

4

O sentido da vida em Qoh 9,7-10 e sua relação com a literatura sapiencial extrabíblica

No capítulo anterior fizemos uma análise do texto de Qohélet 9,7-10 e definimos essa perícopa como uma exortação à vida feliz e ativa. Qohélet é realista ao perceber que a realidade da vida humana é הבל (vazio, sopro); no entanto, ele não é pessimista porque se esforça por encontrar um sentido em tudo isso; ou seja, ele tenta descobrir o que é bom (טוב) para o ser humano. Assim a exortação à vida feliz e ativa se apresenta como uma consequência de suas reflexões. Podemos dizer que essa exortação é uma resposta ao questionamento que ele coloca no início de sua obra: “que proveito (יתרון) tira alguém de todo o trabalho (עמל) com que se afadiga debaixo do sol?” (Qoh 1,3).

Olhando as ocorrências das palavras (שמחה) “alegria”, (טוב) “bem, bom”, (אכל) “comer”, (שתה) “beber”; percebemos qual o sentido que Qoh apresenta para a vida humana. Este pode ser definido da seguinte maneira: “não há nada melhor (אין טוב) para o ser humano do que comer, beber e se alegrar” (Qoh 2,24; 3,12.22; 5,17; 8,15). Deste modo, refletiremos, num primeiro momento, o que significa experimentar a שמחה (alegria), em que consiste essa experiência, quais são as fontes da alegria, motivos pelos quais devemos nos alegrar e quando fazer essa experiência. Num segundo momento, iremos relacionar o sentido da vida apresentado por Qohélet com o sentido da vida apresentado pela Epopéia de Gilgameš e pela filosofia epicurista.

4.1

Comentário de Qoh 9,7-10

4.1.1

O sentido da vida: experimentar a שמחה (alegria)

Perguntar-se sobre o sentido da vida para Qohélet significa identificar a resposta à pergunta que ele faz logo no início da sua obra: “que proveito (יתרון)

tem o ser humano de todo o trabalho (עמל) com que se afadiga debaixo do sol?” (Qoh 1,3). Parece que em nenhum outro livro da Bíblia encontramos uma preocupação antropológica tão profunda – num sentido filosófico – como em Qohélet. Ele não se preocupa com a temática comumente tratada no contexto geral da Bíblia hebraica. Não fala da participação de Deus na história humana, da eleição do povo, da relação pessoal com Deus, da comunicação de Deus e muito menos da promessa. O âmbito da reflexão de Qohélet é a vida humana.

Certamente Qohélet participa da fé do povo de Israel. No entanto, não se aventura a tirar conclusões a respeito de Deus e seu agir sobre o mundo. Ele sabe da incapacidade humana de conhecer a Deus: “... Deus está no céu e tu na terra...” (5,1). Limita-se a analisar a existência humana e seu devir sobre o mundo.

A tradição israelita acreditava que o caminho de todos era o שאיל. Qohélet recebe essa tradição e a conserva em sua obra. Parece não haver nenhum indício em Qohélet que aponte para a fé numa retribuição após a morte. De qualquer forma a crença na ressurreição dos mortos em Israel será introduzida bem mais tarde (Daniel, Macabeus) para alguns grupos. Outros grupos da tradição israelita nunca tiveram como elemento de sua fé a crença na ressurreição dos mortos. Basta lembrar que, segundo informa Mt 22,23, os saduceus, na época de Jesus, não acreditavam na Ressurreição.

A sabedoria israelita tradicional encontrava resposta para o sentido da vida na teologia da retribuição. Essa estava fundamentada na teologia da eleição e da aliança. O conteúdo básico dessa teologia consistia em acreditar que a fidelidade a Deus garantia a realização das promessas feitas por ele: terra e descendência. Essa pode ser sintetizada na seguinte passagem de Dt 5,33: “Segui em tudo os caminhos que o Senhor vosso Deus vos prescrever, para que vivais e sejais felizes por longos anos na terra que ides possuir.” A tradição sapiencial, diferentemente da Torá, dos Profetas e outros Escritos, chegava a essa mesma conclusão, mas, partindo da observação e da experiência.

O princípio de causa e efeito estava na base de toda a sabedoria em Israel e, de certa forma, no mundo antigo. Observando que cada ação realizada na vida humana tem uma conseqüência, o sábio busca ensinar aos indivíduos, discípulos, a fugir da morte. O objetivo principal do sábio era ensinar a prática da justiça

(*sedaqah*), para que, aquele que a praticasse, conservasse a sua vida. Viver de acordo com a justiça significava descobrir a ordem colocada por Deus nas coisas e viver de acordo com ela. Ser justo significava ter vida e ser feliz enquanto para o ímpio estava reservada a morte: “o Senhor não deixa faminto o justo, mas repudia a cobiça dos ímpios” (Pr 10,3); “o salário do justo conduz à vida, mas o lucro do ímpio leva ao pecado” (Pr 10,16).

Qohélet reflete a respeito de todas as coisas que acontecem “debaixo do céu” e chega à conclusão de que tudo é הבל. Ele afirma em 1,14 que as obras humanas são הבל. Em 2,11 conclui que essas mesmas obras não trazem consigo nenhum proveito (יתרון). Apesar de a sabedoria levar vantagem (יתרון) em relação à estupidez (10,11), também ela é הבל (2,15). A própria vida humana é הבל e “sopro de vento” (1,17). Diante daqueles que acreditavam que permaneceriam vivos em sua descendência Qohélet afirma que também isto é הבל (2,19.21). Em contraposição à sabedoria tradicional que afirmava a felicidade dos justos e a infelicidade dos ímpios ele observa: “Gente honrada que fracassa, apesar de sua honradez, e gente má que progride, apesar de sua maldade” (7,15).

Qohélet considera como הבל qualquer tentativa de garantir retribuição diante de Deus. Observa que há justos que recebem a sorte dos maus e maus que recebem a sorte dos justos (8,14). Não seria isso aceitar a Deus como Deus, independente de sua ação no mundo e da sorte colocada para cada pessoa humana?

Na visão de Qohélet a vida humana é como o sopro que se esvai. Somos todos “Abel”, o filho de Eva que tem sua vida ceifada e morre sem deixar descendência. Por isso mesmo Qohélet observa que o sentido da vida humana não está fora dela, mas nela mesma. “Para aquele que é contado entre os vivos, ainda há esperança, pois mais vale um cachorro vivo do que um leão morto” (9,4).

Em nossa análise redacional constatamos que Qohélet utiliza a fórmula אין-טוב (nada há de melhor/ não existe nada melhor) para designar o sentido que encontrou para a vida humana de todas as suas reflexões. E o que ele vê de melhor (טובה) para o ser humano é descrito pelos verbos שמח (se alegrar), אכל / שתה (comer / beber).

(comer e beber), **טוב ראה** (experimentar o bem = literalmente ver o bem) e **לב** ('fazer' o bem ao coração). Conseqüentemente, o sentido que Qohélet encontra para a vida humana consiste em “se alegrar”, experimentar a **שמחה** (alegria). É importante perceber, entretanto, que a **שמחה** não é descrita como sendo **יתרון** (ganho, vantagem) por Qohélet, mas, como **חלק** (porção). Ela não é um valor absoluto porque também é **הבל** (2,1), mas é o que existe de melhor para a vida humana.

Em 9,7 o termo **שמחה** aparece prefixado pela preposição **ב** e por isso poderia ser traduzido por “com festa” ou “com celebração”. Fica então uma questão para a nossa reflexão: em que consiste a experiência da **שמחה** para Qohélet? Tem algum fundamento a acusação que fizeram contra ele de hedonismo? Está ele falando da festa litúrgica das Tendias já que o livro era lido nesta festa?

4.1.2

Em que consiste a experiência da **שמחה** (alegria)?

A - **אכל** e **שתה** = comer e beber v. 7

Em sua exortação à vida ativa e feliz, Qohélet coloca como primeiro elemento da experiência da **שמחה**, a ação descrita pelos verbos **אכל** e **שתה** (comer e beber). Alguns autores fundamentavam sua posição de que Qohélet era hedonista baseando-se nesse imperativo de comer e beber. Eles observam que a exortação de 9,7-10 é uma resposta à constatação feita na perícopes 9,1-6: a morte é o destino de todos! Para justificar essa posição comparam o aparecimento dessa expressão aqui com Is 22,13: ‘... comamos e bebamos porque amanhã morreremos’. Na verdade o profeta está citando um ditado proferido em seu tempo²⁸⁰, usado como justificativa para o descumprimento da lei do Senhor e para

²⁸⁰ Não é interesse do nosso trabalho aprofundar a respeito da origem dessa expressão no livro de Isaías. A tradução ecumênica da Bíblia (TEB) apresenta uma nota explicativa sobre esse ditado afirmando: “esta máxima era já no tempo de Isaías um slogan que se gostava de repetir. Ela tem paralelos na literatura do antigo Oriente (notadamente a época de Gilgameš) e nos escritos sapienciais do AT; cf Ecl 2,24; 5,17; 8,15; 9,7-9”. Concordamos a respeito do paralelismo em

o uso exagerado dos alimentos e bebidas. Qohélet não está fazendo referência às festas palacianas, tradicionais na costa mediterrânea, onde eram consumidos muitos alimentos e vinhos, havia danças e relações sexuais entre seus participantes²⁸¹.

