, mais uma vez, para designar o fruto do עֲמָל; isso também acontece em 5,17.18 e 9,9. Em 11,2, tem o sentido de repartir, mas também um sentido específico de ‘repartir o teu cereal’; ou seja, o fruto do ‘trabalho’.

Com referência a essas passagens, podemos perceber que חֶלֶק pode representar coisas concretas (2,21; 11,2), mas, na maior parte das vezes, representa coisas ‘espirituais’ (2,10; 3,22; 5,17.18; 9,9). No entanto, essas coisas se encontram neste mundo, entre os viventes, ‘debaixo do sol’ (5,17; 9,6.9) e ‘na terra’ (11,2). Representa a porção própria de cada um, mas não significa que este termo não possa fazer referência a tudo o que existe²⁴⁶.

Olhando a relação entre חֶלֶק e יִתְרוֹן, não podemos dizer que o primeiro se refere à parte enquanto o segundo se refere ao todo. Concordamos com D.

²⁴⁴ VOX, Michael F., *Qohelet and his Contradictions*, p. 60.

MILLER, Douglas B., *Symbol and Rhetoric in Ecclesiastes – The Place of Hebel in Qohelet Work*, p. 104 apresenta na nota 41 a posição de Mitchel J. Dahood sobre יִתְרוֹן: “The word ytrn has been identified twice in Aramaic economic texts... Although economic connotations are possible in Eccl 1:3; 3:9; 5:8 [Eng v. 9]; 5,15 [Eng. v. 16]; 7,12, more inclusive references are found in 2:11.13; 10:10.11. The term יִתְרוֹן is employed for purposes of contrast when evaluating toil (e.g. 1:3; 2:11; 3:9; 5:15) and in those contexts serves as a contrary for hebel. Elsewhere, it is used positively of the advantage of wisdom (over folly, 2:13, compared with light vs. darkness; also 7:12; 10,10), of the advantage of a king for agricultural production (5:8), and the potential advantage of snake charming (10:11).”

²⁴⁵ MILLER, Douglas B., *Symbol and Rhetoric in Ecclesiastes – The Place of Hebel in Qohelet’s Work*, 108.

²⁴⁶ SIK PAHK, Johan Yeong; *Il Canto della Gioia in Dio*, p. 192-193. Sik Pahk discorda da posição de J. L. Crenshaw que defende o seguinte conceito para o termo חֶלֶק: “Its essential meaning for him is limitation, a part of something rather than de whole thing”. M. V. Fox afirma: “The usual translation of heleq namely ‘portion’, is adequate, so long as this not understood to imply a part as opposed to the whole”.

Michel²⁴⁷ no sentido de que o significado mais fundamental de חלק em Qohélet não é tanto o de ‘parte’ mas a participação em algo. Deste modo, podemos perceber que חלק não tem um sentido negativo, mas, como o termo הבל implica, aponta para o que é próprio da natureza humana.

O contexto vital (*Sitz im Leben*) do termo חלק parece ser realmente o reino das emoções humanas em Qohélet. Em 9,6, ele vai considerar a situação dos mortos, dizendo que estes não podem mais experimentar o amor, o ódio ou a inveja, e nunca mais terão חלק (parte) no que acontece debaixo do sol. Em Qohélet 9,9 temos, mais uma vez, a confirmação desse sentido na exortação de Qohélet de gozar a vida com a mulher amada²⁴⁸.

D. Michel se apóia em Delitzsch, Wöfel e Hertzberg para afirmar, também, que חלק deve ser entendido na esfera temporal. No entanto, o entendimento de יתרון como ganho duradouro e de חלק como ganho temporário enfrenta algumas dificuldades. Até quando algo precisa durar para ser considerado יתרון para Qohélet? Riquezas podem durar até o fim de uma vida, no entanto, não são יתרון para Qohélet. Deste modo, parece mais sensato entender חלק em relação ao termo עת, e יתרון em relação com עולם. Assim, Qohélet pode relacionar o חלק a ‘ vaidade e sopro de vento’ sem que isso represente um aspecto puramente negativo.

