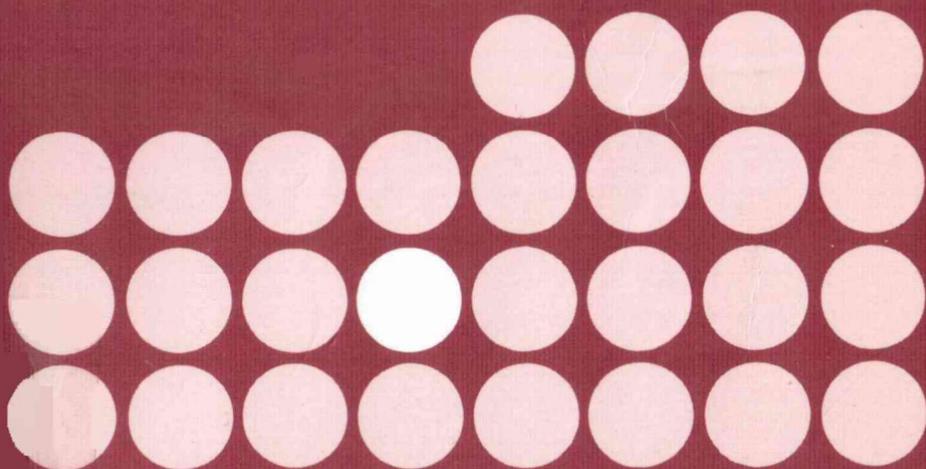


# Eclesiastes e Cantares

introdução  
e comentário

Michael A. Eaton  
G. Lloyd Carr



Mundo  
Cristão



SÉRIE CULTURA BÍBLICA

**ECLESIASTES**

---

**CANTARES**  
DE SALOMÃO

# **ECCLESIASTES**

INTRODUÇÃO E COMENTÁRIO

por

**Michael A. Eaton, B.D.**

Ministro da Rouxville Baptist Church, Johannesburg e  
Professor de Velho Testamento no The Baptist Theological  
College of Southern Africa, Johannesburg

# **CANTARES DE SALOMÃO**

INTRODUÇÃO E COMENTÁRIO

pelo

**Rev. G. Lloyd Carr, B. TH., B.A., B.D., TH.M., PH.D.**

Professor de Estudos Bíblicos e Teológicos no  
Gordon College, Wenham, Massachusetts

**SOCIEDADE RELIGIOSA EDIÇÕES VIDA NOVA**

e

**ASSOCIAÇÃO RELIGIOSA EDITORA MUNDO CRISTÃO**

Rua Antônio Carlos Tacconi, 75 e 79 — Cidade Dutra  
São Paulo, SP, CEP 04810

Títulos dos originais em inglês:

**ECCLESIASTES** An Introduction and Commentary

© 1983 por Michael A. Eaton

**THE SONG OF SOLOMON** An Introduction and Commentary

© 1984 por G. Lloyd Carr

Publicados pela Inter-Varsity Press, Inglaterra

Tradução de Oswaldo Ramos

1ª edição brasileira em maio de 1989

Impresso na Imprensa da Fé, São Paulo, SP

Publicados no Brasil em um só volume com a devida  
autorização e com todos os direitos reservados pelas Editoras:

**SOCIEDADE RELIGIOSA EDIÇÕES VIDA NOVA**

e

**ASSOCIAÇÃO RELIGIOSA EDITORA MUNDO CRISTÃO**

Rua Antonio Carlos Tacconi, 75 e 79 - 04810 São Paulo, SP

## SUMÁRIO

PREFÁCIO GERAL.....	7
PREFÁCIO DA EDIÇÃO EM PORTUGUÊS .....	9
PREFÁCIO DO AUTOR .....	13
ABREVIATURAS PRINCIPAIS .....	15
INTRODUÇÃO	
O Texto de Eclesiastes .....	19
Data, Autoria e Proveniência Literária de Eclesiastes .....	21
Canonicidade de Eclesiastes .....	29
Eclesiastes em Seu Ambiente no Antigo Oriente Próximo .....	33
O Enigma de Eclesiastes .....	41
Composição de Eclesiastes .....	45
O Propósito de Eclesiastes .....	49
Estrutura e Análise de Eclesiastes .....	54
ANÁLISE .....	58
COMENTÁRIO .....	61
NOTAS ADICIONAIS	
Tradução de Eclesiastes 3:18 .....	93
Tradução de Eclesiastes 3:21 .....	95
PÓS-ESCRITO .....	165



## PREFÁCIO GERAL

O objetivo desta série de *Comentários "Tyndale" do Velho Testamento*, como foi com os volumes correspondentes do Novo Testamento, é fornecer ao estudioso da Bíblia um comentário de fácil manejo e atual de cada livro, com ênfase maior à exegese. As questões críticas mais importantes serão discutidas nas introduções e nas notas adicionais, mas, quanto possível, evitar-se-á tecnicidade excessiva no comentário propriamente dito.

Embora unidos todos em sua fé na inspiração divina, na fidedignidade substancial e na aplicabilidade prática dos escritos sagrados, individualmente os autores têm liberdade para expressar o seu ponto de vista pessoal sobre todas as questões controvertidas. Dentro dos limites do espaço disponível, muitas vezes eles chamam a atenção para interpretações que eles mesmos não mantêm, mas que representam conclusões de cristãos igualmente sinceros e leais.

Em particular quanto ao Velho Testamento, nenhuma versão, isoladamente, é adequada para refletir o texto original. Portanto, os autores destes comentários citam livremente várias versões, ou dão a sua própria tradução, no empenho de tornar significativas hoje as passagens ou palavras mais difíceis. Quando necessário, transliteram-se palavras do Texto Massorético Hebraico (e Aramaico), subjacentes aos seus estudos. Isto ajudará o leitor que não sabe as línguas semíticas a identificar a palavra em discussão e, assim, a acompanhar o argumento. Sempre se supõe que o leitor tem livre acesso a uma ou mais traduções da Bíblia no vernáculo, das reconhecidas como merecedoras de confiança.

O livro de Eclesiastes encerra muito ensino que permanece atual, impermeável ao passar do tempo, sendo, pois, relevante ainda hoje. Entretanto, trata-se de um livro pouco lido e, em geral é mencionado ou estudado apenas parcialmente. Erguem-se vozes divergentes com respeito à sua interpretação e aplicação; contudo, Michael A. Eaton procura apresentar um panorama equilibrado e erudito do livro todo, não ignorando as aplicações práticas à vida moderna.

Quanto a Cantares, o Dr. Carr traz larga compreensão, e uma simpática maneira de ver este livro salomônico, a este novo estudo de uma parte tão pequena, mas singular, do Velho Testamento. Ele está bem familiarizado com as várias interpretações e aplicações da história e da mensagem de Cantares, que abundam aqui; entretanto, o Dr. Carr

nos fornece pontos de vista tão detalhados, e às vezes tão originais, que a elucidação do texto e, assim, deste estudo e ensino de Cantares, torna-o relevante, cheio de frescor, para qualquer leitor de hoje.

Há indícios de renovado interesse pelo sentido e mensagem do Velho Testamento, e se espera, pois, que esta série fomente o estudo sistemático da revelação de Deus, da Sua vontade e dos Seus caminhos, nos termos em que se apresentam nos registros sagrados. Os editores e os autores oram que estes livros ajudem muitos a compreenderem a Palavra de Deus hoje, e a responder-lhe positivamente.

*D.J. Wiseman*

## PREFÁCIO DA EDIÇÃO EM PORTUGUÊS

Todo estudioso da Bíblia sente a falta de bons e profundos comentários em português. A quase totalidade das obras que existem entre nós peca pela superficialidade, tentando tratar o texto bíblico em poucas linhas. A *Série Cultura Bíblica* vem remediar esta lamentável situação sem que peque do outro lado por usar de linguagem técnica e de demasiada atenção a detalhes.

Os Comentários que fazem parte desta coleção *Cultura Bíblica* são ao mesmo tempo compreensíveis e singelos. De leitura agradável, seu conteúdo é de fácil assimilação. As referências a outros comentaristas e as notas de rodapé são reduzidas ao mínimo. Mas nem por isso são superficiais. Reúnem o melhor da perícia evangélica (ortodoxa) atual. O texto é denso de observações esclarecedoras.

Trata-se de obra cuja característica principal é a de ser mais exegética que homilética. Mesmo assim, as observações não são de teor acadêmico. E muito menos são debates infundáveis sobre minúcias do texto. São de grande utilidade na compreensão exata do texto e proporcionam assim o preparo do caminho para a pregação. Cada Comentário consta de duas partes: uma introdução que situa o livro bíblico no espaço e no tempo e um estudo profundo do texto a partir dos grandes temas do próprio livro. A primeira trata as questões críticas quanto ao livro e ao texto. Examina as questões de destinatários, data e lugar de composição, autoria, bem como ocasião e propósito. A segunda analisa o texto do livro seção por seção. Atenção especial é dada às palavras-chaves e a partir delas procura compreender e interpretar o próprio texto. Há bastante “carne” para mastigar nestes comentários.

Esta série sobre o V.T. deverá constar de 24 livros de perto de 200 páginas cada. Os editores, Edições Vida Nova e Mundo Cristão, têm programado a publicação de, pelo menos, dois livros por ano. Com preços moderados para cada exemplar, o leitor, ao completar a coleção, terá um excelente e profundo comentário sobre todo o V.T. Pretendemos, assim, ajudar os leitores de língua portuguesa a compreender o que o texto veterotestamentário, de fato, diz e o que significa. Se conseguirmos alcançar este propósito seremos gratos a Deus e ficaremos contentes porque este trabalho não terá sido em vão.

*Richard J. Sturz*



# **ECLESIASTES**

**INTRODUÇÃO E COMENTÁRIO**

por

**Michael A. Eaton, B.D.**

**Ministro da Rouxville Baptist Church, Johannesburg, e  
Professor de Velho Testamento no The Baptist Theological  
College of Southern Africa, Johannesburg**



## PREFÁCIO DO AUTOR

Se é necessário uma pessoa que tenha sofrido bastante, a fim de escrever um comentário de Jó; se tão-somente um rebelde recuperado é capaz de comentar o livro de Jonas, talvez a única pessoa capaz de comentar o Eclesiastes seja um cínico que tenha abandonado o mundo, desiludido e cheio de desgosto. Se isto for verdade, eu me qualifico.

Trata-se de uma experiência pela qual muitos passaram, e da qual alguns nunca emergem. Assim sendo, não é de surpreender-se que se encontre um círculo bem diversificado de admiradores de Eclesiastes, todos com um senso de coleguismo em relação ao autor, a quem consideram “um cínico gentil”. A partir de perspectivas muitíssimo diferentes, homens têm encarado a vida como, segundo as palavras de W. E. Henley:

...fumaça espiralada  
que se desprende do pavio instável,  
em volteios, em lufadas, em devaneios  
circunvolutos,  
Irrealidade fina e vã  
mergulhando no vácuo.  
O mesmo fim para o casebre e o palácio,  
Para a prisão e o tribunal!  
A mesma chama consome igualmente  
Sabedorias e loucuras.  
Para isso mesmo é que viemos:  
Ó vaidade das vaidades!

*(Of the Nothingness of Things —  
“Das coisas reduzidas a nada”)*

Dou meu testemunho de que a advertência do Pregador, embora áspera e realista, é o único remédio para essa moléstia em questão. “Um punhado de descanso” (Ec 4:6) vindo dAquele que controla “o tempo e as estações”, o Deus de Qoheleth e meu Deus, é a única cura possível. Atiro este pedaço especial de pão sobre as águas, com uma oração para que os outros possam realizar a mesma descoberta.

Esta pequena oferta deve muito ao aconselhamento e ajuda do Rev. J. A. Motyer, na época em que ele ensinava no Seminário Teológico de Clifton, e eu costumava sair de Tyndale Hall para conversar a respeito de Eclesiastes. Mais recentemente, aprêciei muito a ajuda do Professor D. J. Wiseman, da Escola de Estudos Africanos e Orientais. Não haveria necessidade de dizer que a interpretação global de Eclesiastes é de minha autoria. Alegra-me verificar que um artigo recente de R. N. Whybray (“Qoheleth, Pregador de Alegria”, *Journal for the Study of the Old Testament*, 23, 1982, págs. 87-98) está disposto a conceder mais peso ao lado alegre de Eclesiastes do que em geral se tem feito. Tal artigo foi publicado demasiado tarde para que eu pudesse fazer referência a ele no texto.

Meus agradecimentos à senhora Caroline Mullenix, que datilografou os manuscritos, e à minha esposa que, mediante oração, deu existência ao manuscrito, quando eu não tinha, absolutamente, tempo para escrever. Tive o privilégio de partilhar este material com a congregação da Igreja Batista de Nairobi, nos domingos pela manhã, quando fui seu pastor. As bênçãos daquela série especial de sermões ainda permanecem comigo.

Oro no sentido de que Deus possa usar este comentário para estimular novos estudos de Eclesiastes, a fim de que outros possam ser conduzidos, como eu o fui, do desespero para uma cosmovisão na qual Deus é Deus, no Qual as pessoas encontram descanso. Que se aprenda um vislumbre dAquele que preenche o vazio em Eclesiastes, o Senhor Jesus Cristo.

*Michael Eaton*

## ABREVIATURAS PRINCIPAIS

### Comentários e Obras sobre Eclesiastes

- Aalders *Het Boek de Prediker* por G. Ch. Aalders (*Commentar op Het Oude Testament*), 1948.
- Barton *Ecclesiastes* por G. A. Barton (*International Critical Commentary*), 1908.
- CPIQ M. Dahood, "Canaanite-Phoenician Influence in Qoheleth", *Biblica*, 33, 1952, págs. 30-52, 191-221.
- Delitzsch *The Song of Songs and Ecclesiastes* por F. Delitzsch, 1891.
- Ellermeier *Qohelet I/I, Untersuchungen zum Buche Qohelet* por F. Ellermeier, 1967.
- Galling *Die Fünf Megilloth* por K. Galling, 1940, <sup>2</sup>1969.
- Ginsberg *Supplementary Studies in Koheleth* por H. L. Ginsberg, 1952.
- Ginsburg *Cohleth* por C. D. Ginsburg, 1861.
- Gordis *Koheleth — the Man and His World* por R. Gordis, 1955.
- Graetz *Kohelet oder der Salomonische Prediger* por H. Graetz, 1871.
- Hengstenberg *Commentary on Ecclesiastes* por E. W. Hengstenberg, 1859.
- Hertzberg *Der Prediger, Das Buch Esther* por H. W. Hertzberg e H. Bardtke (*Kommentar zum Alten Testament*), 1963.
- Jastrow *A Gentle Cynic* por M. Jastrow, 1919.
- Jones *Proverbs, Ecclesiastes* por E. Jones (*Torch Bible Commentaries*), 1961.
- Kidner *A Time to Mourn, and a Time to Dance* por D. Kidner (*The Bible speaks today*), 1976.
- Lauha *Kohelet* por A. Lauha (*Biblischer Kommentar Altes Testament*), 1978.
- Leupold *Exposition of Ecclesiastes* por H. C. Leupold, 1951.
- Luther "Notes on Ecclesiastes", *Luther's Works*, vol. 15, 1972.
- Lys *L'Ecclésiaste ou que vaut la vie?* por D. Lys, vol. 1, 1977.

McNeile	<i>An Introduction to Ecclesiastes</i> por A. H. McNeile, 1904.
PBQ	M. Dahood, "The Phoenician Background of Qoheleth", <i>Biblica</i> , 47, 1966, págs. 264-282.
Plumptre	<i>Ecclesiastes or The Preacher</i> por E. H. Plumptre, 1881.
Podechard	<i>L'Ecclésiaste</i> por E. Podechard, 1912.
Power	<i>Ecclesiastes or The Preacher</i> por A. D. Power, 1952.
QRD	M. Dahood, "Qoheleth and Recent Discoveries", <i>Biblica</i> , 39, 1958, págs. 302-318.
Ranston	<i>Ecclesiastes and the Early Greek Wisdom Literature</i> por H. Ranston, 1925.
Rylaarsdam	<i>Proverbs, Ecclesiastes, Song of Solomon</i> por J. C. Rylaarsdam, 1965.
Scott	<i>Proverbs, Ecclesiastes</i> por R. B. Y. Scott ( <i>Anchor Bible</i> ), 1965.
Thilo	<i>Der Prediger</i> por M. Thilo, 1923.
Wardlaw	<i>Lectures on the Book of Ecclesiastes</i> por R. Wardlaw, 2 vols., 1838.
Wildeboer	<i>Der Prediger</i> por G. Wildeboer, 1898.
Williams	<i>Ecclesiastes</i> por A. L. Williams ( <i>The Cambridge Bible</i> ), 1922.
Wright	<i>The Book of Koheleth</i> por C. H. H. Wright, 1883.
Zimmerli	<i>Das Buch Des Predigers Salomo</i> por W. Zimmerli, 1962.

#### Traduções e Versões Bíblicas

ARA	Almeida, edição Revista e Atualizada.
AV	Versão Autorizada (King James) em inglês.
ARC	Almeida, edição Revista e Corrigida.
ASV	American Standard Version, 1901.
Berkeley	Revised Berkeley Version, 1974.
GNB	Good News Bible, 1976.
heb.	Texto hebraico.
JB	Jerusalem Bible, 1966.
LXX	Septuaginta, versão grega do Antigo Testamento.
mg.	margem.
Moffatt	<i>A New Translation of the Bible</i> por J. Moffatt, 1935.
NAB	The New American Bible, 1970.
NASV	New American Standard Version, 1971.
NEB	The New English Bible, 1970.
NIV	New International Version, 1978.
Peshitta	<i>The Old Testament in Syriac</i> (E. J. Brill, Leiden), parte II, fasc. 5, 1979.
RSV	Revised Standard Version, 1952.

RV	Revised Version, 1885.
Targum	A. Sperber, <i>The Bible in Aramaic</i> , vol. IV A, 1968.
TM	Texto Massorético (original hebraico).

### Outras Obras de Referência

ANET	<i>Ancient Near Eastern Texts</i> editado por J. B. Pritchard, <sup>3</sup> 1969.
BDB	<i>Hebrew-English Lexicon of the Old Testament</i> por F. Brown, S. R. Driver e C. A. Briggs, 1907.
DS	<i>Hebrew Syntax</i> por A. B. Davidson, <sup>3</sup> 1901.
DTTML	<i>Dictionary of the Targumin, Talmud Babli, Yerushalmi and Midrashic Literature</i> por M. Jastrow, edição de 1971.
GK	<i>Hebrew Grammar</i> por W. Gesenius, E. Kautzsch e A. E. Cowley, <sup>2</sup> 1910.
IB	<i>The Interpreter's Bible</i> editado por G.A. Buttrick <i>et al.</i> , 12 vols., 1952-57.
IBD	<i>The Illustrated Bible Dictionary</i> editado por Hillyer <i>et al.</i> , 3 vols., 1980.
IDB	<i>The Interpreter's Dictionary of the Bible</i> editado por G. A. Buttrick <i>et al.</i> , 4 vols., 1962.
Joüon	<i>Grammaire de l'Hébreu Biblique</i> por P. Joüon, 1923.
Lambert	<i>Babylonian Wisdom Literature</i> por W. G. Lambert, 1960.
Leiman	<i>The Canonisation of the Hebrew Scriptures</i> por S. Z. Leiman, 1976.
LS	<i>A Greek-English Lexicon</i> por H. Liddell e R. Scott, <sup>9</sup> 1940.
NBCR	<i>The New Bible Commentary Revised</i> editado por Guthrie <i>et al.</i> , 1970.
SLAIW	<i>Studies in Ancient Israelite Wisdom</i> editado por Crenshaw, 1976.
TDNT	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i> editado por G. Kittel e G. Friedrich; E. T. editado por G. W. Bromiley, 10 vols., 1964-76.
UBD	<i>Unger's Bible Dictionary</i> por M. F. Unger, 1957.
WIANE	<i>Wisdom in Israel and in the Ancient Near East</i> editado por M. Noth e D. W. Thomas, 1955.

As referências a Ibn Ezra Kimchi (comentaristas judaicos) e Aquila (tradutor para o grego) dependem de fontes secundárias.

## Journals

<i>ASTI</i>	<i>Annual of the Swedish Theological Institute.</i>
<i>BASOR</i>	<i>Bulletin of the American Schools of Oriental Research.</i>
<i>Bib.</i>	<i>Biblica.</i>
<i>CBQ</i>	<i>Catholic Bible Quarterly.</i>
<i>EQ</i>	<i>Evangelical Quarterly.</i>
<i>HUCA</i>	<i>Hebrew Union College Annual.</i>
<i>IEJ</i>	<i>Israel Exploration Journal.</i>
<i>JAOS</i>	<i>Journal of the American Oriental Society.</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature.</i>
<i>JEA</i>	<i>Journal of Egyptian Archaeology.</i>
<i>JNES</i>	<i>Journal of Near Eastern Studies.</i>
<i>JNSL</i>	<i>Journal of Northwest Semitic Languages.</i>
<i>JQR</i>	<i>Jewish Quarterly Review.</i>
<i>JSS</i>	<i>Journal of Semitic Studies.</i>
<i>JTS</i>	<i>Journal of Theological Studies.</i>
<i>OTS</i>	<i>Oudtestamentische Studiën.</i>
<i>PEQ</i>	<i>Palestine Exploration Quarterly.</i>
<i>SJT</i>	<i>Scottish Journal of Theology.</i>
<i>TB</i>	<i>Tyndale Bulletin.</i>
<i>VT</i>	<i>Vetus Testamentum.</i>
<i>VTS</i>	<i>Supplement to Vetus Testamentum.</i>
<i>WTJ</i>	<i>Westminster Theological Journal.</i>
<i>ZATW</i>	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.</i>

# INTRODUÇÃO

## I. O TEXTO DE ECLESIASTES

A fonte primária do texto de Eclesiastes, bem como de qualquer outro livro do Velho Testamento, é uma forma de texto estabelecida no primeiro século A.D. (ou ao seu redor), vocalizada e anotada pelos massoretas (“transmissores”), cerca de 500-1000 A.D., que viria a ser conhecida como texto massorético. Tal texto fora escrito, originalmente, em forma consonantal; todavia, a partir do século sexto em diante surgiram vários sistemas de vocalização. Nos séculos nono e décimo um deles, o sistema tiberiano, tornou-se padrão, sendo usado ainda hoje pelos eruditos do Velho Testamento. O texto impresso na *Bíblia Hebraica Stuttgartensia* (1970) é o de um manuscrito de 1008 A.D., sendo cópia de um texto produzido pelo erudito especialista em texto tiberiano, Ben Asher, no século décimo A.D. Qualquer estudioso do Velho Testamento precisa começar com o texto massorético; entretanto, devido aos inevitáveis erros dos copistas, deve ele levar em consideração outros textos hebraicos conhecidos, e antigas traduções baseadas em textos anteriores.<sup>1</sup>

No caso de Eclesiastes, afortunadamente temos quatro pedaços de manuscritos descobertos em Qumrã, publicados em 1954<sup>2</sup>, contendo fragmentos dos capítulos 5-7. Com base no estilo do texto, tais fragmentos foram datados como sendo de meados do segundo século a.C. A maior parte das variações é puramente de ordem ortográfica. Entretanto, Muilenburg relaciona dez outros lugares em que o texto de Qumrã difere do massorético. O texto de Qumrã (4QEc) traz “porque”, ao invés de “como”, em 5:14, omite o “e” em 5:15 e 7:6, inverte a ordem de

---

<sup>1</sup> Para maiores detalhes, cf. B. J. Roberts, *The Old Testament and Versions* (1951); E. Würthwein, *The Text of the Old Testament* (1957); R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament*, (1970), págs. 211-243.

<sup>2</sup> Cf. J. Muilenburg, “A Qoheleth Scroll From Qumran”, *BASOR*, 135, 1954, págs. 20-28.

duas palavras em 6:3, “casa de prazer”, ao invés de “casa de bebidas” em 7:2, “corrompe” ao invés de “destrói”, em 7:7, “ajuda” ao invés de “fortalece”, em 7:19, e outras pequenas variantes que virtualmente não mudam o sentido em 6:4, 6; 7:4.<sup>3</sup> Tais variações representam pouco; o manuscrito tende, em geral, a confirmar a confiabilidade da tradição massorética.

Outra fonte de evidências textuais está nas antigas traduções do Velho Testamento. Destas, a mais importante é a Septuaginta grega (LXX), que provavelmente teria sido traduzida em estágios, iniciando-se com o Pentateuco, no século terceiro, tendo sido a maior parte completada no final do século segundo a.C. Não se tem certeza quanto à data em que o Eclesiastes foi traduzido. Segundo O. Eissfeldt, Ben Sira tinha toda a lei, os profetas e demais textos à sua frente, em grego, cerca de 130 a.C.<sup>4</sup> Por sua vez, D. Barthélemy alega que o Eclesiastes da LXX é, na verdade, obra de Áqüila, que teria produzido uma tradução grega paralela, no segundo século A.D.<sup>5</sup> A tradução segundo a LXX é bastante literal e apóia, em geral, a tradição massorética.

A versão siríaca, conhecida como Peshitta, surgiu no início ou em meados do segundo século A.D.<sup>6</sup>

A Vulgata, revisão de uma versão latina anterior, da autoria de Jerônimo, é outro testemunho do quarto século. Embora a Vulgata seja uma tradução do texto hebraico, segundo a tradição massorética, a construção textual de Jerônimo sofreu influência da LXX.<sup>7</sup>

O texto etíope de Eclesiastes, datado por S. A. B. Mercer algum tempo antes de 650 A.D., revela familiaridade com a tradição masso-

<sup>3</sup> Estas variantes são as seguintes:

	4QEc	TM
5:14	ky'	k'sr
5:15	gm	wgm
6:3	hnpl mnmw	mnmw hnpl
6:4	hlk	ylk
6:6	w'm lw'	w'lw
7:2	šjmhh	mšth
7:4	byt	bbyt
7:6	gm	wgm
7:7	wy'wh	wy'bd
7:19	t'zr	t'z

<sup>4</sup> O. Eissfeldt, *The Old Testament — An Introduction* (1965), pág. 703.

<sup>5</sup> D. Barthélemy, *Les Davanciers d'Aquila (VTS, 10, 1963)*, págs. 32., 158s.

<sup>6</sup> *The Old Testament in Syriac*, part II, fase. 5 (Leiden, 1979).

<sup>7</sup> Cf. *Biblia Sacra iuxta Latinam Vulgatam Versionem*, XI, *Proverbia, Ecclesiastes, Canticum Canticorum* (1957).

rética, com a Vulgata, e talvez com a antiga versão latina e com a siríaca. Mercer indica dezoito exemplos em que o texto etíope segue o massorético, em contraposição à LXX, e quatorze exemplos em que demonstra conhecimento de um texto hebraico pré-massorético.<sup>8</sup>

O Targum aramaico de Eclesiastes tem pouco significado para o estudo textual. Trata-se de paráfrase livre, não surgida antes do século quinto A.D., sendo de interesse primordial como estágio na história da interpretação.<sup>9</sup>

O estudo destas versões nos conduz à conclusão de que o texto de Eclesiastes foi bem preservado, apresentando menos dificuldades que muitos livros do Velho Testamento. Os textos de Qumrã e as várias versões apóiam, em geral, a tradição massorética.

## II. DATA, AUTORIA E PROVENIÊNCIA LITERÁRIA DE ECLESIASTES

A vida neste mundo fundamentalmente não muda, de modo que não precisamos de uma data para o Eclesiastes, a fim de podermos receber sua mensagem. Faz parte do gênio do pensamento do Pregador que sua mensagem sustenta-se por si mesma, em qualquer lugar e a qualquer tempo. Na verdade, o livro provê pouquíssimos indícios a respeito de sua data: a linguagem, uma possível dependência de pensamento estrangeiro, e reivindicações internas.