As tradições proféticas e sapienciais denunciam os reis glutões e bebedores por seus resultados nefastos em relação aos pobres e oprimidos (Pr 31,4-9). Pelo que tudo indica Qohélet parece concordar com essa tradição. Diante disso surge um questionamento: os verbos **אכל** e **שתה** fazem referência a uma ação simplesmente fisiológica ou a uma situação de bem-estar? Tem como ponto de origem os banquetes pagãos? Qual sua relação com a leitura posterior na festa das tendas?

Muitas ocorrências desses verbos, como por exemplo 1 Sm 30,11-12, apresentam um sentido puramente fisiológico. Certamente Qohélet sabe da necessidade física de comer e beber; mas, parece ultrapassar esse sentido.

Na BHS, de um modo geral, esses verbos são acompanhados pelos complementos pão e vinho (Dt 29,5), carne e vinho (Is 22,13), pão e água. Geralmente os contextos nos quais aparecem manifestam muito mais do que a simples satisfação da necessidade fisiológica. No contexto geral da bíblia, o alimento é sinal da hospitalidade e da benção divina.

Em Qohélet os dois verbos aparecem em 2,24; 3,13; 5,17; 8,15; 9,7. Em 9,7, e somente nessa vez, vêm acompanhados dos complementos **לחמך** (teu pão) e **ייןך** (teu vinho). O vinho era um elemento essencial na realização das festas, pois representava a alegria do coração. O pronome da segunda pessoa ajuda a determinar o contexto do ‘comer e beber’; pois Qohélet fala do ‘teu pão’ e do ‘teu vinho’; ou seja, da porção própria de cada pessoa, daquilo que cada um precisa para se manter vivo sem sobrar ou faltar. Os adjuntos adverbiais **בשמחה** (com alegria, com festa) e **בלב-טוב** (contente, lit.: com bom coração) indicam que o gesto de comer e beber, necessidade física do ser humano, deve ser realizado com a mesma alegria experimentada na participação de um banquete.

relação à expressão comer e beber, mas, o contexto imediato das afirmações em Qohélet não parece ser a ‘morte’ como está em Isaías.

²⁸¹ ZAMORA, Pedro, Fe, Política y Economía en Eclesiastés, p. 118.

Qohélet condena qualquer comportamento exagerado. Em 7,16 ele afirma: “não sejas justo demais, nem sábio demais...” Essa mesma recomendação pode ser atribuída em nome dele ao gesto de comer e beber. Ele reconhece que não há nada melhor do que comer, beber e se alegrar (8,15); porém, condena as comilanças e bebedeiras (10,16-17). Há um tempo certo também para o comer e beber (10,17). Diferentemente das outras ações descritas nos versículos seguintes da perícopie em questão, a ação dos verbos **אכל** e **שתה** não vem acompanhada do acusativo de tempo.

Podemos perceber deste modo, que Qohélet exorta a experimentar a alegria de uma alimentação ‘equilibrada’. Essa é uma condição experimentada somente por aqueles que estão vivos (9,4-6).

Outra questão se apresenta muito relevante na compreensão do **אכל** e **שתה** em Qohélet: o livro em questão era lido na festa das Tendas ou dos Tabernáculos²⁸². De acordo com K. Galling os motivos dessa leitura eram justamente os ditos de comer e beber com alegria²⁸³. Por outro lado, não podemos esquecer o caráter agrícola dessa festa já que celebrava, senão exclusivamente pelo menos como um de seus aspectos fortes, a realização das colheitas. Em 5,8 ele define como **יתרון** o cultivo da terra. Outro elemento interessante é que, em todas as vezes onde esses verbos aparecem, a ação é descrita como proveniente da mão de Deus, como sinal da aceitação divina.

²⁸² Cf. NELIS, J. “Tabernáculos. Festa dos” in van der BORN, A. (ed.), Dicionário Enciclopédico da Bíblia, 1463-1464 há várias hipóteses a respeito do surgimento dessa festa: “partindo da tese de que antes do cativeiro o → Ano Novo israelítico não começava com Nisan mas com Tixri, e baseando-se na opinião de Volz, segundo o qual a F. foi uma festa do Ano Novo, Mowinckel lançou a teoria de que a F., juntamente com o Ano Novo e o dia da Expição, teria sido originariamente uma só grande festa no primeiro mês do ano, na qual se teria celebrado, num drama cultural (como na festa do Ano Novo babilônico), a entronização de Javé como rei do céu e da terra... Salmos de entronização (47;93;95-99)... Mais tarde teria sido desmembrada em três festas separadas, fixadas nos dias 1º (Ano Novo), 10 (Expição) e 15 (F.) de Tixri. Essa reconstrução de Mowinckel, porém, inspira-se demais em modelos babilônicos e baseia-se muito pouco no AT para ser admitida como provável. Kraus, pelo contrário, parte do AT e pensa, baseando-se em Lv 23,42s, que a F. é uma forma mais evoluída de uma festa de tendas antiga que Israel teria celebrado durante a sua vida semi-nômade no deserto. Depois de Israel se estabelecer em Canaã, a F. teria se transformado numa festa de colheita, sob influência cananéia. Contra isso devemos observar que uma festa de tendas não tinha sentido enquanto o povo vivia em tendas; ... O nome que a F. tem em Ex 23,16 e 34,22 (Festa da colheita) *hag ha’āsif* e que sem dúvida deve ser relacionado com ‘o mês (os meses) da colheita (’sf)’ do calendário de Gazer sugere antes que a F. teve origem agrária. Até setembro/outubro a maior parte da colheita ficava no campo, mas quando se aproximava o inverno tudo tinha que ser recolhido. A isso se refere talvez a palavra *sukkōt*, derivada do verbo cobrir. Para outros, os *sukkōt* seriam os pequenos abrigos de folhagem que se erguiam nas torres de vigia das vinhas, quando as uvas amadureciam.”

²⁸³ GALLING, K., apud VÍLCHEZ LÍNDEZ, José, *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 89-90.

Não temos elementos suficientes para afirmar que Qohélet tinha nessa exortação um objetivo litúrgico. O que podemos afirmar com certeza é que posteriormente o livro foi usado com esse objetivo. No entanto, o objetivo parece estar bem claro: incentivar seus ouvintes (ou leitores) a receber o alimento como presente de Deus, sinal de vida e de alegria.

B - בגדיך לבנים ('tuas vestes sejam brancas') e שמן ('óleo, perfume') v. 8

O segundo elemento apresentado por Qohélet para a vida feliz é o uso de 'vestes brancas' (בגדיך לבנים = 'sejam tuas vestes brancas') e 'óleo' (שמן) sobre a cabeça.

A expressão בגדיך לבנים aparece só aqui em todo o conjunto da Bíblia Hebraica. Expressões semelhantes podem ser encontradas em Est 8,15: "Mardoqueu 'esplendidamente vestido de púrpura violeta e vinho branco... e manto de linho fino; e, em Gn 27,27; 41,42"²⁸⁴. O termo בגד sozinho denota 'veste', 'adorno'; mas, junto com a palavra לבנים parece adquirir um sentido especial.

A veste significava para a tradição bíblica a dignidade da pessoa. Os prisioneiros de guerra ficavam nus (Is 20,4), da mesma forma os fugitivos (Am 2,16). Também era considerado nu aquele que estivesse insuficientemente vestido (Is 58,7; Jó 22,6). As vestes brancas eram usadas nas festas e pelos sacerdotes. Por outro lado, as vestes de pêlo e escuras eram vestes de penitência e de luto²⁸⁵. As vestes brancas significam a alegria.