Essas conclusões nos levam a olhar mais de perto o termo עת que aparece quarenta vezes no livro de Qohélet. Este porém, é mais fácil de ser compreendido se o olharmos em relação ao termo עולם. Enquanto o termo עת parece indicar um tempo limitado, ligado ao חלק, à vida humana que acontece ‘debaixo do sol’; עולם, parece designar um tempo ilimitado. Esse tempo ilimitado não tem para Qohélet um sentido metafísico, não corresponde ao nosso conceito de eternidade. Acreditamos que seria forçar muito o sentido do termo atribuir a ele um sentido litúrgico como fez Norbert Lohfink²⁴⁹, tornando-o semelhante à ‘eternidade’ de

²⁴⁷ MICHEL, D., apud: VÍLCHEZ LÍNDEZ, José, *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 193.

²⁴⁸ RUDMAN, Dominic, *Determinism in the Book of Ecclesiastes*, p. 59-60. “The term חלק refer to human emotions, primarily to the enjoyment of life. However, Eccl 9,6 suggest that חלק may apply in fact to the whole range of human emotions” (p. 60).

²⁴⁹ LOHFINK, Norbert, apud: VÍLCHEZ LÍNDEZ, José, *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 143.

Deus e à ‘eternidade’ do mundo. De um modo geral, podemos dizer que o עת refere-se ao tempo determinado, o tempo onde acontece a vida humana. O termo עולם²⁵⁰ representa aquilo que a imaginação humana não pode imaginar e a lucidez do pensamento humano não pode conceber²⁵¹.

3.5

Análise do Gênero Literário

A definição do gênero ou dos gêneros literários é muito importante para a compreensão da mensagem de Qohélet, apesar de ser um trabalho relativamente novo²⁵². Na BHS Qohélet está colocado no conjunto dos livros sapienciais. Mas o gênero sapiencial é muito amplo, assim, é preciso identificar aí os vários “subgêneros”.²⁵³ Alguns foram percebidos há muito tempo; outros bem recentemente. De certo modo, refletir sobre o gênero literário de Qohélet significa voltar a toda a história da pesquisa sobre ele.

R. Kroeber²⁵⁴ constata que os Padres da Igreja (Jerônimo, Gregório Nazianzeno, Gregório Magno) acreditaram que o livro de Qohélet tinha um único autor; mas que este se passava por diversas pessoas para refutar suas opiniões. Assim, eles explicavam suas aparentes contradições. Durante a alta e a baixa

²⁵⁰ VÍLCHEZ LÍNDEZ, José, *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 449 – 453 realiza um bom estudo sobre o significado de ‘olam. Começa citando a dificuldade para traduzir este termo. Muitos entendem ‘olam como mundo a começar por algumas traduções latinas da Vulgata. Outros vêem em ‘olam um termo de alguma maneira relacionado com a duração ou com o tempo, ou com ambos. A duração pode ser entendida de três maneiras:

1º ‘olam como permanência estática: os que traduzem ‘olam por mundo implicitamente preferem a permanência ou duração estática, que poderia ser a permanência da terra segundo Qoh 1,4.

2º ‘olam como permanência dinâmica: ‘olam aqui é visto mais em relação ao tempo do que ao mundo. Esse tempo é concebido como duração indeterminada, sem atender aos limites ou não-limites do começo ou do fim.

3º ‘olam como permanência espaço-temporal: o significado anterior de duração dinâmica ou simplesmente de duração indeterminada poder-se-ia considerar como a ponte entre ‘olam-mundo e o ‘olam-duração espaço-temporal ou sintética.

²⁵¹ Ibid., p. 143.

²⁵² Ibid., p. 50 constata que o estudo do gênero literário em Qohélet acompanha o estudo dos gêneros literários da Bíblia como tal. Este estudo é relativamente novo. Ele acredita que esse estudo é importante porque possibilita ao leitor hodierno se colocar no mesmo ponto de vista do autor.

²⁵³ Ibid., p. 51 chama de subgênero literário sapiencial as inúmeras formas escritas com que se expressam em concreto os sábios e criadores da literatura bíblica que os autores denominam sapiencial.