### *A linguagem*

Em meados do século vinte surgiu um tríplice debate concernente ao pano de fundo lingüístico de Eclesiastes. Primeiro, surgiu a sugestão tentativa de D. S. Margoliouth, segundo a qual a linguagem "não é tanto hebraico posterior mas hebraico estrangeiro"<sup>10</sup> que F. C. Burkitt ampliou em 1921;<sup>11</sup> depois, F. Zimmermann propôs, formalmente, em 1945, que Eclesiastes é tradução de um original aramaico.<sup>12</sup> Esta teoria foi apoiada por C. C. Torrey, 1948,<sup>13</sup> e por H. L. Ginsberg, em 1950.<sup>14</sup> Tais sugestões induziram R. Gordis a uma série de répli-

<sup>8</sup> Cf. S. A. B. Mercer, *The Ethiopic Text of the Book of Ecclesiastes; The Oriental Research Series*, 6 (1931).

<sup>9</sup> Cf. A. Sperber, *The Bible in Aramaic*, vol. IVA, *The Hagiographa* (1968).

<sup>10</sup> *The Jewish Encyclopaedia* (3 1923), 5, pág. 33.

<sup>11</sup> F. C. Burkitt, "Is Eclesiastes a Translation?", *JTS*, 23, 1921, págs. 23-26.

<sup>12</sup> F. Zimmermann, "The Aramaic Provenance of Qohelet", *JQR*, 36, 1945-6, págs. 17-45; em seguida: "The Question of Hebrew in Qohelet", *JQR*, 40, 1949, págs. 79-102.

<sup>13</sup> C. C. Torrey, "The Question of the Original Language of Qohelet", *JQR*, 39, 1948, págs. 151-160.

<sup>14</sup> H. L. Ginsberg, *Studies in Qohelet* (1950).

cas, em que o autor afirma que o hebraico de Eclesiastes é autêntico; porém de época tardia.<sup>15</sup> A discussão prosseguiu, em 1952, quando M. Dahood sugeriu que o livro fora escrito em caracteres fenícios, e mostra sinais de influência literária cananita-fenícia.<sup>16</sup> Outra vez R. Gordis replicou refutando a teoria de Dahood.<sup>17</sup>

Os aramaismos de Eclesiastes não são, necessariamente, prova de datação posterior. É verdade que há aramaismos no livro<sup>18</sup>; a proporção deles é algo elevada, mas, visto que a quantidade de material é pequena, deve-se tomar cuidado para não atribuir-lhes significado maior que a realidade. Pode-se esperar que ocorram no hebraico bíblico a partir do século X a.C., aumentando à medida que os séculos passam culminando no século VI, até o século IV a.C. Têm valor comparativamente pequeno para a datação.<sup>19</sup>

Menos provável ainda é que haja um original em língua aramaica subjacente ao texto de Eclesiastes. O escopo do presente livro não prevê a revisão dos muitos e intrincados argumentos envolvidos neste assunto. Contudo, deve-se declarar que as sugestões de Zimmermann,

<sup>15</sup> R. Gordis, "The Original Language of Qoheleth" *JQR*, 37, 1946, págs. 67-84; "The Translation Theory of Qohelet Re-Examined" *JQR*, 40, 1949, págs. 103-116; "Koheleth — Hebrew or Aramaic?" *JBL*, 71, 1952, págs. 93-109.

<sup>16</sup> M. Dahood, "Canaanite-Phoenician Influence in Qoheleth", *Bib*, 33, 1952, págs. 30-52, 191-221; "Qoheleth and Recent Discoveries", *Bib*, 39, 1958, págs. 302-318. Sugestões semelhantes haviam sido feitas anteriormente por C. H. Gordon, *Ugaritic Literature* (1947), pág. 123.

<sup>17</sup> R. Gordis, "Was Koheleth a Phoenician?" *JBL*, 74, 1955, págs. 103-114; "Qoheleth and Qumran — A Study in Style", *Bib*, 41 1960, págs. 395-410.

<sup>18</sup> O número de aramaismos é assunto controvertido. Uma lista provável é a seguinte: *k<sup>h</sup>bār* (1:10, etc.), *m<sup>h</sup>dīnā* (2:8; 5:7), *šabbē<sup>h</sup>* (4:2 cf. 8:15), *'inyan* (1:13, etc), *tāqan* (1:15; cf. 7:13; 12:9), *tāqaḅ* (4:12; 6:10), *'al-dibrat* (3:18; 7:14; 8:12), *pēšer* (8:1), *šilton* (8:4), *q<sup>h</sup>rāb* (9:18), *gūmmūs* (10:8), *yissāken* (10:9), *ben-hōrīm* (10:17), *maddā'* (10:20), *bāq<sup>h</sup>lū* (12:3), e a vocalização de *baq<sup>h</sup>dēhem* (9:1) e *h<sup>h</sup>bēi'* (1:2, etc.). Cf. O. Loretz *Qohelet und der Alte Orient* (1964), págs. 24-25; cf. também M. Wagner, *Die Lexikalischen und Grammatikalischen Aramäismen im Alttestamentlichen Hebräisch* (1966), que afirma que 3,1 por cento de Eclesiastes é de origem aramaica (pág. 145). Opinião semelhante é esboçada por C. F. Whitley *Koheleth* (1979), págs. 147s.), que data o livro entre 152 e 145 a.C. Listas mais antigas precisam de revisão (por ex., as de F. Delitzsch e C. H. H. Wright) à luz de conhecimentos mais profundos das línguas semíticas.

<sup>19</sup> A. Hurvitz, "The Chronological Significance of "Aramaisms" in Biblical Hebrew", *IEJ*, 18, 1968, págs. 234-240, trata das dificuldades do assunto, e das circunstâncias sob as quais os aramaismos podem ter significado maior. Julgado segundo seu critério, o uso que o Pregador faz de *sālat* (talvez substituindo o *māšal* anterior) pode ser evidência de datação posterior (contudo, veja-se pág. 24, nota de rodapé 26). Entretanto, uma única palavra não pode ter todo esse peso.

Torrey e Ginsberg apóiam-se apenas num grande número de alterações tortuosas, e traduções inadequadas, as quais exibem considerável engenhosidade de pensamento mas pouquíssima convicção. Uma pequena indicação de que a teoria toda é suspeita está na combinação dos verbos *mkk* e *dlp*, em 10:18. Os dois verbos combinados formam um velho clichê cananita.<sup>20</sup> Parece totalmente improvável que sejam o resultado da tradução do aramaico.

É mais difícil tratar da questão da influência cananita fenícia. Dahood argumenta que em determinado estágio, o texto de Eclesiastes tinha consideravelmente menos *matres lectiones* (consoantes usadas como vogais para auxiliar a leitura) do que no texto massorético. Substantivos que no feminino terminam em *-t*, a partícula condicional *'lw*, a partícula *s-*, o uso errático do artigo, o infinitivo absoluto seguido de pronome independente, o uso independente do pronome a fim de expressar o verbo “estar”, o uso de *'ādām*, as frases “debaixo do sol” (1:14), e “com sete... oito” (Ec 11:2), tudo isto tem seu paralelo cananita e fenício; contudo, no Velho Testamento são formas distintivas de Eclesiastes. Entretanto, *duvida-se muito que até mesmo o peso cumulativo de todos os paralelos encontrados indique a existência de um original na “ortografia fenícia”*. A obra da “escola Dahood” sugere que há uma quantidade considerável de paralelos ugaríticos e fenícios encontráveis em algumas seções do Velho Testamento. Os livros de Jó, Salmos, Provérbios, Isaías, Ezequiel e Naum estão entre aqueles que têm sido explorados neste sentido.

A dificuldade reside no fato de os dados lingüísticos mostrarem que Eclesiastes não se enquadra em nenhuma seção conhecida da história da língua hebraica. É diferente de obras atribuídas a Salomão (Cantares de Salomão; Partes de Provérbios); não corresponde ao hebraico do quarto século, de Malaquias ou Esdras; não se ajusta ao hebraico dos rolos de Qumrã. Duas palavras, *pardēs* e *pitgam* são frequentemente consideradas empréstimos do idioma persa. Pode ser verdade. Neste caso, Eclesiastes como o temos hoje teria sido escrito ou editado<sup>21</sup> no (ou depois do) período persa.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Cf. C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook* (1963), pág. 180, texto 68:17.

<sup>21</sup> Há evidências de que antigos documentos poderiam ser ligeiramente modernizados pela substituição de palavras antiquadas, ou arcaicas. Cf. K. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament* (1966), págs. 141-143.

<sup>22</sup> Cf. observação semelhante feita por M. H. Pope, concernente a *pardēs*, em Cantares de Salomão. Embora este autor não considere esse livro como inteiramente primitivo, acha ele, entretanto, que a inclusão de *pardēs* não merece peso especial (cf. *Song of Songs* (1977), pág. 31). G. Archer crê que as palavras derivam do sânscrito (*A Survey of Old Testament Introduction* (1964), pág. 470, publicado em português por Edições Vida Nova, *Merece Confiança o Antigo Testamento?*).

Nossa conclusão deve ser que a língua de Eclesiastes, como se nos apresenta, não provê uma fonte adequada de informações que nos levem à datação. É possível que se tenha adotado um estilo particular, adequado à literatura pessimista. Deve-se deixar aberta a possibilidade de um dialeto nortista (do hebraico) ter sido usado. É igualmente possível que tal dialeto tenha sofrido forte influência fenícia. É certo que nenhum outro documento possui as mesmas exatas características e, por este caminho, não se encontrará uma datação confiável. A linguagem de Eclesiastes provavelmente interessa mais à dialetologia do que à cronologia.

### *Influência grega*

Um segundo fator é a questão da dependência do livro de antigos textos gregos. Está fora de qualquer dúvida que o Pregador tinha algum conhecimento do antigo pessimismo do Oriente Próximo (com o qual também interagiu)<sup>23</sup>. Todavia, que diríamos de escritos gregos semelhantes? A teoria exposta por Zirkel, em 1792, segundo a qual poder-se-ia detetar influência do grego, na linguagem de Eclesiastes, está quase universalmente abandonada, agora.<sup>24</sup> Revendo o assunto em 1925, H. Ranston concluiu que<sup>25</sup> haveria evidência de dependência de Teogônio e Hesíodo. Neste caso, Eclesiastes deveria, provavelmente, ser datado após a morte de Alexandre (323 a.C.), quando a cultura helenística espalhou-se fortemente por todo o mundo antigo.

Mais recentemente, os eruditos têm estado menos inclinados a detetar influência grega em Eclesiastes. O. Loretz acha que não existe qualquer influência grega.<sup>26</sup> Outros (por ex., J. Bright)<sup>27</sup> vêem apenas alguma influência indireta e muito generalizada. M. Hengel<sup>28</sup> julga que todas as tentativas para comprovar uma dependência de escritores gregos específicos (por ex., Epicuro, Heráclito, Hesíodo, Teogônio) fracassaram. Entretanto, ao datar Eclesiastes entre 270 e 220 a.C., ele concorda com R. Kroeber em que “nas idéias e no tom geral o trabalho

<sup>23</sup> Cf. O. Loretz, *Qohelet und der Alte Orient* (1964) quanto a contatos com a Mesopotâmia; e P. Humbert, *Recherches sur la Littérature Sapientiale d'Israël* (1929), quanto a contatos egípcios. Humbert talvez exagere em suas afirmações.

<sup>24</sup> Admitido por vários eruditos em fins do século 19; veja-se C. C. Forman, *JSS*, 3, 1958, págs. 336s.

<sup>25</sup> H. Ranston, *Ecclesiastes and the Early Greek Wisdom Literature* (1925).

<sup>26</sup> O. Loretz, *Qohelet und der Alte Orient*, págs. 45-57. Cyrus Gordon fala, também, da “completa ausência de influência grega”, *IEJ*, 5, 1955, pág. 87.

<sup>27</sup> J. Bright, *A History of Israel* (2<sup>a</sup>1972), pág. 452.

<sup>28</sup> M. Hengel, *Judaism and Hellenism* (1974) vol. 1, págs. 115-128; vol. 2, págs. 77-88.

mostra pontos de contato com o espírito do helenismo”.<sup>29</sup> Hengel admite que os paralelismos gregos atribuídos ao livro são insatisfatórios, e que “por causa da expansão ‘internacional’ da sabedoria e de seus temas universais a indicação de paralelismo não diz nada acerca de sua origem”. Também se descarta de tentativas de encontrar helenismos em palavras específicas. Entretanto, acha que o espírito do Pregador é grego: sua análise crítica individualística da experiência, seu desligamento frio quanto à correção da injustiça, seu conceito de Deus universal, ao invés de distintivamente israelita, sua prontidão para criticar o judaísmo ortodoxo, tudo isto nos leva a pensar que se trata de reflexo de uma perspectiva helenista.

O argumento de Hengel presume, entretanto, que *Eclesiastes* é, definitivamente, uma obra do terceiro século. Se tal pressuposição for correta, é possível ver-se no livro uma atmosfera grega. Mas, nenhuma evidência convincente quanto à influência grega foi conseguida, a não ser a pressuposição de que *Eclesiastes* deve ser datado do terceiro século.

Entretanto, há algumas razões para termos cuidado, ao querer ver influência grega na obra do Pregador. Muitos dos paralelismos citados são triviais e poderiam ser encontrados em qualquer parte no antigo Oriente Próximo. Nossa ignorância do futuro, a alegação de sabedoria mais do que comum, a dependência da humanidade de Deus ou de deuses, a aparente inconsistência da retribuição terrena — estes temas todos, comuns ao *Eclesiastes*, a Teogônio e Hesíodo, encontram-se por todo o antigo Oriente Próximo. Os paralelismos são muito provavelmente parte de um cartel comum de sabedoria, ao invés de empréstimos específicos. Fazendo-se um contraste, a vida de alegria, centralizada em Deus, orientada para o julgamento, demonstrada em *Eclesiastes*, é algo bem diferente do sensualismo puro de Teogônio. O pessimismo concernente à vida humana e seu destino aparece a partir do terceiro milênio. É provável que tanto os autores gregos quanto o de *Eclesiastes* sabiam disso; não há necessidade, contudo, de deduzir-se que o Pregador apanhou algumas idéias da literatura grega. É certo, pois, que o *Eclesiastes* não pode, com exatidão, ser datado com base nestes argumentos.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> *Ibid.*, vol. 1, pág. 116; cf. R. Kroeber, *Der Prediger* (1963), pág. 47.

<sup>30</sup> F. Dornseiff argumenta, também, advogando influências do Antigo Oriente Próximo sobre Hesíodo (cf. *Kleine Schriften*, 1, *Antike und Alter Orient* (1956), págs. 72-95). P. Walcot compara os temas que a obra *Works and Days*, de Hesíodo, tem em comum com a obra egípcia *Instructions of 'Onchsheshonqy'* (Hesíodo e as instruções de 'Onchsheshonqy', *JNES*, 21, 1962, págs. 215-219).

*Alegações internas*

O Eclesiastes não é apenas uma coleção de material a respeito de sabedoria; é, também, uma narrativa.<sup>31</sup> Dentro de suas páginas há uma pessoa que mui oportunamente aparece nas palavras “diz o Pregador”. Bem no início (1:2) somos gentilmente informados de que um homem está relatando o material de sabedoria de outro homem. Mais ou menos na metade (7:27), tais palavras aparecem outra vez como um lembrete delicado. No final (12:8), para que não nos esqueçamos, aparecem mais uma vez. Um título (1:1) e um epílogo (12:9-14) são adicionados à narrativa.

Quem são as duas personagens dentro do livro? Seria um homem apresentando o trabalho de outro? Ou seria um homem que se apresenta a si mesmo, adotando o papel duplo de sábio e editor de seu próprio livro? Há ligeiras indicações apontando para ambos os caminhos. Por um lado, a voz que afirma, “diz o Pregador”, seria tomada, muito naturalmente, como sendo diferente da do autor do material; seria um editor, apresentando o material de um sábio muito querido. Deixando de lado 1:2, 7:27, 12:8, o Pregador fala de si mesmo, não na terceira pessoas mas na primeira. Embora 1:2 e 12:8 possam ser auto-apresentação e auto-encômio, a expressão intrusa “diz o Pregador” não teria sentido em 7:27, a menos que o pregador, nesse caso, seja uma segunda pessoa espiando através da cortina. É como diz Fox: “É perfeitamente possível que uma pessoa fale de si mesma na terceira pessoa; porém, não é provável que o faça no meio de uma sentença na primeira pessoa.”

Por outro lado, até mesmo num pequeno trecho como 12:9-14 há frases que ecoam exatamente o estilo e a fraseologia do livro como um todo. O uso de *w'yōtēr* (12:9, 11; cf. 7:11, etc.), a maneira de ele falar do “povo” (12:9; cf. 4:16), o “sábio” ... de 12:11 cf. 10:11, 20 (expressão idiomática em hebraico), ligeiramente diferente em 5:10, 12; 8:17), cada elemento ecoa o estilo do material como um todo. Delitzsch enfatiza a similaridade na estrutura em 12:9-11; 1:7 e 6:5.

Há uma hipótese (não pode ser considerada mais do que hipótese) que explicaria estes fenômenos, segundo a qual um editor está apresentando *com suas próprias palavras e estilo* o ensino de um sábio muito querido. O sábio querido é “o Pregador” (em hebraico *Qōhelet*); o editor-autor que apresenta a sabedoria de Qoheleth é um admirador, ou discípulo, anônimo e desconhecido, que trabalhou numa época e num lugar que não podem ser determinados com precisão. Desta for-

---

<sup>31</sup> Quanto a este ponto, cf. o estimulante artigo de Michael V. Fox, “Frame-Narrative and Composition in the Book of Qoheleth”, *HUCA*, 48, 1977, págs. 83-106.

ma, um único estilo percorre o livro todo; mas, duas pessoas, Qoheleth, autor do material, e um autor-editor anônimo, jazem por detrás.

Quem é, então, este Qoheleth, e por que usa este título enigmático? As frases “filho de Davi,<sup>32</sup> rei de Jerusalém” (1:1) e “rei de Israel” (1:12), indicam claramente Salomão. Admite-se que a expressão “filho de Davi” poderia descrever qualquer descendente de Davi. Muitas gerações depois do rei, um certo Hatus é descrito como “dos filhos de Davi” (Esdras 8:2). Também é verdade que após a queda de Samaria (722 a.C.), e até mesmo esporadicamente, antes, “Israel” poderia ser aplicado ao reino do sul, a Judá. Portanto, em teoria, qualquer rei davídico, posterior, poderia ter sido o autor. Entretanto, em vista das tradições concernentes a Salomão (1 Rs 2-12; 2 Cr 1-9), sem definição posterior, o título certamente induziria qualquer leitor a entender que a alusão é a Salomão. O relato de 2:1-11 também lembra a Salomão; quase todas as frases têm seu paralelismo nas narrativas que dizem respeito a Salomão. B. Porten salienta a raiz *qhl*, que serve para marcar o começo e o fim de diversas unidades de narração em 1 Rs 8.<sup>33</sup>

Entretanto, há indicações de que não foi o próprio Salomão quem escreveu o livro. O apresentador do material aparentemente é diferente do Qoheleth, e o nome de Salomão não aparece. *Qōheleṯ* (1:1s., 12; 7:27; 12:8-10), normalmente traduzido por “Pregador” provavelmente é um nome inteiramente artificial. A raiz *qhl* é usada para “reunião” ou “ajuntamento” de pessoas, porém, não para a coleta de coisas. Alguns nomes com estrutura semelhante (*sōperet*, “escriba”, Esdras 2:55; *pōkeret*, “prendedor”, Ne 7:59) são pessoais; entretanto, parecem ter sido derivados de títulos. Compare-se em português: Ferreira e Monteiro, antigos nomes de ocupações. Há formas verbais *nīqhal* (“reunir, juntar”) e *hiqhîl* (“reunir uma assembléia”). Assim sendo, é possível que *Qōheleṯ* seja um substantivo que significa “aquele que reúne uma assembléia para falar-lhe”, retendo, entretanto, uma força oficial, de tal forma que pode ser usado com o artigo: o *Qōheleṯ* (7:27). O sentido é facilmente visto em 1 Rs 8:1, em que Salomão reúne (*qhl*)

<sup>32</sup> H. L. Ginsberg (*Studies in Koheleth*, 1950, págs. 12ss.; *WIANE*, pág. 149) entende *mlk* não como *melek* (rei), mas *mōlēk*, que ele traduz por “proprietário”, citando um verbo árabe que significa “possuir”. W. F. Albright o entende como *mōlēk* ou *mallāk*, traduzido por “conselheiro”, com base no verbo aramaico *mlk* “aconselhar” (*WIANE*, pág. 15). Embora estas hipóteses sejam atraentes, permanecem apenas como hipóteses, ou conjecturas. Não há evidências que nos permitam remover “de Israel”, de 1:12, onde ambas as teorias sucumbem.

<sup>33</sup> B. Porten, “The Structure and Theme of the Solomon Narrative (1 Rs 3-11)”, *HUCA*, 38, 1967, págs. 93-128.

o povo de Israel para adoração, oração e instrução.<sup>34</sup> A palavra “Pregador” é tradução tão boa como outra qualquer.

Podemos concluir que o autor é um pseudo-editor, um editor-autor, que escreve na defesa da fé no Deus de Israel. É um admirador de Salomão, relatando as lições da vida de Salomão, na tradição da sabedoria pela qual ele se tornara famoso. Entretanto, o Eclesiastes não é um pseudônimo. O autor evita usar o nome de Salomão. Ao invés disso, ele exhibe seu material como proveniente do “Senhor Pregador”, que tem todas as características de Salomão, exceto seu nome. O epílogo que retrata Qoheleth tem todas as aparências de referir-se a um caráter histórico, real: um homem sábio, colecionador de provérbios, professor e escritor. Quem mais poderia ser tal pessoa, senão Salomão? A ocultação do nome explica-se pelo fato de o editor-autor preferir assim, declinando atribuir o trabalho diretamente a Salomão. Contudo, pensa no material como sendo de Salomão. É o que Salomão teria dito se se dirigisse pessoalmente ao povo, falando sobre o pessimismo. A artificialidade do nome Qoheleth teria sido notável. É como se houvesse um livro sob o pseudônimo literário de “João Smith, Rei da Inglaterra”, que enfatizasse algumas lições do ponto de vista de um monarca inglês. A história é verdadeira, e é de Salomão, que destaca os principais tópicos. E Qoheleth foi honesto para assinar (assim poderíamos parafraseá-lo): “Senhor Pregador, Rei de Israel.”

A data do livro deve ser deixada pendente de decisão. Se contém palavras persas em número significativo, deveria ser datado após o século quinto. Se, entretanto, como é provável, as palavras iranianas não são determinativas da datação, o assunto deve ser deixado em aberto, até que se saiba um pouco mais a respeito do dialeto particular em que o livro foi escrito.<sup>35</sup>

<sup>34</sup> De acordo com esta opinião, a forma *qal* do *Qoheleth* é o equivalente ao *hiphil*. A tendência do *qal* de assumir as funções das conjugações derivadas é observável, especialmente no hebraico de Mishna (cf. M. H. Segal, *A Grammar of Mishnaic Hebrew* (1927), pág. 56).

<sup>35</sup> Ao argumentar-se favoravelmente a uma datação tardia, outros pontos costumam ser mencionados, que são: 1. a identificação de incidentes históricos dentro do livro (cf. 4:13-16; 9:14-15); 2. o envolvimento da sociedade decadente, pós-exílica, na argumentação do pregador; 3. as ocasiões quando o pregador se refere com críticas à realeza, e a menção de reis “antes de mim em Jerusalém” (1:16; 2:9). Nenhum destes argumentos é suficientemente pesado; seria melhor deixá-los de lado. Não se chegou a um acordo quanto a um evento histórico por detrás de 4:13-16; 9:14-15. Tentar datar o tipo de sociedade a que o Pregador se dirigia seria um ato subjetivo; a discussão se dirige à condição da humanidade, em qualquer época. Houvera reis em Jerusalém, antes de Salomão, e de qualquer maneira, menciona-se sabedoria, e não realeza, em 1:6; 2:9. Quanto a estes argumentos, cf. E. J. Young, *Introduction to the Old Testament* (1960), págs. 367-369; H. H. Rowley, *The Growth of the Old Testament* (1950), págs. 152-154.

## III. CANONICIDADE DE ECLESIASTES

Podemos fazer uma distinção entre canonicidade inerente, e canonicidade reconhecida. Qualquer parte das Escrituras que tem autoridade, como proveniente de Deus, assumiu esta condição a partir do momento em que foi escrita, ou atingiu sua forma literária final. O reconhecimento dessa autoridade é um assunto distinto.<sup>36</sup>

*Canonicidade nos tempos primitivos*

Pouco é conhecido, comparativamente, a respeito dos estágios em que os livros do Velho Testamento foram publicamente reconhecidos como canônicos. S. Z. Leiman define como canônico “um livro aceito pelos judeus como tendo autoridade, para a prática e/ou doutrina religiosa, autoridade essa que abrange todo o povo judeu, por todas as gerações (o qual deve) ser estudado e exposto tanto em particular como publicamente”.<sup>37</sup> De acordo com esta definição, os indícios da canonicidade de Eclesiastes surgem em incios do século segundo a.C. Bem Sira é o mais antigo escritor que usou o livro, embora não dê indicações de como o considerasse, quanto à canonicidade.<sup>38</sup> O prefácio à tradução grega refere-se à “lei, os profetas e os demais livros de nossos pais”, que poderiam muito bem incluir o Eclesiastes, na última parte desta trilogia. Leiman acha que 2 Macabeus 2:14s. poderia descrever o fechamento do cânon dos hagiógrafos: “Judá coligiu todos os livros que se haviam perdido devido à guerra.”<sup>39</sup> Contudo, é melhor não ler nisto mais do que está escrito realmente.

O pseudepígrafo IV Esdras (redação final em 100 A.D.) contém a primeira referência explícita aos vinte e quatro livros do Velho Testamento: sendo que Samuel, Reis, os Doze Profetas, Crônicas e Esdras-Neemias constituíam um livro cada. No primeiro século A.D., Josefo refere-se a um cânon em três partes, de vinte e dois livros, aparentemente contando Jeremias-Lamentações e Juízes-Rute, como livros se-

---

<sup>36</sup> Cf. E. J. Young, “The Canon of the Old Testament” em C.F.H. Henry (ed.), *Revelation and the Bible* (1959), págs. 153-168. Quanto a uma consideração do significado do cânon, enfatizando “o relacionamento peculiar existente entre o texto e o povo de Deus, que é constitutivo do cânon”, cf. B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (1979), págs. 46-103.

<sup>37</sup> S. Z. Leiman, *The Canonization of the Hebrew Scriptures: The Talmudic and Midrashic Evidence* (1976), pág. 14.

<sup>38</sup> Quanto a ligações entre Ben Sira e Eclesiastes, cf. T. Middendorp, *Die Stellung Jesu Ben Siras zwischen Judentum und Hellenismus* (1973), págs. 35-90.

<sup>39</sup> S. Z. Leiman, *op. cit.*, pág. 29.

parados. Ele menciona explicitamente “quatro livros” que “contêm hinos a Deus”: Salmos, Provérbios, Eclesiastes e Cantares de Salomão.<sup>40</sup>

O cânon da comunidade de Qumran não poderia, talvez, ser apreciado adequadamente. É digno de nota, todavia, que seus sectários possuíam e usavam o Eclesiastes.<sup>41</sup>

O Novo Testamento também provê evidências da existência de um cânon em três partes, no primeiro século A.D. A palavra “salmos”, em Lucas 24:44, provavelmente refere-se aos hagiógrafos como um todo, embora o Eclesiastes em lugar nenhum seja explicitamente mencionado no Novo Testamento. Dentre os primitivos escritores cristãos que explicitamente mencionam o Eclesiastes, em listas de livros canônicos das Escrituras, incluem-se Melito, bispo de Sardes (cerca de 170 A.D.), Orígenes (cerca de 185-225 A.D.), Epifânio, bispo de Sardes (cerca de 315-403 A.D.), Jerônimo (cerca de 347-419 A.D.).<sup>42</sup>

Dentre os primitivos escritores judeus houve um, anônimo, que produziu um texto Talmúdico, Baba Bathra 14b-15a, no qual reconhece uma divisão tríplice das Escrituras canônicas, e inclui o Eclesiastes explicitamente. Diversos textos rabínicos (por ex.: Bemidhar Rabbah 14:4; Koheleth Rabbah 12:12) tomam Eclesiastes 12:12 (“Demais (destes)... atenta”) como advertência contra a leitura de livros além dos vinte e quatro inspirados.