Assim como o pão e vinho, o óleo era um dos alimentos essenciais na vida do povo de Israel. Ele era sinal da benção de Deus (Dt 11,14; Sl 52,10). Além de servir como alimento o óleo servia de unguento cujo perfume servia para alegrar. Também era o símbolo do amor (Ct 1,3), da amizade (Pr 27,9), e da felicidade da união fraterna (Sl 133,2). Derramar óleo sobre a cabeça de alguém significava desejar-lhe alegria e felicidade e dar-lhe prova de amizade e honra (Sl 23,5; 92,11)²⁸⁶. Deste modo, o óleo não só manifesta na vida social a alegria de viver;

²⁸⁴ VÍLCHEZ LÍNDEZ, José, *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 358.

²⁸⁵ van der BORN, A., "vestes", in Van der BORN, A. (ed.), *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*, p. 1550-1552.

²⁸⁶ LACAN, M.-C. – LESQUIVIT, C., "oleo", in LEON-DUFOUR, X. (ed.), *Vocabulário de Teologia Bíblica*, p. 676-677.

mas, também comunica prazer a quem o sente. Tanto que não era usado em tempos de luto e de jejum.

As ‘vestes brancas’ e o ‘óleo’ exprimem uma situação de festa. Qohélet coloca no início do v. 8, antes do conselho para vestir vestes brancas e não deixar faltar óleo sobre a cabeça, o acusativo de tempo **בְּכֹל עֵת** (em todo tempo). Mostra assim, que essa atitude não faz alusão a um momento excepcional, mas, a uma atitude existencial que se deve caracterizar pela alegria.

C – **רָאָה חַיִּים עִם־אִשָּׁה** = goza/ desfruta a vida com a mulher v. 9

‘Desfrutar a vida com mulher’ é o terceiro elemento colocado por Qohélet para uma vida feliz. Esta expressão é de difícil compreensão e tem suscitado numerosas reflexões entre os comentaristas. O verbo **רָאָה** (‘desfrutar’, lit. ‘ver’) é muito usado por Qohélet; e, quando usado com o complemento **טוֹב** significa desfrutar o prazer. Assume assim, um significado semântico semelhante ao verbo **שָׂמַח**²⁸⁷.

A maior dificuldade encontrada no v. 9 está na interpretação do sentido do termo **אִשָּׁה**. Mas a dificuldade está justamente na tradução do termo **אִשָּׁה**, em definir se ele tem o sentido de esposa fazendo referência ao estado de vida matrimonial, ou, se apresenta o sentido de qualquer mulher aludindo a uma relação extramatrimonial.

O argumento mais forte a favor de ‘alguma mulher’ é a falta do artigo definido antes do termo hebraico **אִשָּׁה**. Geralmente, na Bíblia Hebraica, a palavra **אִשָּׁה** com o sentido de esposa é precedida pelo artigo definido **הַ**. Por este motivo, Hitzig-Nowack, comparando 9,9 com Pr 5,18b, acrescenta o artigo definido a Qoh 9,9, conjecturando **עִם הָאִשָּׁה** e traduzindo a expressão por “mit dem Weibe” (com a esposa). Rabbi Rashbam interpretou o texto como se ele fosse **’stā**, obtendo o sentido de ‘tua esposa’. Ginsburg afirmou que o termo **אִשָּׁה** sem o artigo definido estaria indicando a mulher favorita; e, por isso, o contexto estaria apontando para a gratificação sensual e não às alegrias do estado de vida

²⁸⁷ SIK PAHK, Johan Yeong, Il Canto della Gioia in Dio, p. 208.

matrimonial. Barton também segue a linha de Ginsburg. Do mesmo modo Gordis, para quem Qohélet foi solteiro.²⁸⁸

Zimmermann, para quem o livro de Qohélet teria sido escrito inicialmente em aramaico e depois traduzido para o hebraico, e Dahood, que defende a influência fenícia na obra de Qohélet, hipotetizam, respectivamente, uma forma de aramaísmo e influência da língua fenícia para conseguir o significado de esposa para o termo **אִשָּׁה** sem o artigo definido. Whitley põe em dúvida a teoria de Zimmermann sustentando que a inconsistência no uso do artigo pode ser encontrada no fenício e em outros textos do AT, de forma particular, nos livros de Sm, Rs e Cr.²⁸⁹

Delitzsch²⁹⁰ apresenta uma posição diferente. Tentando manter o sentido genérico de ‘alguma mulher’, afirma que Qohélet usou intencionalmente o termo **אִשָּׁה** sem o artigo definido a fim de designar uma mulher que ainda não tinha sido desposada, a respeito da qual se poderia prever ou pelo menos supor o êxito matrimonial. Fundamenta esta sua posição nas afirmações de Whitley e Crenshaw, para os quais, a palavra **אִשָּׁה**, sem o artigo e acompanhada do verbo **לָקַח**, estaria fazendo referência a uma mulher prometida em casamento.

N. Lohfink²⁹¹ afirma que não é possível descobrir se Qohélet fala de uma esposa, ou de uma das esposas, no versículo em questão. De fato, o entendimento de **אִשָּׁה** como esposa enfrenta dificuldades porque Qohélet nunca utiliza o termo nesse sentido. Das três vezes que ele utiliza esse termo, em duas vezes é usado para designar o sentido genérico de ‘mulher’, em contraste com o substantivo **אִשָּׁה** (Cf. 7,26.28).

Johan Yeong Sik Pakh²⁹² apresenta dois argumentos para afirmar que Qohélet exorta a desfrutar a vida com a ‘esposa’: o estilo fraseológico na Bíblia conexo com a palavra **אִשָּׁה** e o contexto do ensinamento qohéletiano.

²⁸⁸ SIK PAHK, Johan Yeong, “A Syntactical and Contextual consideration of ’ŠH in Qoh. IX 9”, p. 371-372.

²⁸⁹ Id., Il Canto della Gioia in Dio, p. 252-253.

²⁹⁰ Ibid., p. 253. Cf. Id., “A Syntactical and Contextual consideration of ’ŠH in Qoh. IX 9”, p. 373.

²⁹¹ LOHFINK, Norbert, Qoheleth, p. 120.

²⁹² SIK PAHK, Johan Yeong, op. cit., p. 253-255. Cf. Id., “A Syntactical and Contextual consideration of ’ŠH in Qoh. IX 9”, p. 375-377.

Em primeiro lugar, ele mostra que supondo que se tenha presente uma expressão temporal semelhante e equivalente, no que diz respeito à função relativa, utilizada por Qoh em 5,17 e 8,15, é possível que a frase כל ימי הבלך em 9,9, possa modificar אשר נתן-לך תחת השמש. Esta interpretação é antiga. Deus aparece como aquele que concede à humanidade os dias da vida (5,17; 8,15) e o sopro vital (12,7).

Sik Pahk prefere uma interpretação diferente do ponto de vista sintático. Para ele a conjunção relativa אשר pode fazer referência à palavra ou frase imediatamente antecedente ou a uma das precedentes. Assim, ele entende que אשר diante de נתן se refere a אשה no hemistíquio precedente no qual Deus concede ao homem a esposa. Ele vê aí no v. 9 um paralelismo perfeito entre ימי- כל אשר נתן-לך תחת השמש כל-ימי הבלך e חיי הבלך אשר-אהבת כל onde teríamos duas frases relativas que qualificam a mulher. Ele compara essa observação com outras passagens (Ex 21,4; Jz 21,18; 1Rs 11,19) onde aparece a forma נתן אשה (sem artigo) munida do complemento do termo ל. Concorda com A. Tosato afirmando que essa é uma expressão tipológica correspondente à realidade matrimonial.

Num segundo momento, Sik Pahk²⁹³ afirma que com toda a probabilidade a exortação de Qohélet no v. 9 é endereçada a interlocutores do sexo masculino, os quais procuram o amor de uma mulher e o apreciam como dom de Deus. O sábio Qohélet dá sua instrução aos jovens (12,9-10) e parece pouco provável que ele tenha recomendado o gozo da vida com uma mulher qualquer fora do contexto conjugal. Retoma a observação de Di Fonzo de que a locução אשר אהבת אשה designa precisamente a esposa. Parece pouco provável também que Qohélet tenha exortado a uma vida amoral, em um contexto social onde uma vida familiar feliz aparece como o ideal israelita (Cf. Pr 31,10ss).

Deste modo, preferimos acreditar que Qohélet exorta não a uma vida de busca dos prazeres fora da família; mas, à experiência do amor familiar. Exorta ao desfrute da companhia da ‘mulher amada’. O acusativo de tempo ‘todos os dias da tua vida’ mostra também a referência a uma vida familiar estável.