²⁵⁴ KROEBER, R, apud: VÍLCHEZ LÍNDEZ, José, *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 51.

Idade Média, Qohélet foi entendido como um diálogo. Daí a “teoria das duas fontes” defendida por Eichhorn (num primeiro momento) e por J. G. Herder²⁵⁵.

Muitos autores defenderam a diatribe como gênero literário de Qohélet²⁵⁶. G. von Rad defende que este é um testamento régio²⁵⁷. K. Galling, G. Bertram afirmam que Qohélet constitui uma coleção de sentenças²⁵⁸. No entanto, não chegam ao absurdo de dizer que estas sentenças tenham sido embaralhadas como num jogo de cartas. Outros propõem para Qohélet os seguintes gêneros: reflexões, meditação, monólogos, solilóquios, diário de reflexões, pensamentos²⁵⁹.

De um modo geral, os autores contemporâneos não têm, em primeiro lugar, a preocupação de encontrar o gênero literário geral de Qohélet. Essa parece ser uma tarefa muito difícil ou até impossível se levarmos em consideração que Qohélet tenha realmente usado vários gêneros em sua obra. No entanto, Pedro Zamora, basendo-se na posição de Sandra R. Shimoff, defende que o gênero literário de Qohélet parece ser a *Hagadá*²⁶⁰. Defende que Qohélet pode definir-se como uma das primeiras *hagadot* concebidas como obra literária com identidade própria, pelo menos é o que parece mostrar a elaboração editorial da obra.

Sandra R. Shimoff observa que a utilização da figura de Salomão para combater o helenismo é aplicável a Qohélet. Fazendo uma distinção entre a *Halaká* e a *Hagadá*, ela considera que muitas narrações *hagádicas* eram muito mais do que meras ‘lendas de Salomão’, mas, ao contrário, eram lições homiléticas e comentários políticos²⁶¹. Ela defende para Qohélet em sua relação

²⁵⁵ VÍLCHEZ LÍNDEZ, José, *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 51. Essa teoria defendia que “o autor escolheu uma forma de exposição que se assemelha a uma forma de conversação entre dois sábios sobre a vida humana e o curso do universo”.

²⁵⁶ Ibid., p. 52. A. Allgeier insinua essa posição, mas não se detém em sua análise. O maior defensor dessa posição foi S. de Aulsebrook que afirma: “o gênero literário do *Eclesiastes* coincide com quase todas as características do gênero literário helenístico chamado diatribe, ainda que se possa discutir se é de caráter popular ou antes intelectual”. Outros seguiram essa posição de Aulsebrook como A. Bea, M. Figueras, e, com menos convicção H. Hopfl e S. Bovo.

²⁵⁷ VON RAD, G., apud: VÍLCHEZ LÍNDEZ, José, *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 52 afirma: “esta obra faz parte do antigo gênero dos testamentos régios, um gênero cortesão-sapiencial que tem sua origem no antigo Egito”.

²⁵⁸ VÍLCHEZ LÍNDEZ, José, op. cit., p. 53.

²⁵⁹ Estes gêneros e aqueles que os defendem foram relacionados por VÍLCHEZ LÍNDEZ, José, *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 54-56.

²⁶⁰ ZAMORA, Pedro; Fé, Política y Economía en *Eclesiastés*, p. 80.

²⁶¹ SHIMOFF, S. R., apud: ZAMORA, Pedro, Fé, Política y Economía en *Eclesiastés*, p. 81. Ela coloca em “The Hellenization of Solomon in Rabbinic Texts” e “Hellenization among the Rabbis: Some Evidence from Early Aggadot concerning David and Solomon” as anotações que sustentam sua posição.

com Salomão, aquilo que alguns autores defendem para o livro dos Salmos em relação a Davi. Assim como houve um processo de “davidização” dos Salmos, houve também uma “salomonização” de Qohélet.