Leiman cita evidências de que os rabinos do segundo século disputavam entre si quanto a se os profetas e os escritos eram iguais em *status*; a maioria julgava que sim.<sup>43</sup> Sifre, sobre Deuterônimo, considera Eclesiastes como tendo a mesma autoridade de Amós ou Jeremias, com base em sua autoria salomônica. “Está escrito: *Palavra... a Amós...* Semelhantemente está escrito: *Palavra do Pregador...* É isto tudo quanto Salomão profetizou? Não compôs ele três livros, metade de sua sabedoria em parábolas?”

Diz-se que no terceiro século A.D. o rabino Josué ben Levi enfatizou o mesmo ponto de vista: “O Espírito Santo veio sobre ele, e compôs três livros: Provérbios, Eclesiastes e Cantares de Salomão.” Leiman argumenta, partindo de evidências rabínicas primitivas, que em

<sup>40</sup> *Contra Apion* 1:37-43.

<sup>41</sup> Quanto a possível evidência de uso de Eclesiastes nos Hinos e Ações de Graças, cf. I. H. Eybers: comentários a respeito de S. Z. Leiman (ed., *The Canon and Masorah of the Hebrew Bible* (1974), pág. 23.

<sup>42</sup> Cf. S. Z. Leiman, *The Canonization of the Hebrew Scriptures*, págs. 41-50, quanto a detalhes.

<sup>43</sup> *Ibid.*, págs. 60-64.

contraste com as idéias judaicas medievais, “nem qualquer grau de santidade, ou modo de inspiração separa os ‘escritos’ dos ‘profetas’, visto que os termos ‘profecia’ e ‘Espírito Santo’ são usados intercambiavelmente, ao descrever-se livros, quer sejam dos profetas quer dos hagiógrafos”.<sup>44</sup>

As declarações conflitantes, dentro de Eclesiastes, evidentemente lançaram dúvidas quanto ao seu *status* canônico. Em Shabbath 30b lemos a respeito de um rabino no terceiro século que teria dito: “Os sábios desejaram retirar o livro de Eclesiastes, visto que suas palavras são contraditórias entre si... desejaram retirar o livro de Provérbios porque suas declarações são contraditórias entre si. Entretanto, por que não o retiraram? Disseram eles: Não examinamos nós o livro de Eclesiastes, e encontramos uma reconciliação?” De modo semelhante, o Aboth, do rabino Natã 1:4 nos fala que um rabino do século segundo havia dito que Eclesiastes tinha sido retirado temporariamente, em certa época, até que suas declarações tivessem sido interpretadas. No segundo século A.D. os rabinos Simeão e José relataram algumas disputas concernentes à canonicidade de Eclesiastes, fato negado pela escola de Hillel, e afirmado pela escola de Shammai.<sup>45</sup> Entretanto, Baba ben Buta, distinguindo seguidor de Shammai, expunha o Eclesiastes em público.<sup>46</sup>

Freqüentemente se tem afirmado que o Eclesiastes, bem como outros livros dos Hagiógrafos, foi adotado e admitido ao cânon no Sínodo de Jânia, em 100 A.D.<sup>47</sup> As provas, entretanto, não parecem corroborar com precisão este ponto de vista. As discussões rabínicas giravam *não* em torno de se Eclesiastes era canônico, mas *por que* era canônico. Em Jânia discutiram-se apenas os livros já considerados canônicos; nenhum livro foi discutido como candidato à admissão à canonicidade.<sup>48</sup>

### *Canonicidade hoje*

Dentro de suas páginas, o Eclesiastes afirma que sua sabedoria vem

<sup>44</sup> *Ibid.*, pág. 66. Traduzo as palavras hebraicas nesta citação.

<sup>45</sup> Cf. textos rabínicos M. Eduyoth 5:3 e M. Yadayim 3:5.

<sup>46</sup> S. Z. Leiman, *op. cit.*, pág. 112.

<sup>47</sup> E. g. H. E. Ryle, *The Canon of the Old Testament* (1892), pág. 173.

<sup>48</sup> Cf. R. C. Newman, “The Council of Jamnia and the Old Testament Canon”, *WTJ*, 38, 1975-6, págs. 319-349; J. E. Goldingay, *Approaches to Old Testament Interpretation* (1981), págs. 139-145.

do “único Pastor”, e que ao ultrapassar os limites de tal sabedoria, o pretendente a sábio deve exercer máximo cuidado (12:11s.). Há dúvidas quanto a que o “único Pastor” seja Salomão, ou o autor. Isto implicaria num ceticismo de toda a sabedoria, exceto a do Pregador, sendo esta opinião muito improvável, da parte do autor. O “único Pastor” certamente é Deus. Temos aqui uma reivindicação clara da inspiração, um primeiro passo para a declaração do Novo Testamento de que toda Escritura, incluindo *Eclesiastes*, é “inspirada por Deus” (2 Tm 3:16).

A questão da canonicidade de *Eclesiastes* envolve a validade desta afirmação, sendo teológica e pessoal, tanto quanto histórica. Que é que confere reconhecimento a qualquer parte das Escrituras, como tendo autoridade inerente? É inevitável uma certa circularidade, qualquer que seja a posição da pessoa. Aquele que for hostil a vindicações de autoridade, em qualquer documento religioso, levará suas pressuposições ao *Eclesiastes*, e terá suas dúvidas confirmadas. Outra pessoa que venha à Bíblia com mente aberta, estará pronta para ouvir e descobrir que o Pregador lhe fala como nunca antes. Ambas caminharam num círculo — a última talvez numa espiral, visto que sua posição agora é mais elevada que antes.

Seis fatores podem contribuir para o reconhecimento da inspiração em qualquer documento das Escrituras: (I) seu lugar na história da redenção; (II) seu autor, ou associações de autoria; (III) seu conteúdo; (IV) sua preservação; (V) o testemunho da igreja; (VI) o testemunho do Espírito. Há pouquíssima dúvida (se houver) de que a associação do *Eclesiastes* com Salomão tenha contribuído para a canonicidade do livro. A hipótese de Salomão não ter sido o autor final não constitui empecilho maior, ou pelo menos é menor do que se pensa; assim como alguns livros do Novo Testamento são “apostólicos” sem que seus autores fossem apóstolos, assim o *Eclesiastes* é, claramente, em certo sentido, “salomônico”, sem que necessariamente tenha sido produzido por Salomão mesmo. O *Eclesiastes* emerge dentro da história da redenção associado à tradição de sabedoria que se inicia com Salomão. Seu aparecimento providencial, em tais circunstâncias, exige nossa consideração.

Entretanto, em última análise, será a mensagem que nos prenderá. Há pessoas que têm ouvidos, mas não ouvem. Outras dirão: “A respeito disso te ouviremos noutra ocasião.” (At 17:32.) Entretanto, muitos outros dirão: “Jamais alguém falou como este homem.” (João 7:46.)

## IV. ECLESIASTES EM SEU AMBIENTE NO ANTIGO ORIENTE PRÓXIMO

O Eclesiastes é uma amostra israelita de uma tradição literária largamente atestada no antigo Oriente Próximo, conhecida como “literatura sapiencial”. Entre fins do terceiro milênio a.C. e inícios do segundo, os sumérios dedicaram-se a escrever um rico filão de literatura, na qual encontramos enigmas, coleções de provérbios, e ensaios refletivos, tanto grandes como pequenos.

Os provérbios curtos incluem ditados que parecem prenunciar alguns de nossos ditados, como “o sangue é mais grosso que a água” e “sair da frigideira para cair no fogo”. Eis alguns ditados sumérios: “A amizade dura um dia, o reinado é para sempre”, e “escapei do touro selvagem para enfrentar a vaca selvagem”.<sup>49</sup>

Os trabalhos de mais fôlego incluem um ensaio poético reconstituído a partir de cinco tabletes e fragmentos, que trata do problema do sofrimento, de maneira a lembrar-nos o livro de Jó:

Tu distribuístes sofrimento para mim,  
Sofrimento sempre novo.  
Entrei na casa, pesado de espírito.  
Eu, o mesmo homem, saí para a rua:  
Meu coração está oprimido.  
Junto de mim, o valente, meu pastor íntegro,  
Tornou-se enraivecido, olhou-me com inimizade.  
Meu vaqueiro procurou forças ímpias contra mim,  
Que não sou (seu inimigo).  
Meu companheiro não me diz uma palavra verdadeira  
Meu amigo dá a mentira pela minha palavra íntegra.<sup>50</sup>

Outra obra suméria, *Instruções de Suruppak*, data de 2200 a.C., ou antes, e é conhecida também em versões em Antigo Babilônio (1 800 a.C.?) e Babilônio posterior (1100 a.C.).<sup>51</sup>

<sup>49</sup> S. N. Kramer, *History Begins at Sumer* (1961), págs. 181-182.

<sup>50</sup> Cf. ANET, pág. 590; S. N. Kramer, “‘Man and his God’. A sumerian variation on the ‘Job’ motif”, *WIANE*, págs. 170-182. Veja-se ainda “The First Proverbs and Sayings”, cap. 16, em S. N. Kramer, *History Begins at Sumer* (1961); E. I. Gordon, *Sumerian Proverbs* (1959), págs. 1-21; J. J. A. van Dijk, *La sagesse sumero-accadienne* (1953). Quanto a um guia recente a respeito de textos disponíveis de livros sapienciais “instrutivos”, cf. K. A. Kitchen, “Proverbs and Wisdom Books of the Ancient Near East”, *TB*, 28, 1977, esp. págs. 111-114.

<sup>51</sup> Cf. D. J. Wiseman, “Israel’s Literary Neighbours in the 13th Century B. C.”, *JNSL*, 5, 1977, esp. pág. 85; B. Alster, *The Instructions of Suruppak* (1974). Alters data a mais antiga versão suméria no tempo de Abu Salabikh, ou mesmo mais antiga, em 2500 a.C.

A Babilônia perpetuou a tradição com sua série de fábulas<sup>52</sup> e seu “Jô Babilônico”; *Ludlul Bel Nemeqi*, que era uma variação de um conto que recua até o segundo milênio, pelo menos<sup>53</sup>, bem como seu menos contencioso *Conselhos de Sabedoria*<sup>54</sup>, e a versão babilônica de *Instruções de Suruppak*.<sup>55</sup> Numa data ainda posterior, temos *Palavras de Ahikar*, conhecido primariamente numa versão aramaica do quinto século, tendo, porém, uma ambientação assíria que data dos dias de Senaqueribe e Esarhaddon (século 7 a.C.)<sup>56</sup>, e *Conselho Para um Príncipe*, datado entre 1000 e 700 a.C.<sup>57</sup> D. J. Wiseman menciona, também, citações de fábulas e de parábolas, em cartas do tempo da Antiga Babilônia (cerca de 1700 a.C.), estendendo-se até o século VII a.C.<sup>58</sup>

Estudos da sabedoria Eblaíta ainda não estão disponíveis; entretanto, sabe-se que Ebla também tinha, no final do terceiro milênio a.C., seu acervo de parábolas, enigmas e fábulas, associado aos escritos sapienciais.<sup>59</sup> Há evidência de primitivos escritos sapienciais, encontrados nas cartas de El Amarna, do quarto século a.C., em que governadores cananitas citam expressões proverbiais, em cartas aos Faraós. De Ugarit do século treze vem a obra *Instruções de Sube-Awelim*, em acadiano e hitita.<sup>60</sup>

Uma torrente similar de escritos sapienciais encontra-se no Egito. Em meados do terceiro milênio a.C., uma mudança ocorreu: passagem de sabedoria oral para sabedoria literária, que originou uma sucessão de escritos sapienciais. Há compilações desses escritos, denominados: *Instruções de Imhotep*,<sup>61</sup> *Instruções de Ptahotep*,<sup>62</sup> *Instruções de*

<sup>52</sup> Cf. Lambert, págs. 21-62.

<sup>53</sup> D. J. Wiseman, “Israel’s Literary Neighbours in the 13th Century B.C.” (Art. cit., pág. 83), refere-se a um texto não publicado que deve ser datado anteriormente a 1100 a.C., que tem sido freqüentemente a data atribuída a este texto.

<sup>54</sup> Cf. Lambert, págs. 96-107.

<sup>55</sup> Cf. Lambert, págs. 92-95; B. Alster, *op. cit.*

<sup>56</sup> Cf. ANET, págs. 427-430; A. E. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.* (1923), págs. 204-228.

<sup>57</sup> Cf. Lambert, págs. 110-115.

<sup>58</sup> D. J. Wiseman, *art. cit.*, pág. 89.

<sup>59</sup> Cf. G. Pettinato, *Orientalia*, 44, 1975, págs. 361-374.

<sup>60</sup> Cf. D. J. Wiseman, *art. cit.*, pág. 85; C. F. A. Schaeffer (ed.), *Ugaritica V* (1963), págs. 273-290, 779-784.

<sup>61</sup> Cf. G. Posener, *Revue d’Egyptologie*, 6, 1949, pág. 31.

<sup>62</sup> Cf. ANET, págs. 412-414.

*Kegemni*,<sup>63</sup> e *Instruções de Hardidief*,<sup>64</sup> escritos entre 2700 e 2400 a.C.. Prossegue a tradição, com outras obras: *Instruções de Ani*<sup>65</sup> e *Instruções de Amenemoper*<sup>66</sup>, provavelmente escritos entre os séculos XI e X a.C. Há mais sustentação e argumentação nos protestos sociais de *O Camponês Eloquente*,<sup>67</sup> a teologia de *Atributos Divinos do Faraó*,<sup>68</sup> e a meditação de *Em Louvor de Escribas Eruditos*.<sup>69</sup>

Tais obras, e outras, constituem os “escritos sapienciais” do antigo Oriente Próximo. O próprio Velho Testamento testifica a respeito do caráter internacional da sabedoria, em suas referências à sabedoria do Egito (Gn 41:8; Êx 7:11-12; 1 Rs 4:30; Is 19:11-12), do Edom (Jr 49:7; Ob 8), da Arábia (Pv 30:1; 31:1; e a história da rainha de Sabá), da Fenícia (Ez 27:8-9; 28:4-7, 12, 17; Zc 9:2), do “Este” (1 Rs 4:20), de Babel (Is 47:10; Jr 50:35; 51:57; Dn 1:20; 2:2, 10, 12-14, 18, 24, 27, 48; 5:7-8, 11, 15) e da Pérsia (Et 1:13; 6:13).

Em Israel, as técnicas dos escritores sapienciais eram conhecidas e usadas desde os primórdios. As fábulas de Jotão (Jz 9:7-15), o enigma de Sansão (Jz 14:12ss.), os epigramas concernentes a Saul (1 Sm 10:12) e Davi (1 Sm 18:7), o “provérbio dos antigos” (1 Sm 24:13), a parábola de Natã (2 Sm 12:1-4) e a mulher de Tecoa (2 Sm 14:5ss.), tudo isto reflete a arte do sábio. Contudo, foi Salomão quem deu maior ímpeto à sabedoria de Israel (1 Reis 2:6; 3:28; 4:29-34; 5:7, 12; 10:1-13; 11:41; 2 Cr 1:7-12; 9:1-12). De toda a produção literária de Salomão subsistem apenas os Provérbios (em parte), possivelmente Cantares de Salomão e, provavelmente, Salmos 72 e 127.<sup>70</sup>

<sup>63</sup> Cf. M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, vol. 1 (1973) págs. 59-61.

<sup>64</sup> Cf. ANET, págs. 419-420.

<sup>65</sup> Cf. ANET, págs. 420-421.

<sup>66</sup> Cf. ANET, págs. 421-425.

<sup>67</sup> Cf. ANET, págs. 407-410.

<sup>68</sup> Cf. ANET, pág. 431.

<sup>69</sup> Cf. ANET, págs. 431-432.

<sup>70</sup> A origem salomônica destas obras e a tradição sapiencial, como um todo, é matéria discutível. R. B. Y. Scott argumenta (“Solomon and the Beginnings of Wisdom in Israel”, *WIANE*, págs. 262-279) que as tradições concernentes a Salomão não são confiáveis. Contudo, o patrocínio da sabedoria da parte da realeza era coisa bem conhecida séculos antes de Salomão, sendo que o levantamento de dúvidas quanto à confiabilidade da narrativa de 1 Reis contém um ceticismo desnecessário. Quanto a uma abordagem mais positiva comprovando que 1 Reis 3-11 descreve fielmente a era de Salomão, Cf. B. Porten, “The Structure and Theme of the Solomon Narrative (1 Reis 3-11)”, *HUCA*, 38, 1967, págs. 93-128. Quanto à autoria de Cantares de Salomão, cf. a breve pesquisa de opiniões de M. H. Pope, *Song of Songs* (1977), págs. 22-23. Entre os que defendem uma datação salomônica ou próxima à era salomônica estão: M. H. Segal, C. Rabin, G. Gerleman. Outros acham que Cantares contém material salomônico, em-

Podemos relacionar pelo menos sete prováveis fontes de origem da literatura sapiencial de Israel, seguindo algumas das sugestões de R. B. Y. Scott.<sup>71</sup> São as seguintes: (I) a sabedoria folclórica acumulada da cultura de Israel; (II) os processos educacionais, primeiro no lar e, depois, nas escolas; (III) o surgimento de conselheiros talentosos, cujas recomendações eram procuradas tanto pelo povo comum como pelos reis; (IV) a curiosidade intelectual e o interesse moral dos indivíduos; (V) a institucionalização da sabedoria, mediante o escriba profissional, associado ao templo e ao tribunal; (VI) um crescente acervo de escritos sapienciais israelitas e provérbios colecionados que constituiriam objeto de mais meditação e acúmulo de mais sabedoria; (VII) contatos com a sabedoria de culturas ao redor, sendo possível que alguma sabedoria daí teria lugar no acervo da tradição de Israel, recebendo, ao mesmo tempo, num grau maior ou menor, o selo da aliança de fé do próprio Israel.

É difícil calcular a extensão precisa do débito de Israel quanto à sabedoria proveniente das nações circunvizinhas. Por exemplo, a dependência bastante alegada e frequentemente citada de Provérbios, da obra *Instruções de Amenemope*, não tem base segura.<sup>72</sup> Certamente existem paralelos entre as sabedorias mesopotâmica, egípcia e cananita; contudo, Israel possuía tradições muito próprias dissociadas do pensamento das nações vizinhas. A narrativa salomônica (cf. 1 Rs 4:20) refere-se a tal sabedoria não-israelita, mas vindica para a sabedoria de Israel valor muito maior que a das nações ao redor. Deveremos estar prontos, portanto, para encontrar não apenas paralelismos, mas também grandes diferenças. Salomão estava preparado para utilizar a perícia dos povos vizinhos a fim de construir um templo para o Senhor (1 Rs 5:6-12, 18; 7:14; 2 Cr 2:17); entretanto, ele o dotou de uma estrutura bem distinta (1 Rs 6:14-38). É preciso estarmos preparados para ver algo semelhante acontecendo na literatura sapiencial. Os materiais e os obreiros poderão vir de qualquer lugar, mas o conteúdo global redundará em honra ao Deus de Israel. Os autores israelitas não tinham prevenção contra o uso de literatura contemporânea a fim de expressar suas próprias mensagens enviadas por Deus mesmo.

Dentre os vários elos que ligam a sabedoria à fé de Israel, D. A.

---

bora sua redação final seja posterior (R. Gordis, W. F. Albright). Cf. M. H. Pope, *loc. cit.*, quanto a detalhes e referências adicionais.

<sup>71</sup> Cf. R. B. Y. Scott, "The Study of the Wisdom Literature", *Interpretation*, 24, 1970, págs. 20-45, esp. pág. 29.

<sup>72</sup> O recente estudo de J. Ruffle argumenta persuasivamente afirmando que as conexões não são tão significativas como em geral se pensa. Cf. "The Teaching of Amenemope and its Connection with the Book of Proverbs", *TB*, 28, 1977, págs. 29-68.

Hubbard menciona os seguintes: (I) a relação entre o estabelecimento da monarquia e o surgimento de uma tradição literária sapiencial; (II) as técnicas sapienciais usadas pelos profetas na propagação de sua fé distintiva; (III) os elos entre a sabedoria e a lei, vistos em conexão com Provérbios e Deuteronômio; (IV) a ocorrência de matéria sapiencial no Saltério; e (V) os atributos de sabedoria nas histórias de José.<sup>73</sup> A estes, podemos adicionar o ponto de vista israelita em grande parte do conteúdo e ambientação dos escritos sapienciais. Embora Provérbios, por exemplo, não se incomode de usar argumentos mundanos (por ex.: Pv 6:6-11), há contudo referências a Salomão, a Davi, e a Israel (1:1), a Ezequias e a Judá (25:1). No corpo do livro há alusões ao temor de Javé (1:7, 29, *etc.*), a Javé dando sabedoria (2:6, *etc.*), à “aliança do seu Deus” (2:17), aos mandamentos de Deus (3:1) e à “assembléia e... congregação” (5:14). No Eclesiastes, embora os temas especificamente israelitas não sejam proeminentes, visto que a argumentação do escritor visa a ter apelo universal, temos referências breves a Davi, a Jerusalém e a Israel (1:1, 12, 16; 2:7, 9), 32 referências a “Deus”, alusões ao templo e cumprimento de votos nele, e ofertas de sacrifícios (5:1-7), tudo isto representando tonalidades israelitas.

A “sabedoria” tem muitas faces. Os eruditos têm, com freqüência, tentado distinguir os vários tipos de sabedoria, separar os vários estágios de seu desenvolvimento, e os diferentes contextos em que ela ocorre. Von Rad<sup>74</sup> e McKane<sup>75</sup> identificam uma “velha sabedoria”, que von Rad considera uma mistura de antropocentricidade com piedade, e MacKane considera como sendo sagacidade e “empirismo disciplinado” de conselheiros reais, surgidos nos dias de Davi e Salomão. Crenshaw faz distinção entre sabedoria de família ligada ao clã, sabedoria de tribunal e sabedoria escriba.<sup>76</sup> Já foi moda, também, em certa ocasião, fazer distinção entre sabedoria primitiva e “simples”, e sabedoria desenvolvida, ou “complexa”, incluindo a personificação da própria sabedoria.<sup>77</sup> Entretanto, a personificação da sabedoria antecede a Salomão.<sup>78</sup> A idéia da evolução linear da sabedoria deve ser aban-

<sup>73</sup> Cf. “The Wisdom Movement and Israel’s Covenant Faith”, *TB*, 17, 1966, págs. 3-33.

<sup>74</sup> Cf. G. von Rad, *Wisdom in Israel* (1972); *Old Testament Theology*, vol. 1 (1962), págs. 418-459.

<sup>75</sup> Cf. W. McKane, *Prophets and Wise Men* (1965); *Proverbs* (1970), págs. 10-22.

<sup>76</sup> Cf. *SLAIW*, pág. 3.

<sup>77</sup> Cf. S. R. Driver, *An Introduction to the Literature of the Old Testament* (1913), pág. 406; W. O. E. Oesterley e T. H. Robinson, *An Introduction to the Books of the Old Testament* (1934), págs. 205-207.

<sup>78</sup> Cf. K. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament* (1966), pág. 127, esp. n. 57.

donada, e em grande parte já o foi.<sup>79</sup>

Falta ser feita, ainda, uma pesquisa completa, satisfatória dos vários aspectos da sabedoria no Velho Testamento.<sup>80</sup> Basta, por ora, dizer que a sabedoria do Velho Testamento pode ser estudada dos seguintes pontos de vista: (I) seu nível de prestígio (desde a sabedoria folclórica até a sabedoria judicial); (II) seu conteúdo (desde máximas práticas até epopéias teológicas, como Jó); (III) seus praticantes (desde o homem comum, passando pelos “homens sábios”, até os patronos da realeza); (IV) sua validade (visto que há advertências a respeito da falsa sabedoria, nas páginas do Velho Testamento); (V) seu estágio de desenvolvimento; e (VI) suas técnicas literárias particulares.

Contudo, tais distinções não podem ser levadas demasiadamente longe. Os escritos sapienciais do Velho Testamento vindicam patrocínio da realeza, mas demonstram grande interesse e dão grande importância ao povo comum de Israel. Não há razão para suspeitar-se da acuidade de sua apresentação. O patrocínio da parte da realeza à sabedoria tinha centenas de anos de idade no Oriente Próximo, à época de Salomão. Parte da herança de Israel é a responsabilidade do rei e dos cortesãos para com o povo comum. Se introduzirmos uma cunha entre a sabedoria judicial e a sabedoria humilde, colocaremos uma contradição nas vindicações do próprio material que estamos estudando. Tais distinções são feitas para ênfase, e para dar nuances, apenas, não sendo rígidas.

A sabedoria real designativa do reinado de Salomão era, também, uma sabedoria da natureza, de acordo com o quadro que temos na narrativa salomônica. “Sabedoria” no Velho Testamento é termo tão diversificado, engloba tanta coisa, que quase cessa de ter utilidade; muitos eruditos preferem não usá-lo de vez.<sup>81</sup> Engloba habilidade técnica e artística, astúcia nativa, piedade devota, perfícia mágica e qualificações de estadista experiente. Em determinadas circunstâncias, será regamente elogiada; em outras, severamente denunciada.

O tipo especial de sabedoria que caracteriza o Eclesiastes é bem atestado no mundo antigo. Podemos chamá-lo de “literatura pessimista”. O Eclesiastes é o único exemplo bíblico desta antiga tradição literária. Numa obra egípcia, *O Homem Que Estava Cansado da Vida*,

<sup>79</sup> Cf. K. A. Kitchen, “Proverbs and Wisdom Books of the Ancient Near East: The Factual History of a Literary Form”, *TB*, 28, 1977, págs. 69-114.

<sup>80</sup> J. L. Crenshaw pesquisa brevemente os principais estudos da sabedoria em inglês (*Old Testament Wisdom* 1982). págs. 11s.).

<sup>81</sup> Cf. R. N. Whybray, *The Intellectual Tradition in the Old Testament* (1974); J. L. Crenshaw, *SIATW*, págs. 4, 37.

escrita entre 2300 e 2100 a.C., um homem discutia com sua própria alma sobre se a vida era digna de sér vivida, ou se o suicídio era o único ato lógico. “A vida é um estado transitório”, dizia ele, queixando-se; “você está vivo, mas que lucro você obtém? No entanto, você anseia pela vida como se fora um homem cheio de riquezas.” A morte é “uma portadora de choro”; nunca mais, depois, o homem “verá o sol”. Pouco se há de fazer. “Siga os dias felizes e esqueça-se dos cuidados.”<sup>82</sup> A obra egípcia *Cântico do Harpista* (cerca de 2100 a.C.) é semelhante, e contém notáveis paralelos com *Eclesiastes*. A transitoriedade do homem entristece o poeta. “Gerações passam e outras permanecem...” (cf. 1:4). Então, conclama seus leitores a se entregarem ao prazer, enquanto podem:

Deixa florescer teu desejo,  
 A fim de que teu coração se esqueça do embelezamento  
 que te sobrevirá (isto é, preparações funerárias)  
 Segue teus desejos, enquanto puderes viver.  
 Põe mirra sobre tua cabeça, e veste-te de linho fino,  
 Unge-te das maravilhas genuínas da propriedade divina.  
 Estabelece um aumento para tuas boas coisas;  
 Não deixes teu coração abater-se.  
 Segue teu desejo e teu bem.  
 Satisfaz as tuas necessidades na terra,  
 Segundo determinações de teu coração,  
 Até que sobrevenha aquele dia, o da tristeza.