²⁹³ SIK PAHK, Johan Yeong, Il Canto della Gioia in Dio, p. 256-258. Cf. Id., “A Syntactical and Contextual consideration of ’ŠH in Qoh. IX 9”, p. 378-379.

4.1.3

Fontes da שמחה (alegria)?

Podemos dizer que para Qohélet são duas as fontes da שמחה = אלהים יד ('mão de Deus') e a עמל ('fadiga'). Essas não devem ser entendidas de forma dualista e excludente, mesmo porque essa visão não era comum à mentalidade bíblica do contexto de Qohélet. Refletindo sobre a origem teológica da alegria, concluiremos que ela vem da 'mão de Deus'; e, refletindo numa perspectiva antropológica, perceberemos que ela provém da 'fadiga' e do 'esforço' humano²⁹⁴.

A - יד אלהים - (mão de Deus)

Muitos estudiosos têm-se esforçado para explicar qual é a visão que Qohélet tem a respeito de Deus²⁹⁵. Se por um lado, Qohélet não apresenta os temas da eleição, da aliança, da intervenção de Deus na história humana; por outro lado, não podemos atribuir a Qohélet a visão do deus 'aristotélico' – 'motor imóvel', 'causa primeira' que criou todas as coisas mas não se importa com o andamento do mundo. Stephan de Jong fez um estudo a respeito de Deus em Qohélet²⁹⁶. Ele começa constatando as grandes divergências a respeito desse assunto. Cita, como exemplo, as posições de Zimmerli, para quem o Deus de Qohélet era o Deus de Israel; e, de A. Lauha, para quem o Deus de Qohélet não era o Deus de Israel. Ele desenvolve esse tema em seis constatações que faz a respeito de Deus dentro do livro:

- a. Deus é o criador e o doador de todas as coisas;
- b. Deus deve ser respeitado;
- c. Conhecer as obras de Deus é impossível ou angustiante;
- d. As obras de Deus não podem ser mudadas;

²⁹⁴ SIK PAHK, Johan Yeong, *Il Canto della Gioia in Dio*, p. 246-247.

²⁹⁵ VÍCHEZ LÍNDEZ, José, *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 444-449 apresenta um excuroso sobre o conceito de Deus e sobre o temor de Deus em Qohélet. Apresenta como pressuposto para a reflexão de todos os autores o fato de que Qohélet acredita em Deus. O problema está em determinar o que ele entende por Deus. Alguns afirmam que o Deus de Qohélet é pessoal, outros o reduzem a um princípio metafísico; outros defendem um visão de um Deus pessoal mas com uma grande variedade de matizes: desde a visão de um déspota distante e indiferente até a visão do Deus vivo e concreto da fé israelita.

²⁹⁶ JONG, Stephan de, "God in the Book of Qohelet: A Reappraisal of Qohelet's Place in Old Testament Theology", p. 154-167.

- e. Os atos de Deus são determinantes;
- f. Deus julga os justos e os ímpios.

Percebemos que Qohélet não tem o interesse de desenvolver uma ‘teodicéia’ em seu livro. Mesmo porque isso é algo impossível para ele. No entanto, no meio da sua ‘antropologia’, ele acaba mostrando qual o seu pensamento a respeito de Deus. Podemos dizer que Qohélet é um dos maiores defensores da liberdade de Deus. Para ele Deus é sempre o outro.

Qohélet afirma que a experiência da שמחה e a possibilidade de poder vivê-la provêm da mão de Deus (2,24; 3,13; 5,19). Deus concede ao ser humano sabedoria, ciência e alegria (שמחה) (2,26); e, permite experimentar o bem (טוב) (5,18; 6,2). Em nossa perícopa ele afirma רצה האל הים את-מעשיך (5,18; 6,2). Em nossa perícopa ele afirma רצה האל הים את-מעשיך = ‘pois já aceitou Deus as tuas obras’. Esta sentença está colocada logo após a exortação de comer pão com alegria e beber vinho contente. A existência da partícula כי (pois) condiciona o período em questão ao período anterior. Assim, a expressão את-מעשיך (as tuas obras) estaria definindo a ação de comer e beber com alegria. De fato, em todos os lugares no livro de Qohélet onde os verbos אכל e שתה aparecem juntos (2,24; 3,13; 5,17; 8,15; 9,7), sempre vêm acompanhados de uma expressão que aponte para a aceitação divina, ou que mostre a ação de comer e beber como dom de Deus. No entanto, se observarmos as ocorrências da palavra מעשה (‘obra’) em Qohélet, iremos perceber que ela designa a ação humana em diversas circunstâncias. Em 1,13 o verbo עשה está representando todas as obras humanas que acontecem debaixo do sol. Em 4,1 designa todas ‘as opressões’. Se conferirmos também 8,14 e 9,6 iremos notar que o termo מעשה está fazendo referência a toda atividade humana.

A partícula כבר (‘já’) que aponta para o tempo passado e presente, e o verbo רצה indicam que a aprovação divina é anterior à experiência da שמחה. Deste modo, não parece correto pensar que a palavra מעשה esteja referindo-se unicamente ao ato de comer e beber descritos anteriormente.

Qohélet apresenta a experiência da alegria como um presente divino. O fato de comer com alegria, beber vinho, desfrutar da higiene e da companhia da

mulher amada é sinal da benção de Deus já concedida. Em 5,5 Qohélet afirma que Deus pode destruir as obras das mãos humanas. Em 7,14 ele afirma: ‘no dia bom (feliz) esteja no bem (sê feliz) e no dia mau reflete...’ Assim Qohélet deixa entrever que a própria possibilidade de se alegrar já é sinal da aprovação divina. Podemos perceber com isso, que Deus não é indiferente à vida humana. Qohélet reconhece que Deus julgará os justos e os maus no tempo oportuno (3,17); mas, não tem a pretensão de conhecer o tempo estabelecido por Deus (3,1-8. 11a. 17). Observa ainda que não foi concedido ao homem decifrar tudo o que Deus compôs (1,15; 3,11.14; 7,13; 8,17; 11,5).

Estilisticamente, o nome de Deus אלהים aparece diretamente no v. 7 e indiretamente no v. 9. Parece que o nosso autor tinha a intenção de mostrar a ação divina em conservar diretamente a vida humana, já que o alimento é um elemento essencial para a manutenção da vida. Também o desfrutar da companhia da “mulher amada” é considerado um dom de Deus; no entanto, Qohélet parece ter a intenção de destacar o lado da responsabilidade do homem em experimentar a companhia da mulher.

B – עמל (fadiga)

Se por um lado, a alegria é dom de Deus, por outro, ela é fruto do עמל, do esforço humano sobre a terra. Lembramos aqui, que entendemos por עמל o esforço, o trabalho, mas, também o fruto do mesmo. Lembramos ainda, como já vimos anteriormente, que a própria vida humana pode ser definida como עמל.

Qohélet exorta aos seus discípulos a uma vida feliz. Esta não consiste numa vida passiva. No v. 10 da nossa perícopes ele exorta a fazer com força, com empenho, tudo que a nossa mão encontrar para fazer.

Certamente Qohélet conhece a tradição israelita que interpretava o trabalho humano como castigo divino. Talvez conhecesse também a filosofia grega que considerava o trabalho (de modo especial o trabalho braçal, manual) como indigno e ‘coisa de escravo’ diante da grandeza do exercício da razão. No entanto, Qohélet reconhece que esse esforço produz alegria na medida que aquele que trabalha tem a oportunidade de desfrutar do fruto do seu trabalho. ‘Não há nada de melhor para o homem que comer, beber e desfrutar de seu trabalho’ (2,24;

cf também 3,22; 5,17; 8;15). É preciso ressaltar, antes de tudo, que Qohélet não prega a alegria do trabalho (não é o defensor ardente do *homo faber*), mas a alegria em uma vida de esforços e trabalhos.

Qohélet reconhece que o trabalho (עמל) produz alegria e prazer (2,10; 2,24; 3,13; 5,17; 8,15; 9,9; cf. também 3,22). Essa alegria como fruto do עמל não é descrita como יתרון (ganho, vantagem). Em 2,11 Qohélet observa que todo עמל é הבל (vaidade, sopro) e que não existe nenhum יתרון de todo o עמל que se realiza ‘debaixo do sol’. Qohélet constata ainda que o עמל se realiza em meio a muitas competições entre parceiros (4,4). No entanto, desfrutar dos frutos עמל é a חלק (porção) própria de cada pessoa.