De acordo com Sandra Shimoff, na época da helenização, a tradição judaica concebia Salomão não somente como rei de Israel do século de ouro, mas, como um indivíduo cujos êxitos e fracassos no terreno religioso, moral e político eram similares aos experimentados na era helenista. Para ela, as narrações hagádicas falam mais da resposta rabínica à helenização do que de Salomão²⁶². Diante disso, Pedro Zamora sustenta a opinião de que Qohélet seria uma resposta não só ao helenismo pagão, mas, principalmente, ao helenismo judaico que toma forma em diversos movimentos religiosos e doutrinas teológicas²⁶³.

Parece lógico que Qohélet tenha sido usado, principalmente, pelas escolas rabínicas, como uma *Hagadá*. Não podemos negar também que a redação final do livro possa ter sido feita sobre essa perspectiva principalmente diante do “autor piedoso” apresentado no prólogo e no epílogo em contradição com aquele apresentado no corpo do livro. Mas afirmar categoricamente que o gênero de Qohélet é a *Hagadá* significa, a meu ver, ficar mais na história da interpretação rabínica do livro do que no livro em si mesmo.

Tremper Longman III critica a tradicional ‘crítica da forma’ que afirmou que no livro de Qohélet não pode ser definido, no que diz respeito ao todo do livro, um gênero literário. Exemplos dessa posição são as afirmações de Roland Murphy para quem o gênero do livro nos escapa, e James Crenshaw que afirmou que o livro em questão não tem um único gênero²⁶⁴.

Para Tremper o gênero de Qohélet é a “*framed wisdom autobiography*”. Ele define o termo autobiografia, em linhas gerais, como um relato da vida (ou parte dela) de um indivíduo por ele mesmo. Esta composição é escrita na primeira

Para ela “la Halaká era el corazón del judaísmo rabínico, mientras que la Hagadá era su alma... El material haláquico tiene que ver con asuntos de la ley judia, rituales, jurisprudência e práctica; el material hagádico, por el contrario, abarca un amplio abanico de temas, entre los que se cuentan historia, homilética, leyenda, medicina, lecciones Morales, espiritualidad y también comentario social y político”.

É interessante ressaltar que para alguns autores, de modo especial J. Burnier-Genton em *Le rêve subversif d'un sage*, o livro de Daniel também fazia parte dessas primeiras obras hagádicas.

²⁶²ZAMORA, Pedro; Fé, Política y Economía en Eclesiastés, p. 82.

²⁶³Ibid., p. 82.

²⁶⁴LONGMAN, Tremper III; The Book of Ecclesiastes, p. 15.

pessoa e inclui reminiscências da vida vivida anteriormente. Tremper baseia sua posição num estudo que ele realizou, comparando o Qohélet com alguns textos da literatura acádica, que ele considerou como autobiografia²⁶⁵. Ele observa que estes textos são formados por três partes. Nem todos conservam uma introdução, mas, quando o fazem, começam com uma identificação na primeira pessoa, como na autobiografia de Kurigalzu: ‘Eu sou Kurigalzu, o grande rei, o mais poderoso dos reis, o rei do universo, favorecido de Anu e Enlil, chamado pelo chefe dos deuses, um rei que não tem rival entre todos os reis’. Em todos esses textos, percebe-se que foram escritos muitos anos e, às vezes, séculos, após a morte de quem fala na primeira pessoa. Por esta razão são fictícios e pseudônimos. A segunda parte dos textos contém a narração pessoal, onde a pessoa fala de seus atos excepcionais. Em todos os textos, há uma terceira seção que pode ser subdividida em quatro subgêneros: alguns textos terminam com uma primeira pessoa não-fictícia de uma inscrição real, com bênçãos (Legenda de Sargão, Idrimi); outros, como Kurigalzu, terminam com a lista de doações para o culto de alguns deuses; outros ainda, terminam com profecias e futuros apocalípticos (Profecia de Uruk; Profecia de Marduk, Profecia de Sulgi, Texto A); por fim, os textos, que, como Qohélet, terminam com admonições e instruções a respeito do como se comportar (‘Cuthaeen Legend of Naram-Sin, the Sin of Sargon text and Adad-guppi autobiography’)²⁶⁶.