A morte é irrevogável, e lança uma sombra escura sobre a vida.

Ao homem não lhe é dado levar consigo sua propriedade.  
 Atenta bem, não existe quem parta e consiga voltar outra vez.<sup>83</sup>

A obra babilônica *Conselhos de um Pessimista* (de data incerta: em algum ponto entre os séculos XIX e VII a.C.) fala num tom semelhante:

---

<sup>82</sup> Cf. R. J. Williams, “Reflections on the *Lebensmüde*”, *JEA*, 48, 1962, págs. 49-56, R. O. Faulkner, “The Man Who Was Tired Of Life”, *JEA*, 42, 1956, págs. 21-40.

<sup>83</sup> *ANET*, pág. 467. Outros documentos que dão vazão ao desespero ou refletem a ausência de propósito da vida são: *A Admoestação de Ipuwer* (*ANET*, págs. 441-444), o *Discurso de Si-Sobek*, de cerca de 2000 a.C., o qual reclama: “Eis a extensão da Vida; não se sabe o que poderá acontecer nela...” (J. W. B. Barns, *Five Ramesseum Papyri*, 1956, pág. 4), *The Eloquent Peasant* (*ANET*, págs. 423-424).

(Seja o que for) que o homem faça não dura  
Para sempre;  
A humanidade e suas realizações chegam igualmente  
A um fim...  
(Não) permitas que sonos maus aflijam teu coração;  
Expulsa a miséria e o sofrimento de teu lado;  
Miséria e sofrimento produzem um sonho.

O final é fragmentário; contudo, o cerne da questão é claro:

Livra (teu) coração de... remove...  
Teu rosto... possa (tua face) sorrir...<sup>84</sup>

Da mesma forma, no *Diálogo do Pessimismo* de cerca de 1300 a.C., um nobre planeja fazer isto e aquilo, mas muda seus planos. Seu servo lhe dá razões pró ou contra. Finalmente, o servo toma a iniciativa e declara que o suicídio é o único fim razoável. Não há certeza quanto ao grau de seriedade que devemos atribuir ao texto; contudo, eminentes eruditos, especialistas em Antigo Oriente Próximo (S. Lagdon, R. J. Williams, W. G. Lambert, T. Jacobsen têm considerado tudo isso como expressão da futilidade de todos os esforços.<sup>85</sup>

“Então, o que é bom?” É a pergunta final. E a resposta chega de imediato:

Ter meu pescoço e o teu pescoço quebrados,  
E sermos atirados no rio: isto é bom.<sup>86</sup>

A obra *Epopéia de Gilgamesh* contém sentimentos semelhantes, embora os temas apresentados sejam mais amplos do que a literatura pessimista, em geral. A *Epopéia* é conhecida primariamente numa versão acadêmica do século sete a.C.; entretanto, fragmentos hurrianos, hititas e sumerianos apontam para um original mais primitivo ainda, que poderia datar do século 2000 a.C. O deus Samas declara qual é o problema:

Gilgamesh, por onde vagueias tu?  
Não encontrarás a vida que persegues.

---

<sup>84</sup> Lambert, pág. 109. Os parêntesis indicam textos e traduções incertos.

<sup>85</sup> Cf. E. A. Speiser, “The Case of the Obliging Servant”, in *Oriental and Biblical Studies* (ed. J. J. Finkelstein e M. Greenberg, 1967), págs. 344-366. Speiser, contudo, assume opinião diferente.

<sup>86</sup> Lambert, pág. 149.

Responde Gilgamesh:

Após ter marchado (e) percorrido as estepes,  
Devo reclinar a cabeça no coração da terra.  
Deverei eu dormir durante todos esses anos?  
Permite que meus olhos contemplem o sol,  
Que eu possa ter meu quinhão de luz!  
As trevas recuam quando há luz suficiente.  
Possa ainda, alguém que está morto, ver a  
radiação do sol!<sup>87</sup>

O Eclesiastes segue esta tradição e concorda com muitas de suas conclusões. Limite-se a este mundo e seus recursos, apenas, diz o Pregador, e todas as conclusões do pessimismo se tornam realidade em sua vida. O mundo é inteiramente destituído de sentido; os bons e os maus morrem igualmente; o curso do mundo é inescrutável e fútil; o homem sábio aprende mais atendendo a um funeral do que a uma festa.

Entretanto, o Eclesiastes tem outra dimensão, que consideraremos ao examinar as maneiras pelas quais os comentaristas dissecam as oscilações enigmáticas do pensamento do Pregador.

## V. O ENIGMA DE ECLESIASTES

O maior problema de interpretação do Eclesiastes é compreender as aparentes contradições internas e vicissitudes de pensamento. Às vezes, o Pregador parece estar deprimido, pessimista, como se fora um esqueleto numa festa; tudo cai sob seu sarcasmo chicoteante: o riso, a bebida, as posses, o sexo, o trabalho, a sabedoria, as riquezas, a honra, as crianças, até mesmo a retidão. Entretanto, em outras ocasiões ele nos admoesta a que gozemos a vida, que não há nada melhor do que comer bem, gozar nosso trabalho, receber com alegria as riquezas que Deus nos dá, e ficar contentes se Ele não nos conceder riquezas. Diz ele que o homem deve procurar sabedoria e conhecimento, deve beber seu vinho com coração alegre, e viver alegremente com a esposa a quem ele ama. A argumentação do Pregador, e o relacionamento que ele mantém com a ortodoxia israelita parecem ambíguos. Às vezes, ele parece estar jogando fora tudo aquilo que tinha máxima importância para Israel; em outras ocasiões, vemos o ponto de vista tradicional de Deus como mantenedor e juiz de todas as coisas, doador da vida aos homens, que pode ser adorado no ponto central de Israel, o templo.

---

<sup>87</sup> ANET, pág. 89.

Desta forma, um erudito descreve o Pregador como “racionalista, agnóstico, cético, pessimista e fatalista” (R. B. Y. Scott); outros consideram sua obra como ortodoxa (G. Ch. Aalders; H. C. Leupold), ou como profecia messiânica indireta (H. W. Hertzberg).

Os comentaristas judeus, bem como escritores cristãos primitivos e medievais, freqüentemente resolviam o problema mediante uma exegese espiritualizada. Por exemplo, 9:7 era interpretado como segue, pelo Targum:

“O Senhor do mundo dirá a todos os justos, um a um: Vai, e come com alegria teu pão, que te foi dado, por causa do pão que tu distribuístes aos pobres e infelizes, que estavam famintos; bebe com satisfação o teu vinho, escondido para ti no jardim do Éden, por causa do vinho que misturaste para os pobres e necessitados, que estavam sedentos, visto que tuas boas obras já agradaram a Jeová.”<sup>88</sup>

Outros entenderam que a oscilação de pensamento seria uma espécie de diálogo entre duas pessoas. Segundo F. Yeard,<sup>89</sup> o Pregador é sempre interrompido por uma pessoa mundana e sensual, ou por um refinado hedonista, abordagem esta adotada também por J. Herder, em 1778<sup>90</sup>, e por J. G. Eichhorn, em 1779<sup>91</sup>.

Muitos crêem que o pensamento vai oscilando dentro da mente de um único escritor. Plumptre fala das “oscilações, vagueações mentais e devaneios através dos quais o autor descobre seu caminho até a conclusão final”. Para C. H. Cornill, o livro estaria cheio de dúvidas e de perplexidades, até que, finalmente, ergue-se acima delas de tal forma que “a piedade veterotestamentária em nenhum outro lugar goza um triunfo maior do que no livro do Pregador... (Ele) resignadamente repousa em sua fé infantil, a despeito do fato de que ela, comprovadamente, é inadequada para dissipar suas perplexidades”.<sup>92</sup>

<sup>88</sup> Citado por J. S. Wright, “The Interpretation of Ecclesiastes”, *EQ*, 18, 1946, pág. 19. Cf também S. Holm-Nielsen, “On The Interpretation of Qoheleth in Early Christianity”, *VT*, 24, 1974, págs. 168-177; *idem*, “The Book of Ecclesiastes and the Interpretation of it in Jewish and Christian Theology”, *ASTI*, 10, 1976, págs. 38-96.

<sup>89</sup> F. Yeard, *A Paraphrase Upon Ecclesiastes* (1701).

<sup>90</sup> Citado por Podechard, pág. 143.

<sup>91</sup> Cf. declaração posterior, de J. G. Eichhorn, *Einleitung in Das Alte Testament* (1803), vol. 3, págs. 650-655.

<sup>92</sup> C. H. Cornill, *Introduction to the Canonical Books of the Old Testament* (1907), págs. 451-452.

Às vezes, pensa-se que o Pregador apresenta seu pessimismo com um propósito evangelístico. A partir de Nicolau de Lyra (cerca de 1270-1349) a ortodoxia cristã tem aceito, em geral, que o propósito do Pregador era o de levantar o coração das pessoas para as coisas dos céus, ao mostrar-se a futilidade deste mundo. Era esta a opinião de muitos reformadores e puritanos, e seus sucessores (Whitaker, Pemble, Cocceius, as “Anotações Holandesas”, João Trapp, Mateus Poole, Mateus Henry). C. Bridges representa esta tradição: “Tivemos permissão de provar o amargo absinto das correntes terrenas, a fim de que, ao chegar à fonte celestial, possamos apontar a nossos companheiros pecadores o mundo de vaidade que acabamos de deixar, e a glória e os deleites infinitos do mundo que acabamos de descobrir”.<sup>93</sup> João Wesley<sup>94</sup> mantinha ponto de vista semelhante. Tal abordagem ainda mantém alguns seguidores, em épocas recentes, como E. W. Hengstenberg, que se destaca.

Uma opinião modificada ensina que “este é o livro do homem ‘sob o sol’, raciocinando a respeito da vida; é o melhor que o homem consegue fazer... A inspiração marca, acuradamente, o que acontece, mas as conclusões e raciocínios são, em suma, o homem.”<sup>95</sup>

No começo do século vinte, três eruditos, A. H. McNeile, na Inglaterra, G. A. Barton, nos Estados Unidos, e E. Podechard, na França, assumiram a opinião de que o *Eclesiastes* era uma obra cética, com adições posteriores consideráveis. Acreditavam que as adições poderiam ser divididas em dois grupos: um que refletia a ortodoxia israelita, e outro, que adotava o ponto de vista de um escritor sapiencial posterior. Esta abordagem não era inteiramente nova. G. Bickell havia exposto sua hipótese, em 1884, de que uma versão do *Eclesiastes*, em forma de livro, havia sido escrita de maneira confusa e, como resultado, inúmeras glosas foram acrescentadas.<sup>96</sup> P. Haut considerava genuínos apenas 124 de seus 222 versículos.<sup>97</sup> D. C. Siegfried viu nove mãos trabalhando: cinco autores originais, dois editores e dois autores de epílogos.<sup>98</sup> Tais opiniões, todavia, foram tidas como extremadas. A abordagem glosatória só foi levada em conta mais seriamente após as ver-

<sup>93</sup> C. Bridges, *An Exposition of the Book of Ecclesiastes* (1960, nova edição, págs. xiv-xv).

<sup>94</sup> *The Works of Wesley*, (1898), vol. 4, págs. 91.

<sup>95</sup> C. I. Scofield, em sua edição anotada de AV.

<sup>96</sup> G. Bickell, *Der Prediger über den Wert des Dasiens* (1884) e *Koheleth's Untersuchung über den Wert des Dasiens* (1886).

<sup>97</sup> P. Haupt, *The Book of Ecclesiastes* (1905).

<sup>98</sup> D. C. Siegfried, *Prediger und Hoheslied* (1898).

sões mais restritas de McNeile, Barton e Podechard terem sido publicadas.

McNeile julgava que 1:1-2 e 12:8-10 eram adições editoriais a uma obra originalmente cética, visto que, assim argumenta o autor, a obra não pode ser de Salomão, e o autor original não poderia falar de si mesmo na terceira pessoa. Dezoito passagens, afirmava ele, foram adicionadas por “um sábio”, as quais seriam irrelevantes no contexto, ou seriam corretivos de outras partes do livro, ou contrárias, em seu “frio estilo didático” ao calor e agudeza das queixas do Pregador. Depois, ele disse que onze passagens foram acrescentadas por um judeu piedoso, a fim de elevar o livro ao nível da ortodoxia corrente.

Semelhantemente, Barton viu a mão de um *hasid* (homem devoto) e de um *hokmâ* (sabedoria) isto é, um *editor sapiencial*, bem como a de um editor final que adicionou 1:2, 7:27 e 12:8. Podechard mantinha opinião semelhante, e perguntava se não haveria vários editores finais, bem como dois principais interpoladores.<sup>99</sup>

Em anos recentes, tem havido menor aceitação das teorias glosatórias extremadas dos primórdios. Muitos eruditos modernos crêem que o Eclesiastes é mais ou menos uma unidade, assumindo uma posição negativa *vis-à-vis* a ortodoxia israelita primitiva. Pode ter havido algumas glosas, crê-se; contudo, não tantas quanto McNeile, Barton e Podechard apregoavam. As variações de pensamento só podem ser “variações de temperamento e de humor” (Gordis). K. Galling acha que se trata de uma série de poemas não relacionados entre si, de modo que apenas 1:1-11 e 12:8-14 são adições posteriores.<sup>100</sup> A. Bentzen considerava-o unidade heterogênea.<sup>101</sup> Para C. Kuhl, apenas 3:17; 5:19; 8:5, 12, 13; 12:9-14 constituem inserções.<sup>102</sup> A lista de glosas de A. Weiser é a seguinte: 2:26; 3:17; 5:19; 7:29; 8:5; 11:9 e 12:7.<sup>103</sup> A de Eissfeldt é: 2:26; 3:17; 7:18b, 26b; 8:5, 12b, 13a; 11:9b e 12:7b, 12-14.<sup>104</sup> Opiniões semelhantes são as de R. Kroeber<sup>105</sup> e R. H. Pfeiffer.<sup>106</sup> Para J. A. Soggin, trata-se de uma “composição unificada”.<sup>107</sup>

<sup>99</sup> Quanto a tabelas comparativas de partes atribuídas a glosadores, cf. *IB*, 6, pág. 8.

<sup>100</sup> K. Galling, *Die Fünf Megilloth* (1940).

<sup>101</sup> A. Bentzen, *Introduction to the Old Testament*<sup>2</sup>, vol. 2 (1952), pág. 191.

<sup>102</sup> C. Kuhl, *The Old Testament, its Origins and Composition* (1961), pág. 226.

<sup>103</sup> A. Weiser, *Introduction to the Old Testament* (1961), págs. 308-309.

<sup>104</sup> O. Eissfeldt, *The Old Testament — An Introduction* (1965), pág. 499.

<sup>105</sup> R. Kroeber, *Der Prediger* (1963), pág. 38.

<sup>106</sup> R. H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament* (1948) pág. 728.

<sup>107</sup> J. A. Soggin, *Introduction to the Old Testament* (1976) pág. 399.

R. Gordis apresenta uma ligeira variante, segundo a qual alguns versículos são satíricos, outros, citações não reconhecidas como tais, embora o livro como um todo seja uma unidade.

O ponto de vista segundo o qual trata-se de obra de ceticismo foi tão dominante, que F. L. Moriarty escreveria, em 1960: “Nem é preciso dizer que Qoheleth é obra cética.”<sup>108</sup> Kuhl achava que o Deus do Pregador não era o Deus de Israel, e não era, portanto, “o Deus justo, mas um Deus distante, oculto, que introduz todas as contradições e tensões da vida, as quais o homem precisa sofrer (3:1ss.) a fim de vir a temer a Deus (3:14)”. Assim, Kuhl achava que o Pregador não tinha “relacionamento pessoal com seu Deus”, o que explica sua “atitude depressiva, subcristã, também longe da piedade mostrada no Velho Testamento”.<sup>109</sup> Outros têm falado a respeito de “uma perspectiva amoral da vida, baseada numa perspectiva amoral de Deus”.<sup>110</sup>

Alguns, todavia, têm chegado à conclusão de que o negativismo do Pregador proclama indiretamente a realidade de Deus, e da vida de fé. Assim, Lauha pensa que o propósito de Eclesiastes é “exibir a desesperança e insustentabilidade do conceito secularista da vida e, desta forma, proclamar indiretamente a realidade viva de Deus, e a impossibilidade de dispensar-se a luta pessoal da fé.”<sup>111</sup>

Dois maiores questões se nos defrontam, portanto: Contém o livro material de inserções? Seria possível encontrar um propósito sublinhando o livro todo, que explicaria os fenômenos do texto? Trataremos disto a seguir.

## VI. COMPOSIÇÃO DE ECLESIASTES

Há três razões básicas pelas quais poder-se-ia ver passagens inseridas: a presença de textos editoriais em 1:2; 7:27 e 12:8, nas quais o Pregador é mencionado na terceira pessoa; epílogos adicionais em 12:9s. e 12:11-14; e, a mais importante, os elementos contraditórios dentro do livro. Parece que as adições do “sábio” interrompem a seqüência de pensamento. Parece que as “adições piedosas” variam de tom, e de sentimento, em relação a outras seções, e surgem apenas quando o Pregador se aproxima de uma posição herética.

<sup>108</sup> F. L. Moriarty, *Introducing the Old Testament* (1960), pág. 216.

<sup>109</sup> C. Kuhl, *The Old Testament, its Origin and Composition* (1961), págs. 264ss.

<sup>110</sup> Cf. D. B. Macdonald, *The Hebrew Philosophical Genius: A Vindication* (1936), cap. 5.

<sup>111</sup> A. Lauha, *VTS*, 3, 1960, pág. 191; cf. seu comentário de 1978.

As possíveis adições do sábio são as seguintes: 4:5, 9-12; 6:7; 7:1a, 5-12, 19; 8:1; 9:17-10:3; 10:8-14a, 15, 18s. Possíveis adições do “piedoso” são as seguintes: 2:26a; 3:17; 7:18b, 26b, 29; 8:2b-3, 5-6a, 11-13; 11:9b; 12:1a, 13s. Estas são as passagens cuja autenticidade ainda permanece em dúvida, a despeito da tendência mais conservadora, desde a publicação da obra de Podechard, em 1912. Há, entretanto, grandes objeções contra as teorias defensoras do extenso material de inserção.

### Argumentação

É estranho imaginar-se um “editor” que distribua uma obra com a qual não concorda, e que adicione longas notas, e um epílogo, como compensação. Por que razão um escritor ortodoxo haveria de reproduzir uma obra cética e, além disso, acrescentar glosas ortodoxas a fim de produzir algo que se tornaria, visivelmente, uma “sacola mista?”. É perfeitamente concebível que um editor publicasse Eclêsias tes com uma nota elogiosa; mas, dificilmente alguém faria isto se se sentisse mal a respeito do conteúdo da obra. Não existe um documento sapiencial com duas versões, mostrando duas teologias opostas; é duvidoso que tenha existido em alguma época. É possível imaginar-se um escritor ortodoxo reescrevendo uma obra perigosa, a fim de neutralizá-la; contudo, fosse este o caso, tal escritor teria sido excepcionalmente infeliz, visto que, *ex hypothesi*, ele deixou as opiniões “perigosas” lado a lado com as ortodoxas. Se somos capazes de perceber isto, ele, certamente, também seria.

Para ilustrar, podemos considerar 8:12s. com maiores detalhes. Ali, o pecador tem vida longa (“ainda que... os dias se lhe prolonguem” — vers. 12), mas, “não prolongará os seus dias”, de acordo com o vers. 13. Aqui, certamente, existe uma contradição interna. O pecador tem dias “que se prolonguem”, isto é, tem vida longa, escreveu um Qoheleth original; contudo, ele “não prolongará os seus dias”, escreveu um escriba piedoso de época posterior. O argumento é persuasivo, contudo, apresenta suas dificuldades. Por que o glosador deixou intacta a flagrante contradição, ao invés de emendar claramente: “Diz o Qoheleth: ainda que o pecador pratique o mal e viva longamente... contudo, eu digo: ele não prolongará os seus dias”? Ou, visto que ele estava, *ex hypothesis*, fazendo uma revisão do original do Qoheleth, por que simplesmente não omitiu a observação ofensiva? Todas as tentativas de reconstrução da situação, apelando-se para um escritor original mais redatores revisores, têm resultado em autores com imensa falta de jeito, ou imensa estupidez, que teriam adotado procedimentos editoriais absolutamente inviáveis.

É mais provável que as contradições em justaposição (por ex., 8:12s.) seriam propositais, a fim de chamar nossa atenção para o pon-

to de vista da fé, em contraste com o da observação. Como ponto focal de observação empírica, há aquelas pessoas que praticam o mal e têm vidas longas. Como ponto focal de fé, o Pregador afirma que isto não prossegue indefinidamente: o ímpio não prolongará seus dias. Esta hipótese torna-se mais viável ao considerar-se que os verbos introdutórios são significativamente diferentes. O primeiro aspecto é apresentado pelos verbos “vi... vi...” (vers. 9s.); o ponto de vista da fé é apresentado pela expressão “eu sei com certeza” (vers. 12). Por que recomendaríamos um escriba desajeitado e contraditório? Por que o Pregador, por si mesmo, não responde, do ponto de vista da fé, no versículo 13, à pergunta que ele próprio deliberadamente levantou no vers. 12, do ponto de vista da observação?

Há, todavia, sublinhando estas considerações, uma questão mais importante, a de método. A questão toda do material de inserção em documentos bíblicos é muito complicada, e a argumentação tende a ser circular. A teoria das inserções não originais e intrusas levanta-se em face da dificuldade de se expor o pensamento flutuante de forma consistente e coerente. Esta dificuldade tenta o intérprete a tratar certas frases como sendo não originais, a despeito da ausência total de qualquer *outra* evidência de uma variante.

Mas, que se diria se *Eclesiastes* *puder* ser exposto coerentemente, do jeito como está? No primeiro caso, uma convicção *a priori*, concernente à exposição, dita o texto; no outro caso, o texto dita a exposição. Na ausência de qualquer outra evidência (e neste caso não há qualquer evidência mesmo), é certo que o último procedimento obtém nosso voto. Se se puder dar uma exposição coerente, já não é isto por si mesmo uma indicação positiva de que o texto, como o temos hoje, é original? (Deixo de lado a questão inteiramente diferente dos erros não intencionais dos copistas.)

### *O vocabulário*

No *Eclesiastes*, há mais uma dificuldade, que é a extraordinária similaridade entre o vocabulário das seções sob litígio, e o vocabulário das seções isentas de disputa. Assim, o versículo sob disputa, 2:26, contém *trabalho* que é a palavra chave em seções pacíficas. Em 3:17 *Então disse comigo e há tempo* são frases admitidamente do estilo do Pregador. Em 4:9 *trabalho*, outra palavra chave aparece e, outra vez, em 6:7. *Melhor é a boa fama do que o unguento precioso* (7:1) e 7:5-12 são considerados como inserções; entretanto, o provérbio tipo “melhor é”, encontra-se por todo o *Eclesiastes*, enquanto algumas expressões em 7:5-12 são, definitivamente, reminiscências da linguagem do Pregador: *também isto é vaidade* (7:6) *de proveito para os que vêem o sol* (7:11) e *proveito* (7:12).

Em 7:7 a palavra *opressão* é discutida em termos semelhantes aos da passagem 4:1-3. O “temor de Deus” que é eliminado de 7:18b; 8:12s, faz lembrar 3:14 e 5:7, considerados originais. Em 7:26 o modo autobiográfico de apresentação é traço distintivo do Pregador (como também o é o uso pleonástico da primeira pessoa do singular (pronome eu) no hebraico). *Perante Deus* também é termo dele. 7:29 é coerente com a teologia de Gênesis 1-3, que subjaz o livro como um todo (cf. págs. 51s.). Em 7:11s., 19; 8:1; 9:18; 10:1, 10 as alusões à sabedoria são consideradas como inserções. Embora as alusões à sabedoria sejam de caráter muito generalizado, para possibilitar claramente a tomada de uma ou outra opinião, deve-se todavia declarar que nas seções indisputáveis o Pregador é, obviamente, o próprio pregador, um homem sábio, que tem grande respeito pela sabedoria (1:13, 17; 2:9, 13; 7:23; 8:16; 9:15). Costuma-se dizer que *a sabedoria fortalece ao sábio* é uma glosa, e que *melhor é a sabedoria do que a força* não é glosa (7:19; 9:16). A despeito da diferença superficial, ambas dizem a mesma coisa, quase nas mesmas palavras. O voto de fidelidade (8:2b) é eliminado; entretanto, fica bem claro, por 5:9, que o Pregador desencorajava a rebelião.

Em 8:5-6a *tempo e modo* lembram 3:16-22. 8:11-13 é passagem eliminada, embora corresponda exatamente a 3:16, 18-22, que não o é. Além disso, o uso de *ma<sup>a</sup>seh*, o particípio com estilo pronominal, o verbo “*vi*” e *para que Deus*, todos têm paralelismos em outras passagens autênticas, fora de qualquer disputa. Em 9:17-10:3, o provérbio que inclui a expressão “*melhor é*” lembra-nos o cap. 7. A passagem disputada 9:17 lembra a passagem isenta de disputa em 4:6, tanto quanto 10:3 ecoa 2:14. Em 10:8-14a o termo *vantagem* (10s.) reflete a terminologia do livro em geral. O vers. 10:14b é mantido, presumivelmente porque representa, manifestamente, a linguagem do Pregador; entretanto, as frases em ambos os lados são consideradas glosas (10:8-14a, 15). Contudo, 10:14b não se alinha com 10:7, nem com 10:16. De onde vem esta frase, se não for parte de 10:14a e, dessa forma, prova da autoria do Pregador? Em 10:15, 19 o uso de *trabalho*, a combinação de *alegra* e *rir* (cf. 2:2 e o hebraico de 10:19) são reminiscências de argumentos anteriores. *O festim faz-se para rir* (10:19) tem coerência com 2:25 e 3:22, entretanto, é removido. O julgamento em 11:9b e 12:14 lembra 3:16-22.

Em suma, as seções sob disputa contêm a teologia e o vocabulário do Pregador. Se constituem glosas, os glosadores eram verdadeiros peritos. Jastrow afirma que um interpolador copiou o estilo do Pregador. Contudo, está à disposição de todos uma explicação mais simples. Enquanto Jones vê os interpoladores usando “tons e sentimentos diferentes”, Jastrow vê-os copiando o estilo do Pregador, o que serve

de indicação para a subjetividade de tais julgamentos. De fato, não há a menor razão para eliminar qualquer versículo de Eclesiastes, exceto mediante uma concepção *a priori*, da tarefa do Pregador, a qual não permitiria que tais passagens ali estivessem. Elas ali permanecem sem disputa textual, exigindo-se metodologicamente que abordemos a interpretação de Eclesiastes de maneira tal a levá-las em consideração.

A questão de se o título (1:1) e o epílogo (12:9-14) são obra de um escritor diferente do autor do livro em si, já foi discutida quando analisamos o problema da autoria (vejam-se págs. 26-28).

### *Ponto final no assunto*

Qualquer que seja a história textual de Eclesiastes, o presente livro é o único Eclesiastes de que dispomos. Visto que sua história literária é inteiramente hipotética, a tarefa de expor qualquer eventual original perdido é fútil e impossível. Nosso Eclesiastes é obra literária por direito próprio, e exige que seja estudada como tal. Tudo quanto temos é o estágio final do texto.<sup>112</sup>

## VII. O PROPÓSITO DE ECLESIASTES

A pesquisa de uma explicação convincente do propósito de Eclesiastes deve começar pela aceitação da integridade textual do livro, como o temos hoje. Se houvesse uma revisão editorial tão substancial como às vezes tenta-se fazer crer, a questão concernente ao propósito do livro seria mudada: nós nos perguntaríamos sobre o propósito dos editores. É necessário, também, que se aceite o vinco pessimista que percorre o livro. É que a ortodoxia crítica efetivamente eliminou alguns elementos ortodoxos de Eclesiastes, e a tradição ortodoxa, às vezes, da mesma forma efetiva ignorou, diminuiu ou alegorizou o elemento pessimista. Nenhuma destas abordagens encaixa-se bem com o livro, como o temos.