Deste modo, Qohélet afirma que o pagamento por todo עמל que se realiza com suor e grande esforço está justamente em experimentar dos frutos do mesmo. Assim, trabalhar só tem sentido se podemos experimentar do fruto do trabalho. Para Qohélet, é um grande mal e é algo detestável o fato de ter que deixar tudo para um sucessor: ‘detestei todo trabalho que suportei debaixo do sol, pois tenho que deixar tudo para um sucessor’ (2,18). Afirma também que os frutos do עמל só podem ser experimentados nessa vida (5,14-15). Por outro lado, Qohélet não vê nenhuma vantagem para aquele que trabalha mas vive sozinho (4,8); mais do que isso, chega a afirmar que os frutos do trabalho são experimentados de uma forma melhor por dois do que por um (4,9).

Podemos perceber que Qohélet exorta a uma vida vivida com prudência, trabalhando e realizando tudo o que deve ser realizado (9,10). Contudo, o sentido dessa realização é desfrutar desse trabalho com alegria. Uma ‘vida boa’ é destinada a cada pessoa que se afadiga debaixo do sol. Não é um ganho permanente; por isso, deve ser experimentado no dia a dia, de modo especial, no convívio com outras pessoas.

4.1.4

Motivação da שמחה

O conhecimento da realidade da morte foi colocado por muitos autores²⁹⁷ como o único motivo da exortação de Qohélet à alegria. De fato, Qohélet afirma categoricamente que o caminho de todos os seres vivos é o **ש אול** (Qoh 9,2-5). Justos e ímpios, puros e impuros, os que oferecem sacrifícios e os que não oferecem, o íntegro e o pecador; a todos toca a mesma sorte. Os vivos sabem que vão morrer enquanto os mortos não sabem nada. Em 9,10 Qohélet afirma que no **ש אול** não há ação, nem cálculo, nem conhecimento e nem sabedoria. Os dias da vida humana são contados (cf. Qoh 3,12). Além disso, muitos autores, como já vimos anteriormente, entendem a perícopa 9,7-10 como uma continuação da problemática tratada em 9,1-6.

Nós concordamos que Qohélet é realista e sabe que a condição humana não dura para sempre porque somos todos **הבל** (sopro). Diante disso, ele não se desespera ou assume aquela expressão utilizada em Is 22,13: ‘... comamos e bebamos porque amanhã morreremos’. A decisão de Qohélet é de procurar qualquer bem para a vida humana. Nessa procura é que ele chega à conclusão: ‘não há nada melhor do que comer, beber e se alegrar’.

Qohélet utiliza os termos **עמל** (מעשה), **אלהים** e **חלק** (3,22; 5,18.19; 9,9) para explicitar o real motivo da שמחה. R. N. Whybray²⁹⁸ resume a motivação da alegria em Qohélet em quatro pontos: (1) ela é dom de Deus; (2) aceitar a própria sorte, que é imutável, é uma necessidade; (3) a vida é breve, ou seja, os dias da vida humana estão contados; (4) o ser humano não tem conhecimento a respeito do futuro. Lembramos aqui as duas fontes da alegria: ela é dom de Deus e fruto do trabalho; e, conseqüentemente, é a porção (**חלק**) própria de cada pessoa. Qohélet não encontra nenhum **יתרון** (ganho duradouro) para a vida humana. A vantagem conseguida (**חלק**) da mão de Deus e de toda a fadiga humana é a שמחה.

Parece que podemos atribuir a Qohélet uma afirmação que é própria do nosso tempo: ‘só valorizamos a vida quando nos defrontamos com a morte’.

²⁹⁷ De acordo com SIK PAHK, Johan Yeong, *Il Canto Della Gioia in Dio*, p. 211 está é a posição de H. P. MULLER e de R. N. WHYBRAY.

²⁹⁸ WHYBRAY, R. N., apud SIK PAHK, Johan Yeong, *Il Canto Della Gioia in Dio*, p. 216.

Qohélet exorta aos seus discípulos a experimentar a alegria porque essa é o único bem destinado para a pessoa humana. Para ele não existe outra vida e mesmo essa vida é repleta de contradições. Assim, é preciso viver com disposição para experimentar a alegria. Mesmo que o motivo da exortação de Qohélet tenha sido suscitado pela constatação de que o caminho de todos é a morte, a razão de sua exortação à alegria é a vida. A vida é um dom em si mesma. A vida é tudo que nós temos e não pode ser ‘desperdiçada’ ou ‘descuidada’.

4.1.4

Espaço e tempo da שמחה

As expressões utilizadas por Qohélet para fazer referência ao tempo na perícopes em questão deixam transparecer um movimento que parte de Deus, passa pela vida humana e termina no *sheol*.

A primeira referência ao tempo em nossa perícopes é a partícula כּבֵר (já) que aparece ligada ao termo אֱלֹהִים (Deus) e mostra que o tempo presente, e, de um modo especial a possibilidade de se alegrar, vem de Deus. O termo כּבֵר faz referência ao tempo passado e justifica o tempo presente.

Logo após, aparece a expressão בְּכֹל עֵת (em todo tempo) definindo o tempo da alegria de usar vestes brancas e perfume sobre a cabeça. Como vimos anteriormente, a palavra עֵת designa um tempo curto, determinado. Essa expressão mostra que a situação de festa deve ser experimentada como uma situação estável. Assim, acreditamos que, mais do que uma exortação à participação em banquetes, ou à participação na festa litúrgica das tendas, Qohélet exorta a uma experiência diária, quotidiana da alegria. Ele exorta à experiência da alegria das pequenas coisas da vida.

No v. 9 aparecem as expressões כָּל-יְמֵי חַיֵּי הַבְּלָה (todos os dias de tua vida de vaidade) e כָּל-יְמֵי הַבְּלָה (todos os dias de vaidade) para determinar o tempo da alegria vivida com a mulher amada. Qohélet, ao utilizar o termo הַבְּלָה , reconhece que a vida humana é como um sopro e passageira. Por isso, a experiência da convivência com a mulher amada, e, indiretamente a convivência com outras pessoas, deve ser vivida todos os dias.

Por fim, Qohélet afirma que o tempo da vida humana deve ser bem aproveitado porque o **שְׂאוּל** (*sheol*) é o destino de todos. Aí, no **שְׂאוּל**, não é possível fazer mais nada; ou melhor, não há mais nada.

Deste modo, a experiência da alegria, na visão de Qohélet, tem um tempo limitado; assim, deve ser vivida de forma integral, em toda a sua totalidade. Para Qohélet é preciso viver bem o presente, o **עַתָּה** bom: ‘em tempo de felicidade, sê feliz!...’ (7,14).

A expressão **תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ** (sob o sol / debaixo do sol) define o espaço da experiência humana da **שְׂמִיחָה**. Essa expressão representa a terra, o mundo da atividade humana. Qohélet entende que o céu é o lugar de Deus e a terra o espaço humano, mas, não de forma dualista e excludente. Para ele, Deus age no mundo, apesar de sua ação não ser conhecida pelos humanos. Quanto ao lado humano, Qohélet afirma não saber se o sopro de vida do ser humano sobe para o alto ou se desce como o sopro de vida dos animais (cf. 3,21). Esse é o mundo que Deus nos concedeu, essa é a nossa vida, essa é a nossa recompensa.

4.2

Relação entre Qohélet 9,7-10 e Gilgameš

O paralelo extrabíblico de 9,7-10 mais citado é certamente a Epopéia de Gilgameš na Tabuinha X,²⁹⁹. Gilgameš foi um lendário rei sumério da primeira dinastia de Uruk, que teria vivido no período protodinástico II (2750-2600 a.C.). Segundo Eliano, um autor do mundo clássico, o nascimento de Gilgameš foi envolto de mistérios. Esse autor observou a existência de parentesco entre Enmerkar, segundo rei da primeira dinastia de Uruk, e Gilgameš. De acordo com Eliano, havia sido anunciado a Enmerkar o nascimento de Gilgameš, e este seria aquele que iria expulsá-lo do trono. Por causa disso Enmerkar prendeu sua filha virgem numa torre. Mesmo assim ela ficou grávida e os guardas, por medo, atiraram a criança de cima da torre. Esta foi resgatada por uma águia e adotada por um jardineiro que lhe deu o nome de Gilgameš. Quando este se tornou adulto,

²⁹⁹ VÍLCHEZ LÍNDEZ, José, *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 359.

ocupou o lugar de seu avô. No entanto, a tradição posterior considera Gilgameš como filho da deusa Ninsun e do divino rei Lugalbanda³⁰⁰.