Assim, Tremper vê, em Qohélet, também três partes distintas: (1) Qohélet começa com uma introdução na primeira pessoa: ‘Eu, Qohélet, fui rei de Israel, em Jerusalém’ (1,12); a segunda seção é uma extensão da narrativa na primeira pessoa (1,13 – 6,9), onde Qohélet descreve suas próprias questões a respeito do sentido da vida; (3) a terceira seção contém instruções na primeira pessoa pronunciadas por Qohélet aos seus discípulos. É verdade que Qohélet oferece conselhos na segunda seção do livro (4,12; 5,2), mas a seção final (7,1 – 12,7) contém blocos largos de instrução material.²⁶⁷

Se, por um lado, é muito difícil determinar o gênero literário de Qohélet como um todo, por outro, é necessário para nós determinar o gênero da perícope

²⁶⁵ LONGMAN, Tremper III; *The Book of Ecclesiastes*, p. 15: “In my study of Akkadian literary autobiography I analyzed fifteen texts written in Akkadian that shared traits in common and that I descriptively labeled ‘fictional autobiography’.”

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 18-19.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 19.

em questão do nosso trabalho (9,7-10). José Vílchez Líndez coloca Qoh 9,7-10 no conjunto das instruções e conselhos²⁶⁸. Norbert Lohfink classifica 9,7-9 como pertencente ao gênero literário banquete. No que diz respeito à forma e ao conteúdo, ele se apóia nos cantos que, em todo o Oriente antigo, convidavam ao desfrute da vida nos festins²⁶⁹. No entanto, devemos concordar com Vílchez quando ele afirma que, aqui, não se trata de um banquete especial, mas de uma atitude a ser experimentada no decorrer de toda a vida²⁷⁰. Pedro Zamora constata que a palavra שמחה, segundo se depreende de seus usos na BH e em Qumrán, poderia ser traduzida por ‘festa’ ou ‘celebração’(cf. Gn 31,27; Dt 28,47; 1Sm 18,6; entre muitas outras). O próprio Qohélet toma essa palavra num sentido celebrativo e festivo. Mas, não se trata aqui de certas festas tradicionais na costa mediterrânea; principalmente no que diz respeito às festas palacianas. Trata-se de algo mais profundo que uma simples busca de satisfação e aventura ou do estilo celebrativo das cortes pagãs²⁷¹.

As características presentes no texto apontam para o gênero exortativo, e o vocabulário do texto aponta para o conteúdo dessa exortação. Concordando com Sik-Pahk, acreditamos que o gênero literário presente em Qoh 9,7-10 é uma “exortação à vida feliz e ativa”²⁷². Percebemos que esta não é a primeira vez que Qohélet convida à vida feliz e ativa como pode-se ver em 2,24; 3,12-13; 5,17; 8,15. No entanto, esta passagem se distingue por ser mais longa, por estar no imperativo e, conseqüentemente, pelo uso da segunda pessoa²⁷³.

²⁶⁸ VÍLCHEZ LÍNDEZ, José, *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 56 – 57. Ele identifica como Instruções e conselhos: 4,17 – 5,6; 7,9-10.18-22; 8,2-3; 9,7-10; 10,4.20; 11,1-2.6.8 – 12,1. Vílchez identifica também vários outros gêneros literários em Qohélet: reflexões e raciocínios (1,2-11; 3,1-8.11; 4,9ss; 7,1-8), solilóquio (1,16; 2,1.15; 3,17-18), observações (1,13.14.17; 2,11-14.24; 3,14.16.22; 4,1.4.7.15; 5,12.17; 6,1; 7,15.23.25-29; 8,9.10.16.17; 9,1.11.13; 10,5), provérbios, ditos, sentenças, aforismos (1,14b.15.18; 2,14.17.21.23.26; 3,19; 4,4-6.8-12; 5,9; 6,2; 7,6; 8,8.14; 9,4b.16-18; 10,1.8-15; 11,4.10; mais vale ... que... 4,6.9.13; 5,4; 6,9; 7,1-3.5.8; 9,16.18), anotações e descrições (autobiográficas 1,12 – 2,10; biográficas 1,1; 12,9-10), lamentações (4,10; 10,16), bênção (10,17), gênero parabólico (4,13-16; 9,14-15), gênero alegórico (12,3-7).