Qual é, então, o propósito de Eclesiastes? Trata-se de um ensaio a respeito de apologética. Defende a vida de fé num Deus generoso, enfatizando o horror de outra alternativa.

Começemos pela dicotomia céu-terra. O Pregador divide a realidade em duas áreas: uma delas é o lugar da habitação de Deus, a outra é o lugar da habitação do homem. “Deus está nos céus, e tu estás sobre a terra” (5:2) é pressuposição que sublinha o texto todo. Três ex-

---

<sup>112</sup> Esta abordagem tem sido enfatizada, recentemente, por B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (1979), págs. 46-106. Cf. também G. T. Sheppard, “The Epilogue to Qoheleth as Theological Commentary”, *CBQ*, 1977, págs. 182-189.

pressões são usadas para o lado terreno desta dualidade: “debaixo do sol”, “debaixo do céu” e “na terra”. A identidade de “debaixo do céu” e de “debaixo do sol” torna-se clara em 1:13-14. Há bem pouca dúvida, embora não seja fácil provar, que “na terra” é um terceiro sinônimo.

Este estilo de linguagem é conhecido em outras obras antigas. Escritos babilônicos falam de dois reinos. Marduk é “senhor dos céus e da terra”.<sup>113</sup> “Ver a luz do sol” é estar vivo, e os mortos não podem “ver o sol”.<sup>114</sup> De vez em quando se encontram antíteses similares, nos escritos egípcios. Na obra *Uma Canção do Harpista*, “lá em cima” (reino dos mortos, após-vida) é expressão distinta de “na terra”.<sup>115</sup> G. Ryckmans refere-se a formulações similares, em inscrições do Sul da Arábia.<sup>116</sup>

A expressão “debaixo do sol” ocorre, também, numa inscrição elamita.<sup>117</sup> Na inscrição fenícia de Tabnith, rei de Sidom, no quarto século, a frase (fenício: *tħt sms*) tem exatamente a mesma forma de Eclesiastes. A inscrição refere-se aos “vivos debaixo do sol” (linha 7), contrastando com os mortos que estão num lugar inteiramente diferente (“entre as sombras”, linha 8). Terminologia semelhante é encontrada na inscrição de Eshmunazar, rei de Sidom, (linha 12)<sup>118</sup> no final do quarto século a.C. Finalmente, os escritores gregos Teogônio e Eurípedes usam expressões semelhantes.<sup>119</sup>

Não se tem certeza sobre se Eclesiastes tomou emprestado diretamente da terminologia antiga, visto que tais expressões lingüísticas teriam de emergir, independentemente de contatos reais com escritos específicos de culturas ao redor. O que fica bastante claro é que o estilo do Pregador era facilmente compreendido no mundo antigo, e que ele usava a dicotomia céu-terra para atingir seus próprios propósitos. O ponto de vista do Pregador é que aquilo que se vê com total pessimis-

<sup>113</sup> Lambert, pág. 113, linha 17; cf. também linha 30.

<sup>114</sup> Lambert, pág. 59, linha 31 no contexto das linhas 29-36; Lambert, pág. 201, reverso IV, linha 2. Cf. também a referência a “céu e terra” em *Nisaba and Wheat* (Lambert, pág. 175, linha 11); em *Ludlul Bei Nemeqi* (“a terra é estendida... o céu é disposto”, Lambert, pág. 59, linha 37); e em *Address to a Prince* (Lambert, pág. 115, linha 42). O dualismo é evidente, também, em *The Sammas Hymn* (Lambert, págs. 126-138).

<sup>115</sup> ANET, pág. 467.

<sup>116</sup> G. Ryckmans, “Heaven and Earth in the South Arabian Inscriptions”, *JSS*, 3, 1958, págs. 225-236, esp. pág. 231.

<sup>117</sup> Cf. J. Friedrich, *Orientalia*, New Series, 18, 1948, págs. 28-29.

<sup>118</sup> Cf. H. Donner e W. Röllig, *Kanaanische und Aramäische Inschriften* (Band I, 1962), págs. 2-3 (textos 13 e 14).

<sup>119</sup> Cf. Plumptre, e Ranston, pág. 25.

mo “debaixo do sol” pode ser visto de forma diferente, à luz da fé na generosidade de Deus; a humanidade não ganha nada “debaixo do sol” (1:3); a “terra” dominada pela futilidade “permanece para sempre” (1:4); nada de novo pode acontecer “debaixo do sol” (1:9-11). Quanto ao escopo das pesquisas do Pregador, ele procurou o que estava feito “debaixo do céu” (1:13), e avaliou que recursos poderiam ser encontrados “debaixo do sol” (1:14). Sua busca de prazer de forma semelhante não encontrou esperança de lucro “debaixo do sol” (2:11); tudo quanto era feito “debaixo do sol” lhe era penoso (2:17s.).

Durante boa parte do tempo, a discussão deixa Deus de lado. Então, dramaticamente, o Pregador apresenta Deus, e tudo muda. A terminologia “debaixo do sol” recua para o pano de fundo, ou desaparece completamente (2:24-26; 11:1-12:14); ao invés, refere-se o Pregador à “mão de Deus” (2:24), à alegria do homem (2:25; 3:12; 5:18, 20; 9:7; 11:7-9), e à generosidade de Deus (2:26; 3:13; 5:19). Eclesiastes é, portanto, uma exploração da esterilidade da vida quando não há fé prática em Deus. Há convites, no livro, misturados ao pessimismo, para ter-se uma visão inteiramente diferente, na qual a alegria e um propósito definidos são encontrados, desde que Deus seja visto “ali”, caracterizado de modo supremo pela generosidade. Em 12 ocasiões se diz a respeito de Deus que Ele “deu” (ou outro verbo correlato) algo.<sup>120</sup> Em sete ocasiões se diz da humanidade que ela recebeu uma “porção” alegre (ou “recompensa”) da parte de Deus.<sup>121</sup>

Outro ângulo para abordagem é considerar o relacionamento entre Eclesiastes e Gn 1-11. C. C. Forman chama-nos a atenção para numerosos pontos de contato. Nos primeiros capítulos de Gênesis, a raça humana está excluída da presença mantenedora da vida, que é Deus (Gn 3:22-24), estando a terra amaldiçoada (Gn 3:17s.). O homem é condenado ao trabalho estafante, que já não faz parte da bênção original (Gn 2:15), mas um fardo diário que lhe é imposto por julgamento (Gn 3:19). Seu destino final, físico, é a morte (Gn 3:19b). Estes temas são elos muito óbvios entre Eclesiastes e Gênesis. O Gênesis fala da terra como estando amaldiçoada (3:17); o Pregador fala das falhas (*aquilo que é torto*) e faltas (*o que falta*) da vida, que são irrevogáveis, porque impostas por Deus (7:13). No Gênesis o homem é uma combinação instável de pó e fôlego (Gn 2:7; 3:19); o Pregador afirma a mesma coisa (3:21; 12:7). Forman vê significado no elo entre Abel (*hebel*) e “ vaidade” (*hebel*). Qualquer que tenha sido o significado original do nome Abel, o Pregador usa o sentido que ele tem de “vaidade” como

<sup>120</sup> Ec 1:13; 2:26 (duas vezes); 3:10, 11; 5:18, 19; 6:2; 8:15; 9:9; 12:7, 11.

<sup>121</sup> Ec 2:10, 21; 3:22; 5:18, 19; 9:6, 9.

tema de seu discurso. No Gênesis, originalmente o homem era reto, e depois caiu; o Pregador salienta a retidão original (7:29) bem como os resultados calamitosos da queda (7:20). Forman enfatiza, também, a semelhança entre 8:11, 9:3 e Gênesis 6:5s.; 7:26ss. e a história de Eva enganando Adão (Gn 3:6, 12); 9:9 e Gênesis 2:18-25; a preocupação do Pregador com a ignorância humana, e a história da expulsão do homem, que ficou sem acesso à árvore do conhecimento (Gn 2:15ss.).<sup>122</sup> Parece, então, que o Pregador está capitalizando os temas destes capítulos de Gênesis, extraindo deles as grandes implicações.

Uma característica adicional muito notável de Eclesiastes, são as impressionantes omissões. Não faz menção a Javé, o Senhor, o nome do Deus da aliança com Israel. Mal se refere à lei de Deus, havendo uma única referência possível, em 12:13. Mal se refere à nação de Israel (apenas em 1:12). Por que estas omissões? Parece que a resposta é que a argumentação do Pregador sustenta-se em seus próprios pés, não dependendo da fé pactual de Israel, para ter validade. Apela para fatos observáveis universalmente, não restritos à revelação do Velho Testamento. “Vi” é frase característica do Pregador. Os fenícios tiveram permissão para trazer pedras para o templo de Israel, mas não podiam determinar-lhe a planta. Da mesma maneira, pagãos podem contribuir com seus tijolos literários. Podem ver, pensar, construir sentenças que representem fatos básicos. Contudo, poderiam eles discernir os designios que jazem por detrás dos elementos básicos da vida? O Pregador salienta uma área de chão comum, com pouquíssimas referências aos pontos distintivos da história de Israel e à sua fé. Em seguida ele propõe uma questão: é possível vivermos com os fatos reais da vida, sem a luz da fé num Deus generoso?

É extraordinário, contudo, que quando o Pregador se refere a “Deus”, a palavra hebraica raramente é *’ēlōhîm* (apenas em três lugares); normalmente é *hā’ēlōhîm*, “o Deus” aquele que lhe é conhecido, o único que ele reconhece como Deus. A característica de Deus mais mencionada é Sua generosidade. Assim, o Pregador está lidando com um Deus que é conhecido, e conhecido como um Deus generoso.

Em certa ocasião, o apóstolo Paulo pregou um sermão para filósofos pagãos, no qual, de acordo com Atos 17, não havia menção às Escrituras, nem à nação de Israel, nem ao ministério de João Batista. O corpo do sermão concernia “vós... vosso culto... O Deus que fez

---

<sup>122</sup> C. C. Forman, “Kohelah’s Use of Genesis”, *JSS*, 5, 1960, págs. 256-263, que suplementa um artigo anterior, “The Pessimism of Ecclesiastes”, *JSS*, 3, 1958, págs. 336-343. W. Zimmerli também nota que “há muitas indicações de que Eclesiastes conhecia o texto composto de Gênesis 1-3” (*SJT*, 17, 1964, pág. 155).

o mundo... vida, respiração e tudo o mais... sendo, pois, geração de Deus... divindade”. Somente na última sentença ele menciona Jesus, e não pelo nome, mas apenas como “um varão que (Deus) destinou”; sua última sentença contém o único elemento radicalmente cristão: “ressuscitando-o dentre os mortos”.

O Pregador, à sua própria maneira pré-cristã, faz algo semelhante. Somente no fim de sua argumentação ele alude aos mandamentos de Deus. Ele não começa enfatizando a necessidade de obediência, mas bem mais atrás, num ponto onde todos se encontram um dia, aqui no mundo, confrontados por certas realidades observáveis. Tampouco o Pregador nos encaminha por uma rota sólida até a fé messiânica. A obra dele não é evangelismo de escopo mundial; é apenas o prólogo de uma mensagem evangelística que conduz à fé, ao longo de uma triilha denominada convicção de necessidade. Ele pergunta a todos os homens, começando com o mesmo material de construção, se já aprenderam a enquadrar-se *nesta* vida, como ela realmente é.

Uma implicação subsidiária da argumentação do Pregador é a imitação imposta à sabedoria. Quando ele enfatiza a futilidade da vida humana toda “debaixo do sol”, a sabedoria também é mostrada como inadequada para ajudar. Permite-se a sabedoria concedida por Deus, posta em ação na presença de Deus; contudo, a sabedoria autônoma, auto-suficiente, lançada como panacéia para as mazelas do homem “debaixo do sol”, não se permite. Desta forma, há muita verdade na declaração de Zimmerli de que o Eclesiastes é o “guarda de fronteira que proíbe à sabedoria cruzar a fronteira, para ir na direção de uma arte abrangente da vida”.<sup>123</sup>

Entretanto, o propósito do Pregador é maior que isso. Ele estabelece limites não apenas à sabedoria, mas a *todos* os recursos humanos. É o guarda de fronteira armado *contra qualquer* forma de autoconfiança. O temor do Senhor que ele recomenda (3:14; 5:7; 8:12; 12:13) não é apenas o princípio da sabedoria; é, também, o princípio da alegria, da satisfação e de uma vida cheia de energia e de propósito.

O Pregador deseja livrar-nos de uma vida cor-de-rosa, de autoconfiança, sem Deus, com o inevitável cinismo e amargura que a acompanham; quer livrar-nos, ainda, da confiança na sabedoria, no prazer, nas riquezas, na justiça e integridade humanas. Seu desejo é levar-nos a ver que Deus está presente, que Ele é bom e generoso, e que apenas esta perspectiva torna a vida coerente e cheia de significado.

---

<sup>123</sup> W. Zimmerli, “The Place and Limit of the Wisdom in the Framework of the Old Testament Theology”, *SJT*, 17, 1964, págs. 146-158, esp. pág. 158.

## VIII. ESTRUTURA E ANÁLISE DE ECLESIASTES

Alguns comentaristas afirmam que Eclesiastes não tem estrutura alguma. R. E. Murphy escreveu, certa vez: “Jamais alguém será bem-sucedido em delinear um esboço satisfatório do conteúdo do livro. Qualquer esboço esquemático sobrepõe à meditação de Coheleth uma estrutura que ele próprio, certamente, nunca imaginou.”<sup>124</sup> Muitos vêem, portanto, a obra do Pregador como um cordão de meditações não relacionadas entre si. A. G. Wright relaciona 23 comentaristas que virtualmente abandonaram a tarefa de buscar coerência no livro (dentre os quais Delitzsch, Barton, Galling, Hertzberg, Scott e Barucq).<sup>125</sup> Tal lista poderia ser facilmente aumentada.

Outros têm procurado encontrar uma progressão de pensamento. Wright menciona Bea, Ginsberg, Zöckler, Podechard, Buzy e outros,<sup>126</sup> e refere-se aos critérios objetivos que alguns (Ginsberg Hitzig *et al.*) tentaram encontrar.<sup>127</sup> Mais recentemente, Lys e Loader<sup>128</sup> apresentaram interpretações em que a obra do Pregador assume unidade.

A posição de Wright é a de que a repetição (oito vezes) em **1:12-6:9** de “ vaidade e correr atrás do vento ” marca oito unidades significativas, que formam a primeira, e maior, seção do livro. Uma série de declarações similares, quatro alusões à nossa inabilidade para encontrar sentido no mundo, e seis referências à nossa ignorância, identificam a segunda maior seção (**6:10-11:6**). Um título (**1:1**), dois poemas (**1:2-11; 11:7-12:8**) e um epílogo (**12:9-14**) completam a obra. Num artigo posterior, Wright sugere que esta tese é confirmada por padrões numéricos, dentro do Eclesiastes.<sup>129</sup>

Em nossa opinião, as tentativas para encontrar uma estrutura intrincada e detalhada no Eclesiastes nunca foram bem-sucedidas. A ocorrência repetida da frase “ vaidade e correr atrás do vento ”, ou as referências a “ conhecer ” ou “ não saber ” indica interesses dominantes na sabedoria do Pregador. É duvidoso que Wright esteja certo ao pensar

<sup>124</sup> Cf. R. E. Murphy, “The Pensées of Coheleth”, *CBQ*, 17, 1958, págs. 184-194.

<sup>125</sup> Cf. A. G. Wright, “The Riddle of the Sphinx: The Structure of the Book of Qoheleth”, *CBQ*, 30, 1968, pág. 313.

<sup>126</sup> Cf. A. G. Wright, *art. cit.*, pág. 314, para referências.

<sup>127</sup> *Ibid.*, págs. 315-316.

<sup>128</sup> J. A. Loader, *Polar Structures in the Book of Qoheleth* (1979). É digno de nota que Loader não quer que sua visão das estruturas polares se confundam com a estrutura formal das unidades literárias do livro (pág. 1).

<sup>129</sup> A. G. Wright, “The Riddle of the Sphinx Revisited: Numerical Patterns in the Book of Qoheleth”, *CBQ*, 42, 1980, págs. 38-51. O resumo aqui feito dificilmente faz justiça aos artigos de Wright, que devem ser consultados.

que tais expressões teriam sido lançadas como linhas divisórias precisas, e indicações de estrutura formal. Em diversos pontos (por ex.: **1:15; 2:17; 7:24; 8:17**) parece que a divisão é impraticável. Será que realmente uma nova subseção inicia após **1:17**, ou em **7:25**? Outras tentativas de encontrar estruturas detalhadas (por ex. aquela de H. L. Ginsberg<sup>130</sup>) envolvem grande número de digressões forçadas, e apresentam critérios não objetivos para a análise.

Entretanto, há indicações de um sentido de propósito e progresso dentro de *Eclesiastes*. Embora não se possa afirmar que alguma estrutura objetiva estava presente, de forma demonstrável, na mente do escritor ou do editor, será útil indicar as passagens relacionadas e as progressões de pensamento que podem ser discernidas. Em certo sentido, qualquer análise de qualquer livro da Bíblia é uma imposição. Os autores bíblicos não usaram títulos e subtítulos, e menos ainda capítulos e versículos. Eles apresentam seu texto sem os recursos visuais modernos. Presume-se, contudo, que sabiam o que queriam dizer e, deste modo, não escreveram sem qualquer senso de direção, a esmo. Procuramos por todos os meios iluminar o ponto central de sua argumentação; contudo, tenhamos em mente constantemente o perigo de impor a qualquer livro um padrão tão rígido que causaria admiração a seu próprio autor. O conteúdo tem prioridade sobre a forma, e o entusiasmo sobre a estrutura.

O conteúdo de *Eclesiastes* pode ser distribuído como segue, reduzindo-se ao mínimo o objetivo de separá-lo em seções homogêneas de pensamento:

1. Título (**1:1**)
2. O fracasso do secularismo (**1:2-11**)
3. O fracasso da sabedoria (**1:12-18**)
4. O fracasso da busca de prazer (**2:1-11**)
5. A certeza última da vida (**2:12-23**)
6. A vida de fé (**2:24-26**)
7. A providência de Deus (**3:1-15**)
8. O julgamento de Deus (**3:16-22**)
9. Opressão sem conforto (**4:1-3**)
10. Rivalidade solitária e suas alternativas (**4:4-6**)
11. Um homem sem família (**4:7-8**)
12. As bênçãos da comunhão interpessoal (**4:9-12**)
13. O isolamento gerando loucura (**4:13-16**)

---

<sup>130</sup> Cf. H. L. Ginsberg, "The Structure and Contents of the Book of Qoheleth", *WIANE*, págs. 138-149.

14. Como chegar até Deus (5:1-7)
15. O pobre sob a burocracia opressiva (5:8-9)
16. O dinheiro e seus problemas (5:10-12)
17. Riquezas — amadas e perdidas (5:13-17)
18. Remédio lembrado (5:18-20)
19. A incerteza das riquezas (6:1-6)
20. Anseio insaciável (6:7-9)
21. Um impasse (6:10-12)
22. O sofrimento instrui (7:1-6)
23. Quatro perigos (7:7-10)
24. A necessidade da sabedoria (7:11-12)
25. A vida sob a mão de Deus (7:13-14)
26. Perigos do caminho (7:15-18)
27. A necessidade de sabedoria (7:19-22)
28. A sabedoria é inacessível (7:23-24)
29. A corrupção do homem (7:25-29)
30. Quem é verdadeiramente sábio? (8:1)
31. Autoridade real (8:2-8)
32. As injustiças da vida (8:9-11)
33. A vida de fé (8:12-13)
34. Outra vez: as injustiças da vida (8:14)
35. Outra vez: a vida de fé (8:15)
36. O enigma da vida (8:16-9:1)
37. “O ferrão da morte” (9:2-3)
38. Onde há vida, há esperança (9:4-6)
39. O remédio da fé (9:7-10)
40. Tempo e oportunidade (9:11-12)
41. A sabedoria não reconhecida (9:13-16)
42. A sabedoria distorcida (9:17-10:1)
43. Loucura (10:2-3)
44. Loucura em lugares altos (10:4-7)
45. Loucura em ação (10:8-11)
46. A conversa do tolo (10:12-14)
47. A incompetência do tolo (10:15)
48. Implicações nacionais da loucura (10:16-20)
49. A aventura da fé (11:1-6)
50. A vida de alegria (11:7-10)
51. A urgência da fé (12:1-8)
52. Epílogo (12:9-14)

Há muito que se dizer a respeito de deixar as coisas assim. É que quando alguém estuda o Eclesiastes, parece que sempre há ainda mais a ser dito. Afirmamos no comentário que há indicações explícitas, objeti-

vas, de progressão de pensamento, na mente do Pregador. Tais indicações incluem as seguintes: (I) o fato óbvio de que **1:1** é título. (II) Uma direção de argumentação observável em **1:2-2:23**. (III) Uma virada na argumentação observável em **2:24**, havendo diferenças objetivas entre o que segue e aquilo que antecede. (IV) Uma coerência de assunto em **4:1-16; 5:8-6:12; 9:11-10:20**, e, numa extensão menor em **7:1-8:1** e **8:2-9:10**. (V) Um aumento observável da exortação em **11:1-12:8**. (VI) O fato óbvio de que **12:9-14** é um adendo do escritor, ou de um editor.

Nenhuma destas considerações é subjetiva; todas elas estão presentes ali no texto. Pode-se concluir, portanto, que à medida que o Pregador compilava seus provérbios, ditados e argumentos, sua mente percorria uma linha de pensamento que poderia ser representada na Análise seguinte.

# ANÁLISE

## I. PESSIMISMO: SEUS PROBLEMAS E REMÉDIO (1:1-3:22)

### A. TÍTULO (1:1)

### B. OS PROBLEMAS DO PESSIMISTA (1:2-2:23)

- i. O fracasso do secularismo (1:2-11)
- ii. O fracasso da sabedoria em satisfazer a vida secular (1:12-18)
- iii. O fracasso da busca do prazer na satisfação da vida secular (2:1-11)
- iv. A certeza última da vida (2:12-23)

### C. UMA ALTERNATIVA PARA O PESSIMISMO: FÉ EM DEUS (2:24-3:22)

- i. A vida de fé (2:24-26)
- ii. A providência de Deus (3:1-15)
- iii. O julgamento de Deus (3:16-22)

## II. A VIDA “DEBAIXO DO SOL” (4:1-10:20)

### A. AS AGRURAS DA VIDA, E OS COMPANHEIROS DA VIDA (4:1-5:7)

- i. Opressão sem conforto (4:1-3)
- ii. Competição solitária e suas alternativas (4:4-6)
- iii. Um homem sem família (4:7-8)
- iv. As bênçãos do companheirismo (4:9-12)
- v. O isolamento gerando a loucura (4:13-16)
- vi. A aproximação de Deus (5:1-7)

### B. POBREZA E RIQUEZA (5:8-6:12)

- i. O pobre sob a burocracia opressiva (5:8-9)
- ii. O dinheiro e seus problemas (5:10-12)
- iii. Riquezas — amadas e perdidas (5:13-17)
- iv. Remédio lembrado (5:18-20)
- v. As riquezas e sua insegurança (6:1-6)
- vi. Anseio insaciável (6:7-9)
- vii. Um impasse (6:10-12)

### C. SOFRIMENTO E PECADO (7:1-8:1)

- i. Aprendizado mediante sofrimentos (7:1-6)
- ii. Quatro perigos (7:7-10)
- iii. A necessidade de sabedoria (7:11-12)
- iv. A vida sob a mão de Deus (7:13-14)
- v. Perigos ao longo do caminho (7:15-18)
- vi. A necessidade de sabedoria (7:19-22)
- vii. A sabedoria é inacessível (7:23-24)
- viii. A pecaminosidade do homem (7:25-29)
- ix. Quem é realmente sábio? (8:1)

**D. AUTORIDADE, INJUSTIÇA E A VIDA DE FÉ (8:2-9:10)**

- i. Autoridade real (8:2-8)
- ii. As injustiças da vida (8:9-11)
- iii. A resposta da fé (8:12-13)
- iv. O problema reiterado (8:14)
- v. O remédio lembrado (8:15)
- vi. O enigma da vida (8:16-9:1)
- vii. “O aguilhão da morte” (9:2-3)
- viii. Enquanto há vida, há esperança (9:4-6)
- ix. O remédio da fé (9:7-10)

**E. SABEDORIA E LOUCURA (9:11-10:20)**

- i. Tempo e oportunidade (9:11-12)
- ii. A sabedoria não reconhecida (9:13-16)
- iii. A sabedoria distorcida (9:17-10:1)
- iv. Loucura (10:2-3)
- v. Loucura em altas esferas (10:4-7)
- vi. Loucura em ação (10:8-11)
- vii. A conversa do tolo (10:12-14)
- viii. A incompetência do tolo (10:15)
- ix. A loucura na vida nacional (10:16-20)

**III. CHAMADA À DECISÃO (11:1-12:8)**

**A. A AVENTURA DA FÉ (11:1-6)**

**B. A VIDA DE ALEGRIA (11:7-10)**

**C. “HOJE, SE OUVIRDES A SUA VOZ...” (12:1-8)**

**IV. EPÍLOGO (12:9-14)**

Permanecem os seguintes terminais soltos, que nos advertem contra acreditar que toda esta divisão estava assim, rígida, na mente do Pregador, enquanto ele escrevia: (i) 5:1-7 prende-se no final de 4:1-16, ou introduz 5:8-6:12 sem estar, entretanto, intimamente ligado a qualquer das duas seções. Poder-se-ia especular quanto a uma seqüência de pensamento (conforme tentamos fazer no comentário). Contudo, não se encontra, no texto, um elo explícito. (ii) Embora 3:16-22 tenha coerência boa com 2:24-3:15, esse texto também se insinua no problema do sofrimento em 4:1-3 (o qual, por sua vez, liga-se a 4:4-16). (iii) Há apenas uma coerência fraca nas unidades menores, em 7:1-8:1 e 8:2-9:10.



## COMENTÁRIO

### L. PESSIMISMO: SEUS PROBLEMAS E REMÉDIO (1:1-3:22)

Nos capítulos iniciais, o pensamento salta da exposição de um problema (1:2-2:23) à apresentação de um roteiro básico de sua solução (2:24-3:22). O problema é o da vida em si. Se a olharmos sem referi-la a Deus (“debaixo do sol”), o mundo em que nos encontramos é um caos destituído de significado e de progresso (1:2-11). Nada nos habilitará a viver felizes: nem a sabedoria (1:12-18), nem o prazer (2:1-11). Uma sombra negra paira por cima de ambos: a inevitabilidade da morte (2:12-23). Desta forma, o Pregador lança os alicerces de uma vida centralizada em Deus, ao apresentar uma crítica de todas as formas de secularismo, seja de ordem teórica (“Não há Deus”; cf. Salmo 14:1) ou pragmática (“Não me preocupo com Deus”). A qualquer pessoa que mantém um ponto de vista diferente da fé de Israel, ele pergunta, na verdade: Você percebe o que advirá de seu ponto de vista concernente à vida?

O próprio Pregador vê a vida como algo mais do que a soma daquilo que é visto “debaixo do sol”; os problemas da vida nos são dados por *Deus* (cf. 1:13). O ponto de vista pessimista está desacompanhado, todavia, de uma fé prática num Deus em Quem se pode confiar. Tendo um horizonte demasiado terrestre, há desespero na procura de significado ou de satisfação na vida. O Pregador deseja que seus leitores vejam a tristeza do ponto de vista pessimista, antes de mostrarlhes uma vida que deriva do próprio Deus (2:24-3:22).

#### A. TÍTULO (1:1)

1. *Filho de Davi, rei de Jerusalém* refere-se a Salomão; contudo, o nome artificial “Senhor Pregador” (assim poderia ser parafraseado) indica que o autor não está afirmando, seriamente, ser ele Salomão. O livro é uma compilação da história de Salomão; mais tarde saberemos que quem originou o material foi um escritor cuidadoso, um homem sábio, e colecionador de provérbios (12:9-12).<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Veja-se a Introdução, págs. 26-28 quanto a detalhes completos.