Johan Yeong-Sik Pakh³⁰¹ fez um estudo comparativo entre Qoh 8,16 – 9,10 e Gilgameš Me. iii³⁰². Nós nos apoiaremos nesse estudo para fundamentar nossas reflexões a respeito da exortação à vida feliz e ativa em Qohélet e Gilgameš. Ainda que tenham sido encontrados muitos fragmentos e que tenha sido comprovada a existência de outras versões, ele toma como objeto de estudo o fragmento editado por Meissner³⁰³ e acredita que a versão de Nínive é a que apresenta o texto mais completo em relação às outras.

A versão de Nínive mostra que Gilgameš foi um rei de Uruk, que viveu na luxúria e oprimindo seus subalternos. Por causa disso, eles pedem ajuda aos deuses, e Aruru cria Enkidu para fazer oposição a Gilgameš. Enkidu representa o homem primitivo que viverá entre os animais selvagens como um deles. Ele é o homem forte, valente, selvagem; o contrário do civilizado Gilgameš que aterrorizava esposas e mães com suas guerras constantes. No entanto, entre eles surgirá uma grande amizade. O fim da primeira tábua relata que a iniciação sexual de Enkidu aconteceu por intermédio da prostituta Šamhat que o afasta de seus companheiros da estepe e o aproxima da civilização³⁰⁴.

Enkidu acompanha Gilgameš quando este resolve matar o monstro Huwawa na montanha dos cedros. A deusa Ishtar oferece-se, como esposa a Gilgameš quando este retorna, mas ele, lembrando-se daqueles que haviam perecido por causa do seu amor, não aceita. Como vingança, Ishtar pede a seu pai Anu que envie o touro do céu contra Enkidu. O touro mata muitas pessoas, mas é morto por Gilgameš e Enkidu. Por causa disso, Enkidu é punido com a morte. Gilgameš, aterrorizado com a morte, resolve procurar a vida, viajando ao encontro de Utnapishtim, que havia escapado da morte quando sobreviveu ao dilúvio.

³⁰⁰ BOUZON, Emanuel, “A Epopéia de Gilgameš e suas Fontes”, p. 126.

³⁰¹ SIK-PAHK, Johan Yeong, *Il Canto della Gioia in Dio*.

³⁰² Usaremos em nosso trabalho a sigla Me para fazer referência ao fragmento editado por B. Meissner e a sigla iii para fazer referência à tábua décima. Gilg. Me iii 6-14 será utilizado para fazer referência ao texto da Epopéia de Gilgameš onde encontramos um paralelo com Qoh 9,7-10.

³⁰³ Cf BOUZON, Emanuel, op. cit., p. 133 B. Meissner foi um assiriólogo alemão que comprou de um antiquário de Bagdá uma tábua cuneiforme proveniente de Sippar. Ele comprou-a para o Museu de Berlin e publicou-a dois anos depois da compra. Trata-se de um fragmento de tábua com 15cm x 7,5 cm que contém duas colunas no anverso e duas no reverso com 14 linhas cada. O episódio relatado corresponde ao da décima tábua da Versão Clássica da Epopéia de Gilgameš.

³⁰⁴ Ibid., p. 142-143.

Nesse caminho ele é desencorajado pelo ‘homem escorpião’ e pela taverneira Siduri que lhe fala da inevitabilidade da morte (tábua X). Em seguida, Gilgameš encontra-se com o barqueiro Urshanabi que lhe explica como atravessar as águas, e, lá, ele se encontra com Utnapishtim. Este lhe mostra o lugar da árvore da vida. Gilgameš acha a planta, mas uma serpente a rouba. Diante disso, Gilgameš volta à paz de Uruk³⁰⁵.

A segunda e a terceira colunas do fragmento de Meissner descrevem o encontro de Gilgameš com a Taverneira. Diante da busca de Gilgameš, a Taverneira responde que a vida que ele procura não pode ser encontrada, por isso, é preciso alegrar-se e desfrutar a companhia da esposa e do filho³⁰⁶.

A taverneira faz sua exortação à vida feliz em Me iii 6 – 14. Ela começa sua exortação com o pronome da segunda pessoa seguido do nome Gilgameš. Utiliza os verbos no modo volitivo, que descrevem os comportamentos para uma vida feliz: “deixar que o ventre se encha”, “fazer festa”, “dançar e cantar”, “ter vestes limpas”, “ter a cabeça lavada”, “viver com o filho e a esposa”. A Taverneira usa, também, os complementos temporais “noite e dia”, “cada dia”, “dia e noite”.

O texto que iremos comparar com com Qoh 9,7-10 é enumerado por Sik-Pahk como sendo Gilg Me. iii 6-14³⁰⁷:

6. at-ta Gilgameš [GIS] lu ma-li ka-ra-aš-ka
7. ur-ri ù um-ši hi-ta-at-tu at-ta
8. u-mi-ša-am šu-ku-un hi-du-tam
9. ur-ri ù mu- ši su-ur ù me-li-il
10. lu ub-bu-bu sú-ba-tu-ka
11. qá-qá-ad-ka lu me-si me-e lu ra-am-ka-ta
12. sú-ub-bi se-eh-ra-am as-bi-tu qá-ti-ka
13. mar-hi-tum li-ih-ta-ḡ ad-da-a-am i-ḡ -na su-ni [k]a
14. na-na-ma ši-p[i-ir x x x]

³⁰⁵ SIK-PAHK, Johan Yeong, *Il Canto della Gioia in Dio*, p. 34-35.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 39.

³⁰⁷ Cf. BOUZON, Emanuel. “A Epopeia de Gilgameš e suas Fontes”, p. 133 o relato da versão clássica é mais curto e preciso e difere em alguns elementos da versão ninivita. Na versão páleobabilônica o deus Šamaš e a Taverneira Siduri revelam a Gilgameš que o destino do homem é morte: “Gilgameš para onde estás indo? A vida que procuras não encontrarás”. Na versão ninivita a resposta é colocada na boca da Taverneira que é bem mais humana e busca aconselhar Gilgameš a viver a vida intensamente.

(lacuna di circa quattro reghe)

CT 46, 16:iii, 1. ša ba-al-tú x [x x x x]³⁰⁸

Este texto está inserido na unidade narrativa de Gilg Me. iii, 1-14 que pode ser estruturada em três partes: (A) a vida que Gilgameš procura não pode ser encontrada (iii, 1-2); (B) a Taverneira oferece a razão pela qual a vida não pode ser encontrada: “os deuses retiveram a vida em suas mãos e destinaram a morte para os homens” (iii, 3-5); (C) é necessário viver na alegria, o contrário de viver na lamentação, junto àqueles que estão vivos (mulher e filho) (iii, 6-14).

Emanuel Bouzon apresenta a seguinte tradução para Gilg Me. iii, 6-14:

“Por isso Gilgameš, enche o teu estômago, entrega-te dia e noite à alegria, festeja todos os dias. Canta e dança dia e noite, que tuas vestes sejam limpas, que tua cabeça esteja lavada: lavada com água, alegra-te com o filho que tens em tuas mãos, possa tua mulher alegrar-se em teu peito: esta é a sorte da humanidade”³⁰⁹.

Sik-Pahk apresenta a seguinte tradução para o italiano:

6. *Tu, Gilgamesh, il tuo stomaco sia pieno.*
7. *Giorni e notti, tu (continua a) rallergra(r)ti!*
8. *Ogni giorno fa' festa!*
9. *Giorni e notti danza e gioca!*
10. *Che i tuoi vestiti siano puliti,*
11. *che la tua testa sia lavata: sii bagnato con acqua!*
12. *Guarda il piccolo che prende la tua mano!*
13. *Possa tua moglie (continuare a) ralegrarsi al (tuo) petto!*
14. *Così (è) il comp[ito dell'umanità].”*

Para analisar as semelhanças e diferenças entre Qoh 9,7-10 e Gilg Me. iii,6-14 Sik-Pahk apresenta a seguinte tabela:

<i>CONSIGLIO DELLA VITA GIOIOSA ED ATTIVA 9,7-10</i>	<i>CONSIGLIO DELLA VITA GIOIOSA ED ATTIVA 6-14</i>
<i>7 mangiare pane; bere vino con gioia; con cuore lieto</i>	<i>6-9 riempire lo stomaco rallergrarsi; far festa; danzare; giocare giorni e notti (7) ogni giorno (8) giorni e notti (9)</i>

³⁰⁸ SIK-PAHK, Johan Yeong, *Il Canto della Gioia in Dio*, p. 36.

³⁰⁹ BOUZON, Emanuel, “A Epopeia de Gilgameš e suas Fontes”, p. 133-134.