²⁶⁹ LOHFINK, Norbert, *Qoheleth*, p. 119: “verses 7-9 are part of the frame. In form and content they derive from the songs about enjoying life that were sung at banquets in the ancient Near East and in classical antiquity. The closest parallels are to be found in the words of the wine maiden of the gods in the old Babylonian Gilgamesh Epic, and in the harp songs in Egyptian burial chambers”.

²⁷⁰ VÍLCHEZ LÍNDEZ, José, *op. cit.*, p. 357.

²⁷¹ ZAMORA, Pedro, *Fé, Política y Economía en Eclesiastés*, p. 92.

²⁷² SIK-PAHK, Johan Yeong, *Il Canto della Gioia in Dio*, p. 28.

²⁷³ VÍLCHEZ LÍNDEZ, José, *op. cit.*, p. 357.

Não encontramos, na BHS, nenhum texto paralelo para comparar com Qoh 9,7-10. No entanto, podemos inserir este texto dentro do contexto da tradição israelita sem nenhuma dificuldade. De acordo com H. W. Hertzberg²⁷⁴ as referências ao pão, ao vinho e ao azeite apontam para a Palestina por serem produtos característicos dessa região. O vinho e os banquetes são elementos considerados comuns em Israel como mostra Am 6,6 e Is 22,13. Vestir vestes brancas aparece em Gn 27,27; 41,42; e em Est 8,15. O uso de azeite como perfumes podemos perceber em 2Sm 12,20; Am 6,6; Sl 23,5; Pr 27,9²⁷⁵.

Também é verdade que este tema do comer e beber é comum em todas as culturas, pelo próprio fato de ser uma necessidade primária da vida humana. O. Loretz²⁷⁶ acredita que essa tradição israelita seja uma continuação da tradição síria e cananéia. Está claro que não podemos descartar as influências extrabíblicas na tradição de Israel. Esse tema aparece na cultura egípcia, mesopotâmica, grega e latina²⁷⁷. Vamos destacar no terceiro capítulo do nosso trabalho, o paralelo do poema babilônico de Gilgameš com o texto de Qoh 9,7-10.

Encontramos outra exortação semelhante à Epopéia de Gilgameš na literatura egípcia, no “Canto de um harpista”. De acordo com Emanuel Araújo²⁷⁸, os egípcios ricos apreciavam muito a realização de banquetes, que podiam ser mundanos ou mortuários. O que chama a atenção neste texto é a afirmação de que a vida é breve e que não há certeza de que existe vida após a morte; por isso, é preciso viver o momento presente da melhor maneira possível. Chama a atenção, também, o conteúdo desse texto:

“[...] Por isso, alegra teu coração;
esquece que serás um **akh*,
segue teu desejo por mais que vivas.
(vi) Põe mirra em tua cabeça,
veste linho fino,
unta a ti mesmo com as genuínas maravilhas de um deus.
Aumenta teus deleites,

²⁷⁴ HERTZBERG, H. W., apud: VÍLCHEZ LÍNDEZ, José, *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 358.

²⁷⁵ VÍLCHEZ LÍNDEZ, José, *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 358.

²⁷⁶ LORETZ, O. apud: VÍLCHEZ LÍNDEZ, José, *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 358.

²⁷⁷ VÍLCHEZ LÍNDEZ, José, *op. cit.*, p. 358-359.

²⁷⁸ ARAÚJO, Emanuel, *Escrito para a Eternidade*, p. 372.

que teu coração não se entristeça! [...]”²⁷⁹

Diante desses exemplos extrabíblicos, poderíamos identificar como um gênero literário próprio essa passagem de Qohélet (9,7-10) como sendo: “exortação à vida feliz e ativa”.

²⁷⁹ ARAÚJO, Emanuel, Escrito para a Eternidade, p. 373-374.