## B. OS PROBLEMAS DO PESSIMISTA (1:2-2:23)

i. O fracasso do secularismo (1:2-11). O Pregador desfaz a confiança na visão secular da vida, convidando seus leitores a tomar consciência de alguns fatos básicos: a futilidade da vida (v. 2), suas conseqüências para o homem (3), a impossibilidade de alguém livrar-se do reino terreno, onde o problema se desenvolve (4) e as implicações que tudo isto traz para a visão que o homem tem da natureza (5-7) e da história (8-11). Tem-se em vista um secularismo prático, não necessariamente cem por cento intelectual. Pois, há um secularismo de indiferença, ou de timidez, tanto quanto de filosofia. Da mesma forma, não se deve julgar que as opiniões estão sendo apresentadas como sendo “meramente” pontos de vista seculares, e não como fatos verdadeiros. Para o Pregador, tais fatos *são* verdadeiramente fatos, contudo, não constituem toda a verdade. Ele pode descrever sua própria vida como sendo “vã” (7:15). Entretanto, sua visão engloba mais do que o reino terreno.

2. *Vaidade de vaidades* é um superlativo hebraico: “vaidade completa!” A *vaidade* (*hebel*) inclui (i) brevidade e ausência de substância, *vazio*, denunciada em Jó 7, onde a “vaidade” (vers. 16, no hebraico) da vida do homem é um “sopro” (vers. 7), uma nuvem que se evapora (vers. 9), que logo se extinguirá (vers. 8) e não mais voltará (vers. 9s.); (ii) desconfiança e fraqueza, encontradas também no Salmo 62, onde Deus, a “rocha” e “alto refúgio” (vers. 2 e 6) é comparado ao homem, que é “vaidade” (vers. 9), “parede fendida” ou “um muro prestes a cair” (vers. 3); (iii) futilidade, como em Jó 9:29 (heb.), onde “em vão” significa “sem produzir efeito”; (iv) engano (cf. Jr 16:19; Zc 10:2).<sup>2</sup> O Eclesiastes inclui todas estas ênfases. Nada é digno de confiança, nada é substancial; nenhum esforço de per si trará satisfação permanente; as maiores alegrias são transitórias. Entre 1:2 e 12:8 o Pregador fará ecoar esta declaração-chave cerca de 30 vezes, como que para demonstrar que seu livro procura comprová-la, expondo-a. A *vaidade* caracteriza todas as atividades humanas (1:14; 2:11): a alegria (2:1) e a frustração (4:4; 7-8; 5:10) da mesma maneira, a vida (2:17; 6:12; 9:9), a juventude (11:10) e a morte (3:19; 11:8), os destinos dos sábios e dos tolos (2:15, 19), dos diligentes e dos preguiçosos (2:21, 23, 26).

<sup>2</sup> Algumas idéias que apontariam para uma “incapacidade de inclusão” são menos centrais no uso de *hebel* (cf. W. E. Staples, “The ‘Vanity’ of Ecclesiastes”, *JNES*, 2, 1943, págs. 95-104), “zero” (H. L. Ginsberg, *WIANE*, pág. 138) ou “algo muito próximo a ‘ironia’ e ‘irônico’”, que usa para salientar aquilo “que é incongruente” (E. M. Good, *Irony in the Old Testament* (1965), pág. 182, seguido de perto por T. Polk, “The Wisdom of Irony”, *Studia Biblica et Theologica*, 6, 1976, págs. 3-17). Outras opiniões são mencionadas por Lys (pág. 89).

*Tudo* literalmente é “todas as coisas, todos”. Toda a experiência humana, vista como um todo, está “sujeita à vaidade” (cf. Rm 8:20). A mesma expressão ocorre no hebraico destas passagens: 1:14; 2:11, 17; 3:1, 19; 12:8. Encontra-se um qualificativo no vers. 3 (“debaixo do sol”), repetido em 1:14; 2:11, 17; e, com variante, em 3:1. A mensagem do Pregador somente pára em “tudo é vaidade”, ao dirigir-se à pessoa que procura satisfação desconsiderando a Deus. Para todos quantos adotem a sua cósmovisão, ele tem uma nota de encorajamento. Quando se introduz uma perspectiva de fé, “tudo é vaidade” constitui, ainda, uma verdade, porém, não toda a verdade; só é verdade “debaixo do sol”. Quando novos fatores são trazidos à baila, como em 2:24-3:22, e intermitentemente, em seguida, (por ex.: a generosidade de Deus, a providência divina, o julgamento divino), não se esquece da “vaidade da vida, nem fica ela obliterada. Entretanto, os novos fatores transformam a perspectiva, mudando o pessimismo em fé. Esta noção prefigura a perspectiva neotestamentária em que o crente, se corrompe no “exterior” (2 Co 4:16), está sujeito “à vaidade” e “geme” com a criação “até agora” (Rm 8:20-22). Entretanto, ele sabe o que está acontecendo (Rm 8:22), vê as coisas numa perspectiva diferente (2 Co 4:18), espera algo diferente (Rm 8:25). A nova perspectiva não cancela a velha perspectiva; o crente vive numa sobreposição de ambas. Contudo, a nova perspectiva revoluciona suas expectativas.

3. Este versículo explica as conseqüências da futilidade terrena para a própria humanidade. *Proveito* (*yitrôn*) é termo comercial; a vida “não paga dividendos” (Jones). Se o reino terreno está sujeito à vaidade, não há esperança de encontrar proveito (lucro) final, ou satisfação, apenas em seus recursos. *Trabalho* (*āmāl*) pode denotar labor físico (Salmo 127:1), ou angústia mental (Salmo 25:18). No Eclesiastes a ênfase se coloca, em geral, no trabalho real, nos esforços humanos (especialmente em 2:10s., 18-23), mas, os aspectos mentais-emocionais do labor humano também devem ser mantidos em mente, aqui. Isto está de acordo com o uso de *āmāl* em outros lugares: a “angústia” de José (Gn 41:51), a “desventura” de que Israel foi livrado (Números 23:21), o “sofrimento” de Jó (Jó 3:10).<sup>3</sup> Se nossa visão da vida não for mais longe do “debaixo do sol”, todos os nossos esforços terão um sobretom de miséria.

No Velho Testamento, *debaixo do sol* ocorre apenas no Eclesiastes (1:3, 9, 14; 2:11, 17, 18, 19, 20, 22; 3:16; 4:1, 3, 7, 15; 5:13, 18;

<sup>3</sup> C. S. Knopf inclui “opacidade” no significado (“The Optimism of Koheleth”, *JBL*, 49, 1930, págs. 195-199) contudo, isto é duvidoso. C. C. Forman (“Koheleth’s Use of Genesis”, *JSS* 5, 1956, pág. 262) e Lys (pág. 100) apontam para o pano de fundo em Gênesis 3.

**6:1, 5, 12; 8:9, 15** (duas vezes), **17; 9:3, 6, 9** (duas vezes), **11, 13; 10:5**. Tem elos com outros escritos antigos, visto que ocorre em escritos fenícios, elamitas e gregos.<sup>4</sup> *Vaidade* caracteriza o homem e o reino que ele ocupa, e domina. Se seus recursos limitam-se totalmente a este nosso mundo, “sem proveito” (sem lucro) é o lema que acompanha tudo quanto ele faz. O Pregador mencionará oportunamente (**5:2**) outro reino, totalmente diferente, quando estiver falando de Deus, a Quem se pode aborçar e adorar (**5:1-7**). No entretempo, deve explorar o abismo de pessimismo.

4. O problema da humanidade é agravado ainda mais pelo contraste entre a brevidade da vida e a aparente permanência do reino terreal (cf. Salmo 90:4s., em que a eficiência humana é comparada a uma guarda à meia-noite, à energia do sono, persistência da grama. Assim, a vaidade inerente do reino terreal não provê esperança de mudança. *Vai... vem... permanece* representam participios hebraicos, implicando em continuidade de ação: “está continuamente indo... vindo... permanecendo”. *Para sempre* significa que “debaixo do sol” não há fim concebível para a futilidade terrena.

**5-7**. Estes versículos amplificam os versículos **2-4** em termos de criação. Embora houvesse atividade espalhafatosa, faltou o progresso. Não há proveito para o homem em seu trabalho; semelhantemente, não há proveito para a criação em seu trabalho. Três exemplos são dados: os ciclos repetitivos do sol, semelhante a um atleta correndo numa pista circular; o vento soprando em seus circuitos, aparentemente sem propósitos; as águas despejando-se nos mares, sem jamais encontrar um fim para suas tarefas.

Segundo a ortodoxia do Velho Testamento, a criação ressoa os louvores do Senhor. A criação Lhe pertence. Nuvens, tempestades, trovões, raios, tudo está sob Seu controle. Ele pode reter ou conceder a fertilidade ao homem, ao animal e às plantas. Ele estabeleceu os limites do mar, deu ordens ao verão e ao inverno, determinou que o sol governe o dia, a lua a noite, e chama as estrelas pelos seus nomes.<sup>5</sup> Contudo, diz o Pregador: Tire-se-lhe Deus, e a criação já não refletirá Sua glória, mas ilustrará o enfado da humanidade. Quando Adão caiu, a criação também caiu (Gn 3:17-19). Se a humanidade está enfadada, a criação está enfadada com ela. Se nossa perspectiva é meramente “de-

<sup>4</sup> Veja-se a Introdução, págs. 21-25 para referências, e o significado da frase na interpretação devida de Eclesiastes.

<sup>5</sup> Veja-se ainda L. Koehler, *Old Testament Theology* (1957), págs. 26-29, 85-92; H. H. Rowley, *The Faith of Israel* (1956), págs. 25-27; J. L. McKenzie, “God and Nature in the Old Testament”, *CBQ*, 14, 1952, págs. 18-19, 124-145.

baixo do sol”, nenhuma doxologia pode ser erguida Àquele que está “nos céus” (5:2). A esperança dos profetas da humanidade redimida, e de um paraíso terreno reconquistado (Is 11:6-9; 65:17-25) não pode alicerçar-se em premissas seculares.

*E volta ao seu lugar* traduz um verbo que significa “arfar, arquejar, fungar”. Indica que o sol está cansado, como “um atleta muito ofegante, na corrida”<sup>6</sup>. Os participios repetidos do versículo 6, no hebraico, traduzidos por *vai... faz... volve-se... revolve-se... retorna...* em si mesmos dão uma sensação de monotonia. No versículo 7, *ao lugar para onde correm os rios*, a tradução é correta. A idéia não é que os rios voltam à sua fonte de origem (como indicam algumas traduções) mas, ao contrário, que os rios fluem perpetuamente, sem fazer qualquer progresso no enchimento do oceano.

8. O argumento é desenvolvido um pouco mais. A despeito do fato de a criação permanecer ativa, ao ponto de uma exaustão tal, que não se pode descrever, ela é incapaz de dar ao homem secular qualquer satisfação duradoura. *São canseiras* se traduziria melhor numa forma passiva, difícil de exprimir-se em português, ao invés de em voz ativa, acompanhando seu significado claro em outras ocorrências (Dt 25:18; 2 Sm 17:2). *Todas as cousas* pode traduzir-se “todas as palavras”, o que enfatizaria que a insatisfação do homem está além das palavras (cf. NAB: *Todas as falas estão carregadas de fadiga*). Aquele pensamento está na frase seguinte. Aqui, todavia, a tradução comum leva o argumento adiante mais claramente.

Este ponto de vista de “debaixo do sol” contrasta vigorosamente com aquele do crente da Velha Aliança, que amava a criação, e via nela a majestade do nome de Deus,<sup>7</sup> olhava com grande admiração para os céus,<sup>8</sup> ponderava nas lições ensinadas pelos animais, pelo vento, pela erva e pelas árvores,<sup>9</sup> e cantava para a glória de Deus, em face daquilo que via e ouvia.<sup>10</sup> Via a natureza cantar de alegria,<sup>11</sup> e sabia que o controle de Deus da criação era parte da redenção, à época

<sup>6</sup> N. H. Snaith, *Distinctive Ideas of the Old Testament* (1944), pág. 145. P. Joüon (“Notes philologiques sur le texte Hébreu d’Ecclésiaste”, *Bib.*, 11, 1930, pág. 419) afirma que o texto é suspeito; entretanto, faz sentido compreendê-lo, conforme exposto acima, no contexto.

<sup>7</sup> Salmos 8:1, 9; 19:1; 89:9-12; 96:11-12.

<sup>8</sup> Salmos 8:3; 19:1, 4-6.

<sup>9</sup> Salmos 32:9; 34:10; 35:5; 37:2, 35; 42:1; 50:10-11; 55:6-7; 58:4-8; 59:6; 74:12-17; 77:16-19; 84:3; 93:3-4; 102:4, 6-7.

<sup>10</sup> Salmos 8; 19; 29; 65; 104.

<sup>11</sup> Salmo 65:12-13.

do êxodo.<sup>12</sup> Tomando a deixa de Salomão,<sup>13</sup> os sábios também se gloriavam na criação e usavam suas lições para atingirem seus próprios propósitos.<sup>14</sup> O Pregador mantém o ponto de vista de que tudo isto se perde quando se alimenta uma perspectiva “debaixo do sol”. Sobra apenas a natureza exaurida. O verbo *enchem* (*šāba'*) normalmente se refere à “satisfação” da fome física (por ex. Êx 16:8, 12); entretanto, aqui se refere à *satisfação* emocional e psicológica.

**9-10.** Estes versículos amplificam os versículos 2-4 em termos de esperança. Se Deus for deixado de lado, e a vida for vista sob o prisma “debaixo do sol”, não pode haver nada novo; a história é um circuito fechado. Nem circunstâncias (*o que foi*) nem esforços humanos (*o que se fez*) pode mudar. Isto contrasta, também, com a ortodoxia israelita. Os hebreus acreditavam que a história era controlada por Deus. “Sucederá algum mal à cidade, sem que o Senhor o tenha feito?” Amós 3:6. As provas difíceis que sobrevieram a José e a Jó foram atribuídas a Deus (Gn 50:20; Jó 42:2). Nabucodonozor era servo de Deus (Jr 25:9), Ciro, Seu ungido (Is 45:1). A redenção consiste em atos de Deus na história (cf. Salmo 106). A revelação exige que os intérpretes autorizados façam previsão dos atos de Deus, antes que ocorram, e que os exponham depois. A história é uma trajetória na direção de um objetivo, o Dia do Senhor, quando Ele completará Seu propósito, remirá Seu povo e julgará Seus inimigos.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> Salmo 78.

<sup>13</sup> 1 Reis 4:33. Não existe uma razão bem fundamentada para duvidar-se de que Salomão deu um impulso considerável à literatura sapiencial, em Israel, embora as origens da mesma sejam anteriores a Salomão, e internacionais. Veja-se a Introdução, págs. 33-41.

<sup>14</sup> Jó 28:7-8; 39:1-30; 41:1-34; Prov 1:27; 5:19; 6:5-8; 7:22-23; 25:13; 27:8; 28:1, 15; 30:15, 19, 31.

<sup>15</sup> B. Albrektson (*History and the Gods* — 1967) argumenta, com muita capacidade de persuasão, que esta visão da história e da natureza não era exclusividade de Israel (embora seja mais central, no pensamento do Velho Testamento) e que (contrariamente a opiniões anteriores) os deuses das nações vizinhas eram tidos como senhores tanto da natureza como da história (ao invés de senhores da natureza, mas não da história). Albrektson argumenta, também, que o contraste entre a revelação na história e a revelação através da palavra é uma antítese inútil, ou desnecessária. Tanto no pensamento israelita como no pensamento não-israelita, os eventos em si mesmos são mudos, não revelando as razões da deidade para esses eventos. “A revelação em palavras... desempenha um papel importante” (págs. 117, 119). Esta é uma forma mais confiável de ler-se o pensamento veterotestamentário, e o pensamento antigo, não-israelita, do que exigir-se um contraste desnecessário entre a revelação através da história e a revelação através da palavra inspirada (cf. J. Baillie, *The Idea of Revelation in Recent Thought* (1956), págs. 63ss.). Entretanto, Albrektson não explicou por que os hebreus produziram historiografia em alto nível, desconhecida em outros lugares do mundo antigo (cf. comentários de W. G. Lambert em *Orientalia*, 39, 1970, págs. 170-177). Quanto a uma

Novamente o Pregador salienta que isto não pode ser visto de maneira secular. Se considerarmos a vida sob o prisma “debaixo do sol” o conceito do governo de Deus desde os céus não se sustentará. Ninguém pode apelar para Deus, para que Ele “olhe para baixo” e intervenha (Is 63:15). Não poderá haver redenção, visto que nenhum fator novo pode ser introduzido. O reino celestial é a fonte daquilo que é realmente novo: o “cântico novo” do salmista (Salmo 96:1) e a “cousa nova” do profeta (Is 43:19).

No versículo 10, antecipa-se uma objeção: e aquilo que é comprovadamente novo? A resposta é que tal coisa é ilusória. Tem-se observado com frequência a semelhança com o pensamento grego, especialmente estóico. Von Rad acha que o Pregador capitulou diante da filosofia secular, neste ponto.<sup>16</sup> Entretanto, a identificação do Pregador com um horizonte voltado para o plano terreno é apenas parte de sua exposição; ainda virá a perspectiva vertical.

11. Encerra-se este estágio da argumentação pela consideração da abordagem que a humanidade faz da vida, à luz da avaliação pessimista da história, nos versículos 9s. O niilismo não apenas domina sua perspectiva como também projeta-se pela vida. Eventos passados são esquecidos, eventos futuros serão esquecidos. *Lembrança*, aqui, que deriva do verbo “lembrar-se”, significa “lembrar-se e agir de acordo”, um uso bem comprovado. A oração de Neemias “Lembra-te de mim... para meu bem” (Ne 13:31) roga que as ações de Deus se originem em Suas promessas do passado (cf. Gn 40:14; Êx 20:8).<sup>17</sup>

Comentaristas têm debatido se a tradução mais apropriada deveria ser “pessoas que precederam” (como postulam NIV, Lyz e outros) ou “coisas que precederam”. A primeira alternativa tem seus paralelos em 2:16 e 9:15, contudo, aqui, desde os versículos 9ss., o assunto é a história, mais genericamente. Aalders (acompanhando Thilo) certamente está com a razão em afirmar que a antítese é desnecessária. À luz da palavra *séculos*, no versículo 10, ele opta pela tradução “tempos que precederam”, incluindo tanto pessoas como circunstâncias.<sup>18</sup>

O israelita ortodoxo vivia à luz dos eventos passados (Dt 5:15; 8:2; Salmo 77:11). Posteriormente, o Pregador nos convidará a lembrar-

---

pesquisa sucinta e penetrante das diferentes filosofias da história, veja-se David Bebbington, *Patterns in History* (1979).

<sup>16</sup> G. von Rad, *Old Testament Theology*, vol. 1 (1962), pág. 455.

<sup>17</sup> Cf. B. S. Childs, *Memory and Tradition in Israel* (1962), págs. 21s.

<sup>18</sup> O assunto não pode resolver-se apelando-se para o princípio de que o neutro inglês é expresso pelo feminino hebraico. Há a possibilidade de exceções à regra, e os termos são adjetivos estritos, não podendo (conforme observa Aalders) ser neutros, mas masculinos, aludindo ao masculino *séculos* do versículo 10.

nos de nosso Criador (12:1), viver de acordo com esta memória; e a pessoa “deve lembrar-se” daquilo que jaz à frente (11:8). Segundo as premissas seculares, nada disto tem interesse. “Debaixo do sol”, o passado, o presente e o futuro deixam de oferecer significado, não apresentam balizas. Estes são os efeitos lógicos dos versículos 2-10, a espiral do desespero que desaba. O homem secular confirma a máxima: “Aquele que não aprende com a história está destinado a repeti-la.”<sup>19</sup>

ii. **O fracasso da sabedoria em satisfazer a vida secular (1:12-18).** Após o pessimismo de 1:2-11, as demais seções fecham todas as rotas de fuga. Será que alguém procurará refúgio na sabedoria? Ela simplesmente frustrará seus devotos seculares (1:12-18). Será que esse alguém, então, se esconderá dos problemas da vida, espremendo o suco dos prazeres deste mundo? O suco fica amargo (2:1-11). Será que essa pessoa vive num mundo centralizado ao redor do homem, em que não existem absolutos? Existe uma certeza apenas: a morte (2:12-23). Em outro lugar, o Pregador retrata a sabedoria como uma das bênçãos da vida, mas em 1:12-18, a argumentação é diferente. A sabedoria tem valor, mas não conseguirá resolver os problemas da vida.

12. A posição soberana adotada em 1:1 é reafirmada, como se fora um grande passo à frente, enquanto a discussão prossegue. Dentre todos os homens, Salomão era o que tinha recursos para documentar suas investigações; estamos explorando a história que ele escreveu. O nome artificial denota o artifício literário.<sup>20</sup>

13. Diz o texto que o Pregador aplicou “seu coração”, isto é, foi sincero e fervoroso; *coração* em oposição a “aparência exterior” (1 Sm 16:7), denota a vida interior, o centro das capacidades mentais, emocionais e espirituais. Os verbos *esquadrinhar* e *informar-me* indicam a seriedade da aplicação do autor. O primeiro significa “procurar profundamente”, indo ao fundo das coisas; o segundo, “procurar extensivamente, com amplitude”. Juntos dão idéia de estudo exaustivo. *Tudo quanto sucede debaixo do céu* indica que o objetivo do estudo foram os recursos totais de uma visão mundana, limitada; os aspectos verticais não estão em evidência, por enquanto.

Seguem-se três conclusões. A primeira é que “este enfadonho trabalho impôs Deus aos filhos dos homens”. O verbo “impor” às vezes tem a força de “dar” (por ex. Jr 1:5, ARC). As pessoas podem viver de maneira secular, no reino terreal; contudo, os problemas que enfrentam foram ordenados por Deus, o Deus que reina nos céus. O homem não pode ficar indiferente, nem desligado, diante da futilidade

<sup>19</sup> JB próximo ano não tem base no hebraico.

<sup>20</sup> Veja-se a Introdução, págs. 26-28 quanto a detalhes completos.

que o cerca. Trata-se de um “fato inescapável da humanidade das pessoas” (Rylaarsdam). *Trabalho* (ocupação, na ARC) é *inyan*, no hebraico, denotando o desassossego da humanidade, e o vigor com que busca significado para a vida; deriva de *‘ānāh*, “dedicar-se a algo”, “empenhar-se em fazer algo”. Indica algo como compulsão, motivando a busca. A humanidade pensa e planeja. Isto dificilmente se pode evitar, visto que o homem quer saber para onde caminha sua vida. Este é o trabalho que, por decreto divino, todo homem deve suportar: o problema da vida não é um “hobby” opcional.

As rodas da vida

Jamais param, mas giram continuamente.<sup>21</sup>

**14.** A segunda conclusão é que a humanidade, necessariamente, é frustrada. O homem experimenta um senso de ganho na vida (1:3) ou de satisfação no mundo ao seu redor (1:8) e no progresso da história (1:9-11); todavia, tudo isto o ilude.

*Debaixo do sol* limita a declaração ao mundo visível, interpretado em termos dele mesmo. O contexto imediato é a preocupação com a sabedoria. A vida deste homem exclui Deus, para todos os propósitos práticos. Enfrenta problemas que julga serem insolúveis; a história é repetitiva e sem esperança. Portanto, o corolário imediato da tarefa ordenada por Deus, para ele, é a frustração. Delitzsch quer limitar *tudo quanto sucede* às obras humanas; contudo, uma revisão dos vinte e um exemplos da ocorrência do termo em *Eclesiastes* mostra que essa expressão inclui todos os eventos do mundo, isto é, os feitos de Deus e os dos homens.

É difícil determinar o sentido de *correr atrás do vento* (*aflição de espírito* na ARC). A frase *r' 'ūt rû'h* tem sido derivada de “quebrar” (*r' ' ou r'ss*), dando a tradução “aflição de espírito”, de “esforçar-se” (*r'h*), redundando em “esforçando-se pelo vento”; de “alimentar” (*r'h*), que dá “alimentando-se de vento”; e fez-se derivar, também, de “desejar” (*r'h*), que fornece “desejar o vento”. A expressão tem sido ligada a cognatos aramaicos e fenícios. O hebraico *rû'h* pode significar “espírito” ou “vento”. O contexto admite igualmente duas interpretações: frustração diante do insolúvel (*aflição de espírito*), ou ambição pelo inatingível (*correr atrás do vento*). Este último, quase com certeza, é o verdadeiro sentido, aqui (e em 1:17; 2:11, 17, 26; 4:4, 6, 16; 6:9), visto ter paralelos, no Velho Testamento, no vento como linguagem figurada, e também, porque em 5:16 “trabalhado para o ven-

<sup>21</sup> Matthew Arnold, “Sonnet to the Duke of Wellington”.

to” não poderia significar, facilmente, “trabalhado para o espírito”.

15. A terceira conclusão explica por que o pensador tipo “debaixo do sol” está tão frustrado. É que existem distorções (*aquilo que é torto*) e vácuos (*o que falta*) no pensamento todo. Não importa a forma como o pensador pondera as coisas, ele não consegue solucionar as anomalias da vida, nem transpor tudo quanto vê para um sistema decente. Assim, reitera o velhíssimo problema dos sábios do antigo Oriente Próximo: a consciência da finitude, e a incapacidade para descobrir, sem ajuda, a verdade a respeito da vida. Frustração e perplexidade rodeiam o filósofo. A sabedoria dele poderá ajudar, em alguns casos; contudo, não poderá resolver o problema fundamental da vida.<sup>22</sup>

O texto hebraico deveria ser traduzido por “não pode tornar-se direito”. Ligeira emenda (*liṭqōn* mudado para *lʿtuqqan*)<sup>23</sup> redundaria em “não se pode indireitar”.

16-18. O Pregador explica a angústia do filósofo secular, mesmo sendo um “Salomão que voltou dentre os mortos” (o vers. 16 ecoa 1 Rs 10:7).<sup>24</sup> *Tem tido larga experiência* literalmente seria “tem visto” (ARC: “contemplou”). No Eclesiastes “ver” às vezes é usado literalmente (1:8; 5:11; 12:3); às vezes, significa “concluir, realizar” (2:3; 3:18, etc.); às vezes “observar, refletir, considerar” (1:14; 2:12; etc.); e às vezes, como aqui, “gozar, experimentar” (1:16; 2:1, etc.). Acompanhando NAB e Berkeley, é melhor traduzir o versículo 17 assim: *conhecer a sabedoria, e a loucura, e a estultícia*.<sup>25</sup> Isto levanta a questão da aparente introdução arbitrária de *loucura* e *estultícia*. Parece que enquanto o Pregador considerava a sabedoria e o conhecimento, mantinha um olho em outras alternativas. Desta forma, antecipa-se a seção seguinte, a respeito da procura do prazer. A tentativa de resolver o problema da vida mediante a sabedoria, na verdade apenas aumentou o problema (vers. 18). Enquanto a sabedoria estiver restrita ao reino “debaixo do sol”, ela verá apenas o tumulto latejante da criação, a vida refugindo e surgindo em seus circuitos sempre-repetitivos, e nada mais. “Quanto mais você compreende, mais dores sente” (Moffatt).

<sup>22</sup> Quanto a paralelismos na sabedoria babilônica e egípcia, cf. J. C. Rylaarsdam, *Revelation in Jewish Wisdom Literature* (1946), págs. 15-16.

<sup>23</sup> Cf. G. R. Driver, VT, 4, 1954, pág. 225.

<sup>24</sup> Cf. págs. 26-28.