<i>8 vestiti; profumo sulla testa</i>	<i>10-11 vestiti; lavacro del capo</i>
<i>tutto il tempo</i>	<i>bagnarsi con l'acqua</i>
<i>9 sposa</i>	<i>12-13 bambino; moglie</i>
<i>tutti i giorni della vita della vanità</i>	
<i>tutti i giorni della tua vanità</i>	
<i>questa è la tua porzione</i>	
<i>10 fare</i>	<i>14 così (é) il comp[ito dell'umanità]</i>

Podemos perceber alguns pontos comuns entre os dois textos. O vocativo *attā Gilgameš* seguido dos verbos no modo volitivo parece apontar para uma fórmula de início. De forma semelhante o imperativo לך (vai) em Qoh 9,7 aparece também seguido de verbos no modo volitivo. Essas locuções têm a função de chamar a atenção do leitor ou do ouvinte. Em Gilgameš encontramos “enche o teu estômago” e em Qohélet encontramos uma expressão semelhante: “come o teu pão e bebe o teu vinho”. Em seguida, estes textos apresentam elementos que apontam para um clima de festa. Os termos ‘alegrar-se’, ‘fazer festa’, ‘dançar’, ‘brincar’ aparecem em Gilgameš 7-9; a exortação a comer e beber com alegria, a vestir roupas brancas, que aparecem em Qoh 9,7-8 parecem também indicar um ambiente festivo.

Observando os dois textos percebemos também que os termos ‘vestes’, ‘cabeça lavada’ e ‘mulher’ estão colocados na mesma ordem. Isso não levando em consideração algumas pequenas diferenças tais como: Qohélet fala de óleo sobre a cabeça enquanto Gilgameš não menciona nenhuma parte do corpo em especial.

A expressão “esta é a tua porção” aparece como motivação para a alegria nos dois textos. Também são praticamente semelhantes os complementos temporais: “em todo o tempo” (Qoh 9,8), “todos os dias da tua vida de vaidade” (Qoh 9,9), “todos os dias da tua vaidade (Qoh 9,9) e “todos os dias” (Gilg Me. iii, 7) “dia e noite” (Gilg Me. iii, 9).

Algumas diferenças entre os dois textos são visivelmente perceptíveis. Um exemplo claro é que Qohélet não faz nenhuma referência ao filho. No entanto, a maior diferença é percebida a partir do ponto de vista religioso. Na visão de Qohélet a alegria (שמחה) é fruto do trabalho humano (עמל), mas a fonte originária dessa alegria é a mão de Deus (יד אלהים), até a possibilidade de poder experimentar do fruto do trabalho é dom de Deus (Qoh 9,7.9 cf 2,24.26; 3,13;

5,19). Na Epopéia de Gilgameš a Taverneira afirma categoricamente que os deuses decretaram a morte para a humanidade. Na afirmação de Qoh 9,10 o caminho de todos é a morte, mas, nem se cogita que o estabelecimento dessa realidade é responsabilidade divina; apesar de que está implícito que também essa realidade provém de suas mãos.

Olhando para o todo da perícope de Gilg Me iii 1-14 percebemos alguns elementos que não são mencionados em Qohélet. Gilgameš faz referência à criação e à criança. Os dois textos apresentam concepções diferentes a respeito da morte. No entanto, a comparação dos elementos literários e temáticos fornece indícios suficientes para confirmar uma notável afinidade de paralelismo estrutural entre os dois textos. Essa afinidade é tanta que parece não se tratar apenas de um motivo literário e espiritual comum do mundo do Oriente Antigo.

Muitos autores já observaram na literatura extrabíblica um protótipo de exortação à vida feliz. No entanto, entre Qoh 9,7-10 e Gilg Me. iii, 6-14 temos muitos elementos que possibilitam a afirmação de um paralelismo literário entre os dois textos.

Além dessas semelhanças na própria estrutura dos textos é importante considerar que é grande a possibilidade de que Qohélet tenha conhecido a Epopéia de Gilgameš. Em 1955 foi encontrada em Megiddo uma tábua da Epopéia de Gilgameš que hoje se encontra no Museu de Antiguidades de Jerusalém³¹⁰. Tournay e Shafter sustentam que desde o século XIV a.C. os habitantes da Palestina poderiam já conhecer a Epopéia de Gilgameš³¹¹.

Em se tratando do conteúdo podemos afirmar que os dois textos fazem uma exortação à vida feliz e ativa. Em ambos, percebemos também que o motivo apresentado para a experiência da vida feliz em todo o tempo é a consciência do valor do *status* ontológico da existência humana³¹².

³¹⁰ BOUZON, Emanuel, “A Epopéia de Gilgameš e suas Fontes”, p. 137. “Este texto foi publicado em 1959 por A. Goetze e representa o canto inferior de uma tábua de quatro colunas com cerca de 200 linhas, das quais apenas 26 se conservaram parcialmente”.

³¹¹ SIK-PAHK, Johan Yeong, Il Canto della Gioia in Dio, p. 66.

³¹² Ibid., p. 273.

4.3

Relação entre Qohélet e a filosofia epicurista³¹³

Epicuro de Samos viveu do ano 341 a 270 a.C., época em que a *polis* não era mais o centro da vida pública. O novo ethos não estava mais fundamentado na cidade grega (*polis*) mas no indivíduo. Enquanto Sócrates, Platão e Aristóteles tinham como preocupação principal a vida pública com a valorização das virtudes políticas e o destaque dado aos cidadãos, Epicuro se preocupava com o homem privado. Para ele o problema da vida era o mais importante³¹⁴.

Olhando para o contexto histórico de Qohélet observamos uma situação de crise da sabedoria tradicional israelita que estava fundamentada no princípio de causa e efeito diante do confronto com outras culturas e filosofias. Diferentemente da tradição profética, Qohélet, juntamente com a literatura sapiencial bíblica, se dirige ao indivíduo. Podemos perceber que também para Qohélet o valor mais importante era a vida.

Para Epicuro o prazer era o princípio e fim da vida feliz³¹⁵. No entanto, é preciso ressaltar que ele faz uma diferenciação entre prazer como movimento e prazer *catastematico*. O gozo e a alegria são exemplos de movimento enquanto que o prazer *catastematico* é ausência de perturbação. Assim, o prazer é a ausência de dor no corpo (conhecido como *aponia*) e a falta de perturbação da alma (também chamado de *ataraxia*). O prazer vem da satisfação de um desejo e este, por sua vez, vem de um sofrimento. Deste modo, só experimento o prazer de comer depois de ter sentido fome.

O prazer na definição de Epicuro não significa intemperança. Por isso, é preciso escolher entre os prazeres. “Todo prazer é bom, mas nem todo prazer deve

³¹³ Não é o objetivo do nosso trabalho fazer uma relação entre o pensamento de Qohélet e a filosofia grega, mesmo porque não temos todos os elementos para uma reflexão de tamanha complexidade. Da mesma forma não temos a pretensão de alcançar todo o fenômeno do epicurismo. Nosso objetivo é analisar alguns aspectos do epicurismo e de forma especial da ética epicurista para relacioná-los com a exortação de Qohélet à vida feliz e ativa.

³¹⁴ REALE, Giovanni, História da filosofia antiga, p. 150. Cf também FARRINGTON, Benjamim, A Doutrina de Epicuro, p. 13 onde ele afirma que Epicuro teve o mérito de “num mundo dilacerado pela guerra e pela guerra civil e enlouquecido pela superstição, fazer a humanidade voltar à felicidade”.

³¹⁵ CIVITA, V. (ed.), Os Pensadores V – Epicuro – Antologia de Textos, p. 25.

ser escolhido. Toda dor é má, mas nem toda dor deve ser evitada³¹⁶. Assim, o que dá prazer, de acordo com a filosofia epicurista, não são as festas contínuas, a posse de meninos ou de mulheres, peixes, mesa suntuosa; mas o raciocínio que procura as causas de cada escolha e que expulsa as falsas opiniões impedindo que qualquer perturbação se aposses da alma³¹⁷.

Epicuro distingue entre prazeres naturais e necessários, naturais e não necessários, não naturais e não necessários. Os primeiros estão ligados à conservação da vida, por exemplo o comer quando se tem fome. Os prazeres naturais e não necessários são variações dos prazeres naturais como por exemplo o comer bem, vestir roupas finas. No terceiro grupo estão as coisas vãs: riqueza, poder, honras. Também os prazeres do corpo e a sensualidade (amor) produzem perturbações para a alma³¹⁸.