<sup>25</sup> As versões AV e RSV seguem o TM e tratam *w<sup>e</sup> da'at* como construção que governa *hōlélūt w<sup>e</sup> siḵ lūt*. As versões NAB e Berkeley ignoram os acentos hebraicos, mas produzem uma sentença mais equilibrada. As versões antigas entendiam a passagem de maneira semelhante (cf. Aalders).

iii. O fracasso da busca do prazer na satisfação da vida secular (2:1-11). Tendo delineado o problema da futilidade, e mostrado que a sabedoria não pode solucionar o enigma, o Pregador argumenta, agora, que a busca do prazer não pode saciar a sede espiritual do homem. Primeiro, somos informados a respeito de sua resolução (1a), e de suas conclusões (1b-2). Segue-se, então, um relato detalhado sobre seus esforços (3-8), as alturas do esplendor e da auto-indulgência que atingiu (9s.), e a reiteração de suas conclusões (11).

1a. *Disse comigo*, aqui, indica uma decisão (cf. 7:23). O Pregador dirige-se a si mesmo, num estilo semelhante ao da obra egípcia *O Homem que Estava Cansado da Vida*: “Abri minha boca para minha alma...”<sup>26</sup> *Vamos!* objetiva “um incentivo” (Ginsburg, ilustração de Nm 22:6; Jz 19:11). *Eu te provarei com a alegria* é tradução correta. O hebraico é incomum, mas tem paralelos nos rolos de Qumrã. O Pregador não está provando tanto a alegria, quanto a si mesmo.

1b-2. De modo característico, a conclusão vem antes da prova. O hedonismo partilha a *vaidade* de todos os fenômenos terrenos. Dois itens são especificados: *riso* (*š'hôq*) e *alegria* (*šimhâ*). A primeira expressão é usada para a gaitice superficial, do “divertimento” de um jogo (Pv 10:23) ou de uma festa (10:19), ou o “escárnio” sofrido por Jeremias (Jr 20:7). Embora a diferença não possa ser traçada com nitidez sempre, *šimhâ* refere-se a prazer judicioso, a alegria dos festivais religiosos (Nm 10:10; Jz 16:23), gratidão em servir ao Senhor (Dt 28:47), ou na proclamação de um rei (1 Rs 1:40). Os dois tipos de alegria recebem vereditos adequados. O primeiro, *riso*, é *loucura*. A raiz verbal (*hll*) associa-se com perda de discernimento (cf. Jó 12:17; 7:7); ao invés de enfrentar a vida como ela é, o folgazão afoga os fatos duros da vida num mar de frivolidade. Quanto à expressão mais pesada, *alegria* (*šimhâ*), pergunta o Pregador, muito simplesmente: De que serve? Que faz? Produz ela uma mudança fundamental, algumas respostas, alguma satisfação? As implicações da pergunta retórica são óbvias: todos os prazeres, dignos e menos dignos, igualmente, deixam de satisfazer as necessidades do homem cujos horizontes permanecem “debaixo do sol”.

3. O Pregador entra, agora, em detalhes. Sua investigação é persistente (*até ver*), confinada a uma área limitada (*debaixo do céu*), deliberada e séria (porque seu *coração* tomou a decisão).<sup>27</sup> A cláusula *até*

<sup>26</sup> Cf. R. O. Faulkner, *JEA*, 42, 1956, pág. 21.

<sup>27</sup> A. D. Corré considera “puxar a carne” uma referência ao epispatismo (reversão da circuncisão), em conexão com uma alteração que transforma *ao vinho* em “como

ver... provavelmente liga-se à anterior, *entregar-me à loucura*, e não àquela mais distante *resolvi... dar-me ao vinho*.

4. A declaração generalizada *empreendi grandes obras* é acompanhada de algumas minúcias. *Casas* traz à memória os empreendimentos de construção de Salomão (1 Rs 7; 9:1; 10:21; 2 Cr 8:3-6). Não se faz menção à “casa do Senhor”, visto que ainda se explora, aqui, o ponto de vista enfocado “debaixo do sol”; embora seja omitida aqui, “a casa do Senhor” entra na discussão posteriormente (5:1-7). Cantares de Salomão atribui *vinhas* a Salomão (1:14; 8:11); algumas ele teria recebido de Davi (cf. 1 Cr 27:27). O refrão *para mim* é repetido cinco vezes nos vers. 4-8, revelando a motivação que o empurrava.

5. *Jardins* suntuosos eram característica da realeza e da nobreza, no antigo Oriente Próximo, conforme o comprovam o Egito, a Mesopotâmia e Ugarite. Referências ocasionais, de passagem, no Velho Testamento, mostram que tais jardins exibiam plantas selecionadas (Ct 5:1; 6:2, 11), poderiam conter uma casa de verão (2 Rs 9:27), e seriam cercados de muros a fim de garantir a intimidade (Ct 4:12). *Pomares* (*pardêsîm*, provavelmente uma palavra tomada de empréstimo do persa) encontra-se em Ne 2:8, a respeito de matas do rei, suficientemente grandes para suprir madeira para a construção das muralhas de Jerusalém. Xenofonte usa a forma grega (*paradeisos*) para referir-se aos jardins dos reis e nobres persas.<sup>28</sup>

6. A alusão a *açudes* faz lembrar a lista real de obras do rei Mesa, de Moabe, na pedra moabita (século nono a.C.), descoberta em 1868: “Fui eu que construí Qarhoh... seus portões... suas torres... a casa do rei... seus reservatórios de água.”<sup>29</sup> Nos dias de Josefo, o açude do rei, em Jerusalém (Ne 2:14), era tido como o de Salomão.<sup>30</sup> O *bosque em que reverdeciam as árvores* não se refere ao versículo 5 (dedução possível em face do artigo definido, na ARA), mas a um luxo adicional. O

os gregos” (“A Reference to Epispasm in Koheleth”, *VT*, 4, 1954, págs. 416-418). *Nahag* significa, comumente, “conduzir, puxar”, no Velho Testamento; contudo, “agir, comportar-se, reger-se” são significados válidos nos escritos de Mishna, parecendo que a expressão *regendo-me* é a mais adequada, aqui (cf. *DTTML*, s.v.). P. Joüon sugere que se leia *šammēh*, traduzindo-se por “fazer com que meu coração se regozije” (*Bib.*, 11, 1930, pág. 419); contudo, é mais provável que *māsak* signifique “estimular, refrescar” como no hebraico pós-bíblico, o cognato aramaico e (de acordo com G. R. Driver, “Problems and Solutions”, *VT*, 4, 1954, págs. 225s.) o cognato árabe.

<sup>28</sup> LS, pág. 1308. Para maiores minúcias, cf. K. A. Kitchen, art. “Garden” e R. K. Harrison, art. “Vine” em *IBD*, págs. 542 e 1622ss.

<sup>29</sup> Cf. *ANET*, pág. 320.

<sup>30</sup> *Jewish Wars* v. 4.2; cf. J. Wilkinson, “Ancient Jerusalem: Its Water Supply and Population”, *PEQ*, 107, 1974-5, págs. 33-35.

Velho Testamento freqüentemente registra o valor das árvores para sombreamento, e como material de construção civil, de navios e de instrumentos musicais.<sup>31</sup>

7. Mencionam-se dois tipos de *servos*, considerados como bens: o servo adquirido, e as crianças nascidas de pais já em cativeiro. *Bois e ovelhas* traz à memória as provisões diárias da casa de Salomão (1 Rs 4:22s.).<sup>32</sup>

8. *Ouro* faz lembrar a riqueza de Salomão (cf. 1 Rs 10:14-25); a *prata* não tinha o mesmo valor elevado (1 Rs 10:21), comuns “como pedras” (2 Cr 9:27). Os *tesouros* eram posses pessoais de Salomão (cf. 1 Cr 29:3)<sup>33</sup> e lembra-nos sua famosa riqueza.<sup>34</sup> Alguns eruditos vêm em *províncias* uma alusão ao reinado persa, ou aos doze distritos em que Salomão dividiu seu império (Plumptre, citando 1 Rs 4:7-19). É mais provável que a referência se aplique à riqueza pessoal adquirida às custas de governantes vizinhos, e de territórios subjugados (cf. 2 Cr 9). Usavam-se *cantores* em banquetes (cf. 2 Sm 19:35). *Mulheres e mulheres* é expressão controvertida; é o singular (*šiddâ*) e o plural (*šiddôt*) de uma palavra cujo sentido tem sido variado. (I) copeiro (LXX, Peshitta), (II) taça, vaso de beber (Áquila, Vulgata, Targum), (III) instrumento musical (Kimchi, Lutero, ARC), (IV) caixa (JB, seguindo o hebraico pós-bíblico) ou (V) concubina, amante (RSV, NIV, Ibn Ezra e a maioria dos comentaristas modernos, e ARA).<sup>35</sup> Esta última acepção é provavelmente a certa (cf. 1 Rs 11:1-3). Conforme indica a RSV, o singular seguido do plural expressa uma multidão.<sup>36</sup> Kidner menciona uma carta do faraó Amenófis III a Milkilu, príncipe de Gezer, na qual uma palavra egípcia para concubina está acompanhada de uma glosa cananita, explicativa, afim de *šiddâ*.<sup>37</sup>

<sup>31</sup> Cf. F. N. Hepper, art. “Trees” (“Árvores”), *IBD*, págs. 1585-1593.

<sup>32</sup> Quanto à relação entre *todos os que antes de mim viveram em Jerusalém* e a autoria, veja-se a Introdução, pág. 28, n. 35

<sup>33</sup> Cf. M. Greenberg, “Hebrew *Sġulla*: Akkadian *Sikiltu*”, *JAOS*, 71, 1951, págs. 172s. *Sġlt* é usado, de modo semelhante, no Ugarítico (cf. *PBQ*, pág. 267).

<sup>34</sup> Quanto a uma pesquisa completa das provas históricas da grande riqueza de Salomão, veja-se A. R. Millard, “Solomon in all his glory”, *Vox Evangelica*, 12, 1981, págs. 5-18.

<sup>35</sup> Quanto a outras opiniões, vejam-se Gordis e Lys.

<sup>36</sup> Cf. GK 123 (c) - (f); Joüon 135 (d). Gordis cita Juízes 5:30, em que “uma ou duas moças” (ARA) representa expressão idiomática semelhante. É possível que a seqüência do masculino e feminino (*šarîm*, *šarôt*) no mesmo versículo seja exemplo diferente da mesma expressão idiomática, devendo ser traduzida “muitos cantores e cantoras”).

<sup>37</sup> O texto está em *ANET*, pág. 487a.

9. O quadro progride, até chegar ao esplendor de Salomão. *Engrandeci-me* refere-se à sua riqueza (cf. 1 Rs 10:23). *Sobrepujei* (“aumentei”, no hebraico) repete o vocabulário da seção anterior. À medida que ele crescia em sabedoria (1:16, 18), também crescia em riquezas (cf. 2 Cr 9:22). Mais uma vez (cf. 2:3) recebemos garantia de que *perseverou também com* ele sua *sabedoria*. Isto não se refere, necessariamente, apenas à primeira parte da vida de Salomão (Leupold). Ao contrário, indica uma ampliação de significado na palavra “sabedoria”, que inclui os ardis do faraó (Êx 1:10), a astúcia de Jonadabe (2 Sm 13:3), e a orgulhosa auto-suficiência do rei da Assíria (Is 10:12s.). Há uma sabedoria que se opõe ao Senhor, totalmente vã (Pv 21:30); de modo semelhante, nada há de piedoso na presente vindicação do Pregador. Apenas mostra que ele “retém sua objetividade” (Jones) em meio a seus prazeres.

10. *Olhos e coração* indicam os aspectos, respectivamente, exterior e interior, dos prazeres dele. Nada se lhe negou que poderia diverti-lo visivelmente, ou satisfazê-lo, internamente. A maior parte das traduções em inglês tomam a segunda parte do versículo como explicação, da seguinte forma: *Porque meu coração encontrou o prazer* (RSV). É melhor, todavia, tomá-la como asserção enfática: “na verdade, meu coração encontrou o prazer” (“eu me alegrava”, diz a ARA). Assim pensam Aalders, Hertzberg, Lauha, Lys); a NIV atinge este efeito. Entretanto, o versículo termina com uma nota mais sombria. As atividades, em si mesmas, é que geravam satisfação; vindo a realização, o prazer começava a sumir.

11. Agora o Pregador chega à “manhã seguinte”. *Considererei* literalmente é “enfrentei”. O significado do verbo é: “olhar alguém nos olhos” (Jó 6:28) ou (como no presente caso), “enfrentar os fatos”, “prestar toda atenção”. O Pregador não se satisfaz em descobrir a face dos fatos, dirá as coisas como de fato são. Ele menciona suas *mãos*, denotando, assim, envolvimento pessoal em atividades, que mantiveram-no agradavelmente ocupado. O *trabalho* havia sido saborosamente estrênuo. Contudo, em retrospecto, o veredicto previamente exarado contra a sabedoria (1:17-18) é lançado, agora, ao prazer, ou alegria. Todos os termos-chaves do Pregador combinam-se, neste ponto: *trabalho, vaidade, correr atrás do vento, nenhum proveito, debaixo do sol*. O amontoado destes termos transmite uma desilusão amarga. Não está sob consideração, aqui, a moralidade do projeto dele; está sendo mostrado ao homem mundano o fracasso de seu estilo de vida, *segundo as suas próprias premissas*.

iv. **A certeza última da vida (2:12-23). 12.** Este versículo tem trazido perplexidade aos comentaristas. O texto tem sido alterado (como fizeram Barton, Gordis, Hertzberg, e cada um de maneira diferente). Outros reverteram as frases, de modo que o versículo **12b** é a parte final do versículo **11** (como GNB, e vários comentaristas alemães do século dezenove), ou arbitrariamente transpuseram o versículo **12b** no fim do versículo **18** (como na NEB) ou do versículo **19** (como Lauha). As traduções inglesas comuns inserem o verbo *fazer*, que torce o sentido do hebraico, e consideram o versículo **12b** como resposta à pergunta de **12a**. (N. do T. A ARC e a ARA inserem também o verbo “fazer”, “que fará o homem...”)

O texto original, como o temos, poderia ser traduzido literalmente: “voltei-me para considerar a sabedoria e a loucura e a estultícia; pois, que tipo de pessoa<sup>38</sup> seguirá ao rei, no que concerne<sup>39</sup> àquilo que já foi feito?”<sup>40</sup> “Voltar-se” significa “aplicar toda a atenção” ou “assumir nova linha de pensamento”. Visto que o Pregador demonstrou, até aqui, o completo fracasso da sabedoria, bem como da busca do prazer, como soluções para seu problema, haveria alguma razão por que o rei preferiria uma, e não outra? Tradicionalmente, a sabedoria é uma necessidade especial do rei (1 Rs 3:5-28; Pv 8:14-16).<sup>41</sup> Entretanto, o Pregador acabou de demonstrar o fracasso da sabedoria. Significaria isto que a sabedoria falhou em todos os aspectos? A cláusula explicativa trata da razão por que o Pregador, escriba de Salomão, deveria interessar-se quanto à questão: Afinal, a sabedoria tem algum valor? Poderíamos parafrasear o texto assim: “De que maneira os futuros reis tratarão deste mesmo problema que eu enfrentei? Que tipo de pessoa será meu sucessor, em sua atitude para com os mesmos problemas com que me defrontei?” Isto tem coerência com o interesse demonstrado pelo Pregador pelo futuro, mencionado em outros lugares (1:9-11; 2:18s., 21; 3:22; 3:14).

**13.** A pergunta recebe resposta dupla. Em primeiro lugar, a *sabedoria* tem valor. Neste ponto, a doutrina tradicional é reafirmada. A

<sup>38</sup> *Que (meh, variante de mäh)* pode subentender prospecção de índole, “Que tipo de pessoa...?” Cf. BDB, págs. 552s.

<sup>39</sup> O hebraico usa um “*et* de especificação”. Cf. Aalders, que cita 2 Reis 15:23 (Asa estava “doente *concernente* a seus pés”) e Josué 22:17 (“acaso não nos bastou a iniquidade — *concernente* a Peor, de que até hoje não estamos ainda purificados?...”) Cf. também P. P. Saydon, “Meanings and Uses of the Particle ‘*et*’”, VT, 14, 1964, págs. 192-210, especialmente pág. 205; J. Hoftijzer, OTS, 14, 1965, págs. 1-99.

<sup>40</sup> O hebraico *‘šúhū* (“eles fazem”) pode ser entendido impessoalmente “... foi feito”.

<sup>41</sup> Cf. D. A. Hubbard, art. *Wisdom*, (“Sabedoria”) IBD, pág. 1650; N. W. Porteous “Royal Wisdom”, WIANE, págs. 247 ss.

crítica do Pregador não é contra a sabedoria, em todos os seus aspectos, mas contra a sabedoria como fonte última de confiança. “O Eclesiastes é o guarda de fronteira que proíbe à Sabedoria atravessar a fronteira e embrenhar-se na arte total de viver... O temor de Deus jamais permite ao homem, em sua ‘arte de governar’, que tome o leme em suas próprias mãos.”<sup>42</sup> Reduzida assim às suas dimensões adequadas, a sabedoria é como a *luz* para o caminhante. Trata-se de figura de linguagem comum.<sup>43</sup> A posse da sabedoria redundará em sucesso (10:10), preservará a vida e protegerá (7:12). Dá força (7:19) e alegria (8:1), sendo melhor do que a mera força bruta (9:16). O homem orienta-se mediante a sabedoria (2:3), por ela trabalha (2:21), e por ela testa e avalia suas experiências (7:23). Até mesmo as estratégias práticas sobre como livrar uma cidade envolvem a sabedoria (9:15). Ela pode ser limitada, mas é absolutamente indispensável.

14. Agora, o Pregador considera a sabedoria do ângulo de seu recipiente. Como dom de Deus é luz; como atributo do homem é visão. O estulto (*kēsīl*) que aqui encontramos pela primeira vez é “notório por sua tagarelice, sua bebedeira, sua tendência para o mal”<sup>44</sup>, alguém para quem a perversidade é “divertimento” (Pv 10:23), está mais interessado em seus próprios negócios do que na sabedoria (Pv 18:2). Ele é, também, caracterizado a partir de dois ângulos. Ele não tem a “luz” de Deus, não tem “olhos” em si mesmo. Prefigura o pecador do Novo Testamento que *ama* as trevas (Jo 3:19) e *é* trevas (Ef 5:8).

Segue-se, então, a segunda parte da resposta. A sabedoria é inútil como remédio ou solução para o problema último da vida; o sábio, tanto quanto o estulto, ambos sucumbem diante da morte (o *mesmo* lhes sucede a ambos, na ARA). A AV traz *evento*, que é boa tradução. A palavra em pauta (*miqreh*) às vezes é traduzida por *destino* (RSV e NIV), dando a impressão de um “conceito de Deus estranho, fatalista” (Hertzberg). A palavra hebraica é inteiramente neutra, sem qualquer tom sinistro. Ocorre sete vezes no Eclesiastes (2:14, 15; 3:19, três vezes; 9:2, 3) e mais três vezes em outros lugares (Rute 2:3, 1 Sm 6:9; 20:26). O verbo cognato ocorre três vezes em Eclesiastes (2:14, 15; 9:11) e dezenove vezes em outros lugares. Pode referir-se a calamidades que “acontecem” a pessoas (Gn 42:29; 44:29; 1 Sm 28:10; Et 4:7; 6:13), e pode referir-se também a eventos felizes, como quando a palavra de Deus “acontece”, isto é, “torna-se realidade” (Nm 11:23). É usada

<sup>42</sup> W. Zimmerli, *SJT*, 17, 1964, pág. 158.

<sup>43</sup> Cf. O. A. Piper, art. “Light” (“Luz”), *IDB*, vol. 3, pág. 131.

<sup>44</sup> Cf. T. Donald, “The Semantic Field of ‘Folly’ in Proverbs, Job, Psalms, and Ecclesiastes”, *VT*, 13, 1963, págs. 285-292. Uma caracterização mais completa do “estulto” encontra-se no comentário de 10:3-4.

quando os amalequitas “encontram” os israelitas agressivamente, quando estes viajam para Canaã (Dt 25:18), e também quando o Senhor se “encontra” graciosamente com Israel, trazendo bênção (Êx 3:18). O servo de Abraão tem grande sucesso em seu “encontro” (Gn 24:13; cf Gn 27:20). Moisés deve “providenciar” cidades de refúgio (Nm 35:11). Em Daniel 10:14 há menção de eventos futuros que hão *de suceder* segundo o propósito de Deus (cf. Is 41:22). Em 2 Samuel 1:6 um jovem vindica o fato de “por acaso” estar na montanha de Gilboa, quando Saul estava morrendo. Nenhum destes exemplos carrega um matiz de arbitrariedade, ou fatalismo. Um filisteu pode falar de algo que aconteceu “por acaso” (“casual” na ARA, 1 Sm 6:9), mas a narrativa dos eventos jorra luz diferente no assunto. Nos lábios de um israelita, “sorte” significa aquilo que é inesperado, não o que acontece por acaso. A palavra hebraica *miqreh* significa “algo que acontece”. Em Rute 2, “acontece” que a moabita vai ao campo de Boaz, evento não planejado e não esperado, como se enfatiza no hebraico do vers. 3 (*wayyiqer miqrehā*); entretanto, Noemi agradece a Deus por aquilo que aconteceu (vers. 20). O tom geral do livro de Rute é que o evento não aconteceu pelos caprichos arbitrários da sorte, ou do acaso.

No Eclesiastes, *miqreh* (ou *qārāh*), refere-se quase sempre ao “evento” da morte, que “acontecerá” a todos os homens. Em uma ocasião (9:11), o verbo se refere àquilo que é totalmente inesperado segundo o ponto de vista do homem. Seria erro entrever nessa palavra um quadro de Deus em que Ele se mostra indiferente ou distante. No versículo seguinte (2:15) *Como acontece* é correto.

15. A inevitabilidade da morte torna inútil a busca da sabedoria, visto que a morte é a grande niveladora. O Pregador notou isto após ter perseguido a sabedoria, não antes. A grama olhada do outro lado da cerca parecia mais verde. *Então* refere-se à consequência lógica: “nesse caso”.<sup>45</sup>

16. Uma observação feita anteriormente, com respeito à história em geral (1:16), é repetida, agora, concernente a pessoas: a memória é curta demais para valorizar os esforços humanos (cf. 9:5). Cria-se um tema contrastante em Pv 10:7 e Sl 12:6, do ponto de vista da fé. *Como... assim...* significa “em comum com” (cf. Gn 18:23).

17. A partir daqui, até o versículo 23, o Pregador considera os resultados de tudo quanto tem sido observado de 1:2 em diante. É a *vida* como um todo que lhe interessa (cf. 2:3; 6:12; 8:15). Todavia, todos os seus aspectos, até aqui, foram odiosos. Se a morte obriga a sabedoria a parar, atira, também, um manto negro sobre a própria vida. *Penosa* significa “calamitosa” (como em 1:13; Gn 47:9; Pv 15:10). *Pois*

<sup>45</sup> Cf. BDB, pág. 23.

*me foi...* está correto (como enfatizam Delitzsch e Barton), mas a expressão hebraica poderia significar “sobre mim”, e às vezes exprime algo que constitui um fardo (cf. 1:14).<sup>46</sup>

Mais tarde, a vida será retratada em termos diferentes. Do ponto de vista centralizado em Deus, a vida é o tempo de gozar-se o bem (3:12; 5:20), visto que é concedida por Deus (5:18); os prazeres dela constituem parte do quinhão de Deus (9:9). Entretanto, esta posição jamais pode ser alcançada a partir de “debaixo do sol”.

18. Ao aborrecimento da vida segue-se o aborrecimento do *trabalho* (contraste 9:9 com o quinhão da vida que deve ser gozado “todos os dias de tua vida... pelo trabalho”). *Trabalho* é palavra cujo significado varia no Eclesiastes; às vezes refere-se à tremenda luta da pessoa, ao enfrentar os problemas da vida (1:13); às vezes, (como aqui), refere-se às responsabilidades diárias da pessoa. O trabalho deve ser deixado para trás; portanto, para que serve? O Pregador não está afirmando, nem negando, a vida após a morte neste momento; o interesse dele está na sabedoria como ajuda, num mundo dominado pela futilidade. *Deixar* mais precisamente seria “legar” (JB).<sup>47</sup>

19. A obra de uma pessoa pode ser arruinada pelo seu sucessor. Não há garantia de que o outro prosseguirá a boa obra. É duvidoso que haja qualquer referência direta a Roboão (1 Rs 11:41-12:24), contudo, o ponto fica bem ilustrado.

20. Toda esperança de uma vida que valha a pena viver foi tragada. A sabedoria (1:12-18) e a alegria (2:1-11) falharam. A sabedoria terá seu fim (2:12-15). O esforço humano não poderá ser lembrado (2:16), retido (2:18) ou legado (2:19). A única conclusão lógica é que o trabalho é inútil. Como resultado, temos um abismo de desespero. Ele “deixou (seu) coração desesperar-se” é como o verbo hebraico pode ser traduzido.<sup>48</sup> Este é um dos trechos mais tocantes do Velho Testamento, a antítese da expressão neotestamentária “no Senhor, o vosso trabalho não é vão” (1 Co 15:58).

21. Aqui se afirma que todos os esforços são menos que inúteis! Na verdade, parece grande injustiça que outrem se beneficie dos esforços de seu predecessor. Embora o trabalho se faça acompanhar pela *sabedoria* (“know-how” prático), *ciência* (informação) e *destreza* (perícia), nada pode desviar a morte nem garantir permanência. *Destreza* (*kisrôn*), o sucesso proveniente do “know-how” prático (cf. 4:4) às vezes

<sup>46</sup> Cf. BDB, pág. 755.

<sup>47</sup> Hiphil de *nû<sup>h</sup>* (cf. BDB, págs. 628s.).

<sup>48</sup> A força permissiva do “piel” (cf. GK 52g) é adequada aqui. O verbo *yā’āš* é usado em escritos posteriores com o sentido de abandonar-se toda esperança (cf. DTTML, s.v.). GNB deixa de comunicar a nota de desespero.

é traduzido como “vantagem”, “ganho”, “sucesso”.

22. O Pregador começa a desenrolar a discussão toda, começando por 1:2. O *trabalho* duro e os conflitos emocional-intelectuais (*fadiga do seu coração*) são comprovadamente inúteis.

23. Frases como *todos os seus dias*, que ocorrem intermitentemente, através do livro todo (cf. 2:3; 5:17-18; 6:3, 12; 8:15; 9:9; 11:9; 12:1), indicam que o Pregador está interessado, não em problemas esmiuçados, mas em nossa visão da vida como um todo. As palavras iniciais do texto hebraico poderiam ser traduzidas assim: “*todos os seus dias são tristezas, e seu trabalho, vexação*” (cf. RSV) ou “*em todos os seus dias, seu trabalho é tristeza e vexação*” (cf. NIV). A diferença é mínima. As duas palavras “*tristezas*” e “*vexação*” (“*dores*” e “*desgosto*” na ARA) reiteram a conclusão de 1:18. Ambas podem referir-se à angústia mental e física. Tem-se em vista, aqui, a angústia mental, mas as noites insones representam efeitos colaterais físicos, visto que a ansiedade oriunda do ponto de vista “*debaixo do sol*” revela-se *até de noite*. Em 5:12 surge uma perspectiva diferente; no Novo Testamento encontramos um Messias que podia dormir em meio a uma tempestade (Mc 4:38), e motivar Seus discípulos a fazerem o mesmo (At 12:6).

### C. UMA ALTERNATIVA PARA O PESSIMISMO: FÉ EM DEUS (2:24-3:22)

Há excelentes razões para ver um notável ponto de mudança em 2:24. Podemos salientar três aspectos do contraste.