A palavra *hedoné* tem uma gama de significados muito grande e é usada por Epicuro em vários sentidos. Mesmo que nossa pesquisa não tenha a preocupação de uma análise mais acurada desse termo, podemos perceber o uso dessa palavra em quatro contextos. Pode representar o prazer do corpo ou do espírito e esse pode ser cinético (quando produzido por um estímulo que vem de fora) ou catatêmico (quando criado pelo próprio organismo sem estímulo externo). Só o primeiro desses quatro sentidos aponta para o sentido atual de hedonismo. Por isso, parece apropriado falar do epicurismo como uma filosofia da felicidade³¹⁹.

Parece haver uma significativa afinidade entre Qohélet e a filosofia de Epicuro. Podemos afirmar que ambos elaboram uma filosofia da felicidade. Analisam a existência humana no tempo e o fim que acompanha cada indivíduo: a morte. Podemos afirmar que os dois se preocupam em mostrar a importância do viver a vida e da experiência do tempo presente. Qohélet afirma que não há nada melhor para o ser humano do que comer e beber, vestir roupas brancas, colocar perfume sobre a cabeça, desfrutar a vida com a mulher amada. Mas é importante perceber que Qohélet não exorta a uma vida desregrada. Ele exorta a comer o ‘teu

³¹⁶ FARRINGTON, Benjamim. A Doutrina de Epicuro, p. 128.

³¹⁷ CIVITA, V. (ed.). Os Pensadores V – Epicuro – Antologia de Textos, p. 27.

³¹⁸ FARRINGTON, Benjamim, op. cit., p. 136.

³¹⁹ Ibid., p. 136.

pão’ e a beber o ‘teu vinho’, e a desfrutar a vida com a ‘mulher amada’; isso aponta para uma atitude prudente em relação aos prazeres.

Comer e beber estão entre os prazeres naturais e necessários de Epicuro. No entanto, os dois têm visões diferentes a respeito da vida matrimonial. Para Qohélet o desfrutar a vida com a esposa amada é o melhor a fazer nessa vida de vaidade, essa é a porção própria destinada ao homem. Para Epicuro o prazer corpóreo não está na lista dos prazeres necessários. Para Epicuro a sensualidade produz perturbação para o espírito³²⁰.

O convite a gozar a vida parece ser o elemento comum entre Qohélet e Epicuro. No entanto, os dois seguem caminhos diferentes tanto no que diz respeito às razões para essa atitude quanto na forma como experimentar esse gozo. Tyler³²¹ argumenta que a recomendação à alegria de Qohélet se assemelha ao conceito epicurista de *atarazia*. Entretanto, ele afirma que Qohélet motiva a alegria por causa da injustiça suprema da morte (5,19) enquanto que para o epicurismo a morte não é nada. “Habitua-te a pensar que a morte nada é para nós, visto que todo mal e todo bem se encontram na sensibilidade: e a morte é privação da sensibilidade”³²²

Qohélet afirma que o caminho de todos é a morte e depois da morte não há nada (9,10). Epicuro entende a morte como a dissolução total dos átomos e a privação total das sensações. Com a morte não existe mais consciência e sensibilidade. A morte não é nada, porque se vivemos, a morte não existe e se morremos, não existimos mais. Para Qohélet a morte é o pior desafio justamente porque faz cessar a vida. Assim, acreditamos que a grande diferença entre Epicuro e Qohélet está na forma de entender a origem dessa felicidade.

Para Qohélet a possibilidade de gozar a vida provém das mãos de Deus. Para Epicuro os deuses não se preocupam com os seres vivos ou com os seus afazeres. Na verdade, Epicuro lutava contra a superstição da antiga visão grega que confiava a proteção das cidades aos deuses. Também não acreditava no deus platônico, Demiurgo plasmador do cosmo. Por outro lado, ele acreditava na existência dos deuses simplesmente pelo fato de percebermos isso por nossas

³²⁰ REALE, Giovanni, História da filosofia antiga, p. 211.

³²¹ TYLER apud RUDMAN, Dominic, Determinism in the Book of Ecclesiastes, p. 28.

³²² CIVITA, V. (ed.), Os Pensadores V – Epicuro – Antologia de Textos, p. 21.

sensações. Para ele, esses deuses são muito numerosos e têm formas análogas às formas humanas, já que a forma humana é a mais bela existente na natureza. Para ele esses deuses também estão divididos em masculinos e femininos, falam uma língua semelhante à grega e vivem numa eternidade sem se preocupar com o mundo dos homens e com as coisas que nascem e morrem. Para ele os deuses devem ser honrados não porque se preocupem conosco, mas por sua majestade e excelência³²³. Assim sendo, Epicuro entende a felicidade humana de uma forma essencialmente materialista. Para ele o princípio e o fim do agir humano deve ser o prazer, não porque isso provenha dos deuses, mas porque é o verdadeiro bem natural. A felicidade na visão de Epicuro depende unicamente da pessoa humana.

Qohélet, por outro lado, compartilha da fé israelita de um Deus atuante na história humana. No entanto, ele afirma que nós não podemos entender essa ação divina. Epicuro não aceita a ação dos deuses na vida humana justamente porque não a entende, principalmente, no que diz respeito à explicação sobre a origem do mal. Ele fala de quatro saídas: ou Deus quer impedir os males e não pode e aí seria impotente, ou Deus pode e não quer e nesse caso seria invejoso, ou nem pode e nem quer e seria assim impotente e invejoso, ou quer e pode, mas desse modo, como se explicam os males?³²⁴

Na visão de Qohélet nós não podemos conhecer o agir de Deus. Mas, tudo o que acontece em nossa vida provém das mãos de Deus. Se pudermos experimentar a alegria devemos fazê-lo como um gesto de louvor a Deus porque isso representa nossa aprovação diante dele: “...porque Deus já aceitou (aprovou) tuas obras” (Qoh 9,7). Para Qohélet, tudo procede das mãos de Deus, também os males. Isso deixa para nós uma outra questão, que foge do contexto da relação entre Qohélet e Epicuro, mas de muita relevância diante dessa reflexão: foi Qohélet um determinista?

Muitos autores³²⁵ como Delitzsch, Fox e Crenshaw afirmaram que Qohélet foi um determinista. Alguns outros como Podechard afirmam um determinismo camuflado em Qohélet, já que algumas passagens pressupõem uma certa liberdade por parte da humanidade (4,17; 5,1.3). Alguns filósofos epicuristas do século III

³²³ REALE, Giovanni, História da filosofia antiga, p. 197-202.

³²⁴ CIVITA, V. (ed.), Os Pensadores V – Epicuro – Antologia de Textos, p. 28.

³²⁵ RUDMAN, Dominic, Determinism in the Book of Ecclesiastes, p. 33-34.

procuraram combinar predestinação e liberdade; por causa disso, alguns defendem uma relação entre Qohélet e a filosofia estóica. De certa forma von Rad fala a respeito de uma tradição determinista na Bíblia Hebraica que expressava justamente a superioridade divina sobre a história. Diante disso, fica uma questão a ser respondida: segue Qohélet um determinismo brando na linha bíblica ou o determinismo do pensamento estóico?

Algumas palavras (מקרה 'acontecimento', פגע 'reunião', עת 'tempo determinado', משפט 'julgamento', חלק 'porção', מעשה האלהים / תחת שמש / מעשה שנעשה 'as obras de Deus / o que acontece debaixo do sol') foram muitas vezes entendidas num sentido determinista assim como Qoh 3,1-8. Dominic Rudman afirma que há fortes semelhanças entre Qohélet e a filosofia estóica do século III; no entanto, as semelhanças com o pensamento judaico são muito maiores³²⁶.

Diante disso, não podemos negar a influência da filosofia grega no livro de Qohélet. Ainda mais se admitirmos (e esse é o nosso caso) que esse deve ser situado no período do domínio dos ptolomeus na Palestina. No entanto, não acreditamos haver uma experiência direta da filosofia grega. Como já vimos anteriormente, alguns autores falam de semelhanças a nível estilístico, como por exemplo Norbert Lohfink, que é um dos maiores defensores da influência grega em Qohélet. No entanto, o mais provável é que Qohélet tenha conhecido, pelo menos de nome, algumas dessas escolas filosóficas; e, que tenha partilhado e tentado resolver questões comuns a essas escolas. Pode ser que os problemas fossem os mesmos: o contexto histórico era o mesmo. Pode ser até que as respostas sejam semelhantes; mas, Qohélet se situa profundamente dentro da tradição judaica com toda a sua problemática. Sempre os elementos comuns à tradição judaica são mais relevantes e têm maior peso no que diz respeito à interpretação de Qohélet.

³²⁶ RUDMAN, Dominic, Determinism in the Book of Ecclesiastes, p. 205.