(i) Deus quase não é mencionado em 1:1-2:23. A única alusão a Deus aparece em 1:13, não como a resposta aos problemas da humanidade, mas como causa deles (“*este enfadonho trabalho impôs Deus aos filhos dos homens*”). O mundo está “*sujeito à vaidade, não por sua própria vontade*” mas, pela vontade de Deus (cf. Rm 8:20). Todavia, isto não é solução, mas agravante do problema. Em 2:24, entretanto, somos introduzidos ao “*outro lado desse negócio infeliz*” (Kidner), adicionando-se novo tom. A discussão em 1:1-2:23 está dominada por frases qualificativas que confinam nossa visão ao reino terreal (1:3, 13s.; 2:3, 11, 17-20, 22). Entretanto, na seção seguinte Deus aparece com frequência. Ele é a fonte da sabedoria, da ciência e da alegria. Ele governa com justiça tanto o pecador como o santo. Ele controla o universo, não simplesmente para garantir suas estruturas, e que ele esteja “*sujeito à vaidade*” (1:13; cf. 3:10), mas também como Aquele que deu origem à beleza (3:11).

(ii) Há uma diferença na maneira como a sabedoria é vista. Em 1:16, ela é aquisição do homem; em 2:26, é dom de Deus. Embora tais declarações sejam complementares, não devendo, necessariamente, ser colocadas em oposição (cf. Pv 2:1-6), é fato significativo que ne-

nhuma referência ao dom de Deus tenha sido feita até então. Em 2:21 “sabedoria e ciência” encontram-se na companhia de “destreza” e, apesar disso, são consideradas um fracasso; em 2:26, estão na companhia do “prazer”, e são consideradas uma bênção.

(iii) Nas seções anteriores a discussão foi inteiramente niilística. O Pregador critica a criação, a história, a vida e a morte, terminando com um quadro de angústia física e mental. Não há qualquer alusão à formosura, à justiça, nem ao prazer. Contudo, em 2:24-3:22, há referência à alegria (2:25), à formosura (3:11), aos dons de Deus (3:13), segurança (3:14), um propósito divino em meio à injustiça (3:18) e alegria, a despeito da injustiça (3:22). A humanidade deve desfrutar o reino que lhe foi dado, recebendo tal alegria das mãos de Deus. Tanto o pecador como o santo são adequadamente tratados por Deus, que põe ordem em todas as coisas debaixo do céu. A mesma autoridade que garante o vazio do secularismo (cf. 1:13) garante, também, a frutificação da vida de fé.

Concluimos assim, em bases exegéticas, que 2:24 marca uma mudança na discussão. Se esta antítese é aceita, torna-se possível uma exposição coerente do assunto. Tendo exposto a ruína de nossa pretensa autonomia, o Pregador aponta, agora, para Deus, que ocupa o reino celestial, e a vida de fé nEle.

A seção inicia e termina com o gozo do reino terreal (2:24; 3:22; cf. 3:13). Os temas: autoridade divina (2:26; 3:1-8, 17), necessidade humana (2:26; 3:10a, 13, 18-20) e alegrias da vida (2:24; 3:12-13, 22) tornam-se elos de conexão. Entretanto, 3:16-22 apresenta elos virados para duas direções. A visão dos enigmas da vida à luz do julgamento divino forma um fecho adequado para a seção 2:24-3:15; todavia, o tema do sofrimento injusto também conduz a 4:1-3 e, desta forma, ao resto do livro.

i. **A vida de fé (2:24-26).** Surge nova visão da vida. A limitação imposta por “debaixo do sol” é posta de lado; em contraste, vê-se a mão de Deus nas atividades humanas.

24. Em primeiro lugar, para o Pregador que agora apresenta um novo ponto de vista, a vida é para ser gozada: “Nada há melhor para o homem do que comer, beber e fazer que a sua alma goze<sup>49</sup> o bem do seu trabalho.” Quatro provérbios, em Eclesiastes, tomam a forma: *Nada há melhor...* (2:24; 3:12, 22; 8:15). Cada uma delas é uma “afirmação animada”<sup>50</sup> de que a humanidade não possui maior bem do

<sup>49</sup> Cf. pág. 69 quanto a uma observação a respeito do significado de “ver”, no Eclesiastes.

<sup>50</sup> O termo é de G. S. Ogden. Cf. seu “Qoheleth’s Use of the ‘Nothing is Better’ Form”, *JBL*, 98, 1979, págs. 339-350.

que sincronizar-se com os propósitos beneficentes que Deus preparou para o homem. *Comer e beber* significa alegria.<sup>51</sup>

O reino terreal é essencialmente bom, e planejado para nossa alegria (cf. Gn 2:9). De modo semelhante, o esforço humano deve ser desfrutado. Assim sendo, o Pregador volta-se para a visão ortodoxa, israelita, do reino criado: Deus providencia para que o homem “da terra tire o seu pão; o vinho, que alegra o coração do homem, o azeite que lhe dá brilho ao rosto, e o pão que lhe sustém as forças” (Sl 104:14s.). W. Eichrodt fala desta “exaltação veterotestamentária das posses terrenas, muitos filhos, vida longa, amizade e amor, bem como sabedoria, beleza, honra e liberdade política... Quando a vida humana está, desta maneira, rodeada e sustentada pela santa vontade de Deus, a disposição espiritual básica do homem, em relação a seu trabalho e seu destino, é uma disposição alegre. Assim como o prazer de Deus em Suas obras é relembrado nos Salmos (Sl 104:31; cf. Gn 1, com ênfase em ‘E viu Deus que isso era bom’) que simplesmente repetem o louvor e júbilo das estrelas da manhã, e de todos os filhos de Deus na manhã da criação (Jó 38:7), os quais, na verdade, contemplam o mundo como um alegre jogo da sabedoria de Deus, assim também a alegria é vista como o quinhão de Deus (2:26; 8:15; 9:7; 11:9s.)”.<sup>52</sup>

O Pregador não está aconselhando o mundanismo. Deve-se fazer distinção entre sua atitude e a cobiça do rico louco (Lc 12:16-21) ou o horizonte exclusivamente mundano do incrédulo (1 Co 15:32); ele recomenda a alegria, não a licenciosidade ou o ceticismo. O paralelismo no Novo Testamento é 1 Timóteo 4:4; 6:6-8.

25. Em segundo lugar, tal tipo de vida é dom de Deus. A vida tipo “debaixo do sol” leva ao desespero; temos, agora, a verdade oposta, e equilibrante: *Pois, separado deste, quem pode comer, ou quem pode alegrar-se?* “Comer” é verbo usado para indicar uma vida próspera.<sup>53</sup> Nossa tradução precisou de duas decisões exegéticas. O segundo verbo (*hûš*) pode significar (i) alegrar-se,<sup>54</sup> (ii) preocupar-se, estar ansioso,<sup>55</sup>

<sup>51</sup> Veja-se adiante o comentário sobre 5:18.

<sup>52</sup> W. Eichrodt, *Man in the Old Testament* (1951), pág. 337.

<sup>53</sup> Veja-se mais à pág. 109.

<sup>54</sup> Esta é a explicação mais largamente aceita, sendo adotada por G. Bickell, *Der Prediger Über Den Wert Daseins* (1884); G. Wildeboer, *Der Prediger* (1898); M. Thilo, *Der Prediger* (1923); H. Odeberg, *Qohaelaeth* (1923); W. Zimmerli, *Das Buch Des Predigers Salomo* (1962), bem como McNeile, Hertzberg, Aalders, Lys e outros. Dahood menciona provas de fontes acadianas e ugaríticas (cf. QRD, págs. 307s.).

<sup>55</sup> Esta é a opinião segundo o estudo de F. Ellermeier, “Das Verbum *Hûš* in Koh. 2:25”, *ZATW*, 75, 1963, págs. 197-217; e seu *Qohélet*, Teil 1, Abschnitt 2 (1970); G. R. Driver, “Studies in the Vocabulary of the Old Testament, III”, *JTS*, 32, 1931, págs. 253s.

(iii) reprimir,<sup>56</sup> (iv) comer, fartar-se.<sup>57</sup> Destes significados, o primeiro adapta-se melhor no contexto, e neste caso, *hūš* é variante de *hāšāš*.<sup>58</sup> Nossa tradução pressupõe, também, que o texto seria *mimmennū* (separado dele) ao invés de *mimmennī* (“sem mim”; a RV traz “mais do que eu”, e nossa ARC: “melhor do que eu”). Esta opinião é quase universalmente aceita pelos modernos comentaristas, a LXX a presume. Há suficientes evidências de que o *-ū* hebraico freqüentemente foi confundido com *-ī*; nos manuscritos de Qumran é totalmente impossível, às vezes, distinguir um do outro.<sup>59</sup>

26. Em terceiro lugar, como regra geral (visto que os verbos usados aqui podem denotar ação costumeira), *Deus dá sabedoria, conhecimento e prazer ao homem que lhe agrada*. O Pregador mostra como a alegria dos versículos 24s. nos advém: ao viver de modo agradável a Deus, e ao receber Suas dádivas (cf. Hb 11:6). A relação traz três itens. *Sabedoria*, que ele avalia de modo superlativo, se proveniente de Deus. Permite que o homem caminhe sem tropeçar (2:14), dá sucesso (10:10), preserva a vida (7:12) e protege (7:12), possibilita o trabalho bem-sucedido (2:21) e os julgamentos cheios de discernimento (7:23), é exigência de todos os grandes empreendimentos humanos (9:15) e dá força (7:19; 9:16) e alegria (8:1). *Conhecimento* não é simplesmente a aquisição de fatos; inclui a experiência da vida. *Prazer* é a alegria racional, de bases sólidas em Deus, e nas bênçãos da vida (cf. 2:1-2, e comentários sobre *šimhā*).

Todavia, o *pecador* está numa posição totalmente diferente. Para ele, o *trabalho* (*inyan*, “negócio”, “ocupação”) de 1:13 prossegue sem qualquer alívio. Atirado na existência, querendo ou não querendo, não tem condições de controlar suas perplexidades, nem seu desejo doloroso de um sentido de direção. Ele fica abandonado aos seus projetos e seu anseio de significado — e nada mais! Embora posteriormente se declare que todos os homens cometem pecados (7:20), neste ponto existe um contraste claro entre *o homem que lhe agrada* e o *pecador*. *Pecador* tem, portanto, um referencial limitado (cf. Gl 2:15); é quem não toma sua vida das mãos de Deus. Não se menciona qualquer quebra

<sup>56</sup> Gordis também.

<sup>57</sup> J. Reider também. “Etymological Studies in Biblical Hebrew”, VT, 2, 1952, págs. 129s.

<sup>58</sup> Assim, *hūš* relaciona-se com *hāšāš*, da mesma forma como *rūm* tem o mesmo sentido de *rāmam*.

<sup>59</sup> Dahood acredita que existe, no hebraico, um sufixo *-ī* da terceira pessoa do singular, e que, sem emenda, o sentido é “sem Ele” (PBQ), pág. 269; Salmos, vol. 3 (1970), pág. 375.)

específica da lei de Deus; o Pregador está interessado numa visão do mundo, não em moralidade.

A posição do pecador não é um contratempo, nem uma coincidência, mas um julgamento; é Deus quem o dá. Assim, o pecador está ocupado (*inyan*, de *ānāh* “estar ocupado”, “ocupar-se”): *para que ele ajunte* (*’āsaḅ*, noutra passagem é usado para juntar alimento, Gn 6:21; ovelhas, Gn 29:7; pertences, Jr 10:17; bem como dinheiro, 2 Cr 24:11), e para que *amontoe* (*kānas*, noutra passagem usado para captar contribuições, primícias e dízimos, Ne 12:4, bem como prata e ouro, 2:8). Os verbos aqui não têm objeto, dando a impressão de capacidade aquisitiva de amplo escopo. O pecador não amontoa apenas riquezas, mas outras posses, projetos, idéias, amigos, fama e mais cousas. Entretanto, ele mesmo não obtém “proveito” (cf. 1:3), como resultado. Ao invés disso tudo, até mesmo a produção do *pecador* redundará em benefício daquele *que lhe agrada*. Não se menciona como isto é conseguido, sendo, talvez, significativo o fato de não se achar aqui o verbo costumeiro do Pregador “vi”. Esta pergunta não respondida pode nos conduzir ao capítulo 3, com sua asserção de que “os tempos e as estações” da vida estão nas mãos de Deus. Em outra passagem encontramos o princípio: “a riqueza do pecador é depositada para o justo” (Pv 13:22; cf. 28:8). Incidentes ocasionais (Mordecai recebendo o anel e selo de Hamã, as grandes e boas cidades dos cananitas caindo nas mãos de Israel) dão-nos uma visão rápida daquilo que o Pregador tinha em mente. O Novo Testamento leva o princípio mais adiante (Mt 5:5; Lc 19:24; 1 Co 3:21; 2 Co 6:10). Permanece, aqui, uma posição de fé, visto que o próprio Pregador aponta as injustiças da vida (3:16-22, etc.). Não é provável que a última frase signifique que a satisfação e alegria, dos versículos 24-26, são *correr atrás do vento*. Ao invés, são palavras que formam um comentário adicional às condições do *pecador*. *Também isto* pode ser traduzido como “isto, na verdade” (porque o *gam* hebraico pode ser usado tanto para ênfase como para adição).<sup>60</sup>

Aqui está, então, a antítese do pessimismo secular. O Pregador manteve diante de seus leitores duas maneiras de viver: o círculo vicioso do mundo sem objetivo, dos prazeres temporários, do trabalho infrutífero, da sabedoria fútil e da morte inevitável; em comparação com uma vida deleitável, tomada diariamente das mãos de Deus, na “segurança da fé” de que Ele trata adequadamente tanto dos ímpios como dos retos.

<sup>60</sup> Cf. BDB, pág. 169.

ii. **A providência de Deus (3:1-15).** Esta seção elucida a cosmovisão que sublinha a vida retratada em 2:24-26. Assim como 1:2-2:23 fez um movimento, da visão do mundo pessimista (1:2-11) para a vida diária pessimista (1:12-2:23), numa forma quiástica o pensamento de 2:24-26 prossegue, partindo da vida do crente até sua cosmovisão (3:1-22), num movimento confuso. Os versículos 1-8 estabelecem o postulado básico; 9-15 desenvolvem as implicações práticas.

Esta perspectiva pressupõe que 3:1-15 seja ortodoxo, e não, como tem sido afirmado freqüentemente, parte do desespero do Pregador. Jones é um dentre muitos que crêem que “embora esta passagem tenha grande beleza poética, o grande peso dela é de protesto... Sua essência é que Koheleth sente-se aprisionado por esta seqüência de tempos, e rebela-se, porque deve passar por essas experiências sem saber por que”, H. L. Ginsberg vê, de modo semelhante, o Pregador como um fatalista cujo rígido predestinacionismo torna-se uma obstrução na busca de uma vida satisfatória; é um exemplo do esforço dos homens “para antecipar seu horário, sem serem capazes, jamais, de adivinhar as coisas corretamente... Koheleth considera Deus como um senhor absoluto e arbitrário do destino”.<sup>61</sup> James Barr diz que está “claro que o propósito do todo é enfatizar o efeito frustrante do tempo sobre o trabalho e a vida do homem, seja porque Deus determinou os eventos de antemão, seja por qualquer outra razão”.<sup>62</sup>

Isto é parte da verdade, conforme se pode ver por certas conclusões nos versículos 9-15. Os versículos 9, 10 e 11b enfatizam a inadequação humana sob a realidade de Deus controlando as épocas da vida. Os acontecimentos e as épocas características ao longo do tempo são imposições sobre a humanidade: ninguém pode escolher a época de chorar. Igualmente, os eventos da vida que sobrevêm à nossa existência, solapam nossa confiança em que nossos esforços terão alguma permanência. “Qualquer que seja nosso espírito de iniciativa e nossa perícia, nossos verdadeiros padrões parecem ser estas épocas inexoráveis: não apenas as do calendário, mas também aquela maré de acontecimentos que nos faz, neste instante, tomar algumas providências que nos parecem adequadas, e em seguida, outro tipo de providências que reverterão nossas ações.”<sup>63</sup> Não temos certeza de que terão significado total, nem podemos permanecer do lado de fora dos acontecimentos da vida, e contemplá-los “do começo ao fim”. Tudo isto coloca a humanidade em seu devido lugar, muito longe de ser senhora de seu

<sup>61</sup> *WLANE*, págs. 140, 147.

<sup>62</sup> James Barr, *Biblical Words for Time* (1962), pág. 99.

<sup>63</sup> Kidner, pág. 38.

destino e de sua alma.

Entretanto, há mais do que uma conclusão nestes versículos. Os versículos 11a, 12-15 enfatizam que a disposição de eventos que humilha os homens pode ser, também, a base de sua alegria e segurança. Esta seção pode, portanto, ter outra força extraordinária, contribuindo para a *solução* apresentada pelo Pregador para o problema da vaidade da vida. C. S. Knopf certamente tem razão ao dizer: “Muitas vezes o tom dominante do livro tem sido determinado por alguns elementos pessimistas, deixando-se de lado outros elementos igualmente patentes, construtivos... O capítulo três freqüentemente tem sido interpretado como um lamento que parte da roda viva da vida. Ao invés, trata-se de parte do otimismo básico do Koheleth.”<sup>64</sup>

1. O Velho Testamento comumente vê perfeito propósito na vida que vem da supervisão providencial de Deus, que determina tempos e estações. Cada aspecto da vida tem seu “tempo”: a chuva (Lv 26:4), a queda dos inimigos de Deus (Dt 32:35), a concepção (2 Rs 4:16s.). Daí a grande necessidade de “visão das épocas” (1 Cr 12:32; cf. 8:5). A sabedoria envolve o conhecimento dos “tempos” (Et 1:13); diz a piedade: “nas tuas mãos estão os meus dias” (Sl 31:12). O Pregador mantém um ponto de vista semelhante: os “tempos” da vida não podem ser conhecidos inteiramente (9:11s.) mas, em “todo tempo” (9:8) a pessoa deve estar contente.

“Todos os acontecimentos”, diz von Rad, “têm seu lugar definido na ordem do tempo; o evento é inconcebível sem seu tempo, e vice-versa.”<sup>65</sup> “Deus está intimamente ligado ao tempo”, diz H. W. Robinson; “... o próprio relacionamento dEle com os homens exige uma ordenação do tempo para o cumprimento de Seus propósitos.”<sup>66</sup> O Pregador toma este conceito do tempo, que permeia todo o Velho Testamento<sup>67</sup> e faz dele a base de seu otimismo. As quatorze coplas de 3:2-8 cobrem todas as gamas da atividade humana. O Pregador vê Deus no controle total de tudo. É um apelo tanto à humildade como à confiança.

*Tempo* simplesmente significa uma “ocasião”, ou uma “época”; *propósito* é aquilo que a pessoa deseja fazer. Noutras passagens usa-se

<sup>64</sup> C. S. Knopf, “The Optimism of Koheleth”, *JBL*, 49, 1930, pág. 195.

<sup>65</sup> G. von Rad, *Theology of the Old Testament*, vol. 2 (1965), pág. 100.

<sup>66</sup> H. W. Robinson, *Revelation and Inspiration in the Old Testament* (1946), pág. 112.

<sup>67</sup> Cf. Gn 18:10, 14; 31:10; 38:27; 2 Cr 18:34; 28:22; Ed 10:13, 14; Ne 9:27; 10:34; Jó 5:26; 24:1; 38:23, 32; 39:1-2; Sl 1:3; 9:9; 10:1; 104:27; 145:15; Pv 15:23; Ct 2:12; Is 49:8; Jr 5:24; 8:7,15; 14:19; 15:11; 30:7; 51:6,18,33; Ez 21:25; 30:3; Mq 5:3; Ag 1:2.

para indicar *prazer, agrado* (5:4; 12:1 e Hb 12:10). Os vários aspectos da vida humana, emparelhados, indicam a universalidade do controle de Deus. A expressão de totalidade, aos pares, é expressão comum no Velho Testamento.<sup>68</sup> Assim, “nenhum homem, nem mulher” (Êx 36:6), ou “o menor deles até ao maior” (Jr 6:13) são usados, enfaticamente, para dizer-se “todos”; “o mar e a terra” (Jn 1:9) é maneira enfática de dizer “todos os lugares”.

2-3. Os eventos mais importantes da vida humana são mencionados em primeiro lugar: nascimento e morte. O hebraico aqui é ativo (*nascer*); duvida-se que possa ser traduzido na voz passiva (ser nascido), embora Jeremias 25:34 seja citado, às vezes, como exemplo de um infinito ativo, com força de voz passiva (“serdes mortos”, no hebraico).

Os três pares seguintes tratam de várias atividades humanas, criativas e destrutivas. Todos os seis verbos podem ser usados de modo figurado para “estabelecer”, ou “destruir”. “Para que eu estenda novos céus” (Is 51:16) indica permanência e estabilidade;<sup>69</sup> “plantar”, (na ARA). *Arrancar* (na ARA), desarraigar, ou “colheita”<sup>70</sup> são palavras usadas figuradamente, noutras passagens, a respeito da destruição de uma nação (Sf 2:4; cf. aramaico de Dn 7:8). *Matar* provavelmente alinha-se de acordo com este padrão (cf. seu uso de modo figurado em Jó 5:2; Pv 1:32; 7:26). Certamente *curar* nem sempre se refere a necessidades médicas (cf. Is 6:10, seguindo a utilização de imagens lingüísticas de 1:5-6; Is 19:22; 57:19; Jr 33:6 e em muitas outras passagens). *Derribar* é a mesma palavra hebraica aplicada ao Senhor quando os planos de Josafá foram “destruídos” (2 Cr 20:37; cf. Sl 61:1). *Edificar* é palavra aplicada ao trono de Davi, à cidade de Sião, e à terra de Judá, bem como literalmente à obra de construção (cf. Sl 89:4; 102:16). O uso figurado largamente difundido destes verbos sugere, de modo insistente, que foram todos escolhidos, aqui, não apenas para exprimir as atividades específicas, mas todas as diligências multivariadas dos homens, tanto criativas como destrutivas, boas e más, benévolas e malévolas. A humanidade não é auto-suficiente nestas atividades, mas permanece sob o controle de Deus.

4. Os dois pares seguintes envolvem emoções humanas, primeiro as particulares (*chorar... rir*), depois, as públicas (*prantear... saltar de*

<sup>68</sup> Veja-se ainda C. H. Gordon, *The World of the Old Testament* (1960), pág. 35; A. M. Honeyman, “Merismus in Biblical Hebrew”, *JBL*, 71, 1952, págs. 11-18.

<sup>69</sup> Pressupõe-se uma correção do TM neste ponto. Entretanto, o texto não é inteiramente isento de dúvida (cf. RSV).

<sup>70</sup> Há evidência fenícia de que “colheita” é um significado possível (cf. PBQ, pág. 270).

*alegria*).

5. Os dois pares seguintes tratam da amizade e da inimizade. Têm-se defendido quatro opiniões principais quanto a *espalhar pedras... ajuntar pedras*: (i) o Targum aramaico de Eclesiastes via, aqui, uma referência a espalhar pedras num edifício velho, preparando-se para edificar-se um prédio novo; esta opinião era defendida, também, por Ibn Ezra.<sup>71</sup> (ii) Outros viam, aqui, uma referência ao hábito de espalhar pedras nos campos, a fim de torná-los improdutivos (cf. 2 Rs 3:19, 25; Is 5:2). (iii) Plumptre via, aqui, “uma velha prática judaica... de atirar pedras, ou terra, no túmulo, num enterro”, na primeira frase, e a preparação para construir uma casa, na segunda. (iv) Eruditos mais recentes têm visto uma referência de ordem sexual seguindo a interpretação do Midrashe (cf. GNB). As três primeiras possibilidades têm sido rejeitadas, muitas vezes, sob a alegação de que “deixam a segunda metade do versículo sem uma conexão lógica” (Jones). Contudo, esta segunda metade não precisa ter um “significado passional” e exclusivo (Jones). É possível que faça alusão simplesmente à demonstração de amizade ou inimizade. Se assim for, é provável que o primeiro par coloque a mesma ênfase em termos nacionais, ou militares. “Juntar pedras” refere-se aos preparativos para uma conquista militar (cf. Is 62:10); atirar pedras refere-se a uma agressão militar que arruina os campos do inimigo.

6. Os dois pares seguintes dizem respeito a posses, e nossas resoluções a este respeito: *buscar... perder*<sup>72</sup>... *guardar... deitar fora*...

7-8. Alguns eruditos acham que o par seguinte (*rasgar... coser*) refere-se à lamentação e ao seu fim. Não há, todavia, qualquer evidência específica de que “coser” fosse expressão designativa de fim de lamentação. Seria melhor tomar a expressão como representando as várias atividades do homem, tanto as destrutivas como as criativas (como nos vers. 2b, 3a, 3b, 6). As coplas remanescentes dizem respeito à fala humana (*estar calado... falar*); afetos (*amar... aborrecer*) e empreendimentos nacionais (*guerra... paz*) sob o controle estrito de tempos ordenados por Deus.

9. Os primeiros oito versículos declaram o controle providencial da vida, porém, com pouca interpretação ou comentário. Não se mencionou o Deus que origina e controla este programa de “tempos”. Não se explicou, tampouco, a relevância que isto tem na vida diária. Os versículos 9-15 retificam essa dupla omissão. A elucidação é, ao mesmo tempo, pessimista e otimista. Contém a confirmação da esperança, de

<sup>71</sup> Cf. A. Sperber, *The Bible in Aramaic*, vol. IV A (1968), pág. 153.

<sup>72</sup> O uso permissivo do *piel* é adequado, aqui, como aparece em NIV.

2:24-26 e, ao mesmo tempo, confirma a alternativa negra, o pessimismo de 1:2-2:23. O peso da passagem é que ao homem se oferece uma vida que é cheia de alegria, sem ser auto-suficiente. A relevância inicial da soberania de Deus sobre os “tempos” terrestres confirma a inutilidade da vida humana. Em outras palavras, ninguém é colocado numa posição tão elevada que, para essa pessoa, não existe a “ vaidade” da vida; não foi resolvido, inteiramente, o problema de 1:3.

10. A pesquisa do Pregador não se limita mais a “debaixo do sol”; traz-se em consideração, agora, a obra do Senhor. A menção rápida da atividade de Deus em 1:3 recebe uma explanação mais completa.<sup>73</sup>

11. A opinião dele quanto ao âmbito terrestre é que Deus dispôs os eventos em seus próprios “tempos”, de forma “formosa” (*yāpēh*). O adjetivo é aplicado, em geral, à aparência física (Gn 12:11). Ao invés de serem motivo de desespero, os “tempos” dos eventos terrenos são fonte de alegria.

Deus colocou a *eternidade* nos corações dos homens. Tal expressão tem sido entendida (i) como eternidade (RSV, LXX), (ii) como o mundo (Mishnah, AV), (iii) como ignorância (revocalizando-se *'elem*), (iv) como escuridão (com base numa raiz ugarítica).<sup>74</sup> “Eternidade”, o significado bem mais aceito, é bem adequado ao contexto, visto que a passagem toda gira em torno do esquema de “tempos”, de Deus. Entretanto, as ações de Deus duram *eternamente* (14). “Eternidade” era algo importante, na herança de Israel. A vida eterna tinha sido perdida (Gn 3:22), uma “aliança” eterna havia sido inaugurada (Gn 9:16) por um Deus eterno (SI 90:2). Um sacerdócio eterno (Êx 40:15) e um reino eterno (2 Sm 7:13) foram concedidos por um Deus eternamente misericordioso (SI 111:5), dando a Seu povo gozo eterno (Is 35:10). A eternidade dos atos de Deus com a humanidade corresponde a algo existente dentro de nós: fomos dotados de capacidade para as coisas eternas, temos interesse pelo futuro, desejamos entender “do princípio ao fim”, e temos o senso de algo que transcende nossa situação imediata. As Escrituras falam de nossa criação à “imagem” ou “glória” de Deus (Gn 1:26s.), glória perdida em sua maior parte (Rm 3:23), entretanto, não obliterada (1 Co 11:7; Tg 3:9). Nossa consciência de Deus é parte de nossa natureza, e a supressão dessa consciência, parte de nosso pecado (Rm 1:18-21).

---

<sup>73</sup> GNB traduz *sorte* em 1:13, embora a palavra hebraica (*'inyan*, “tarefa”) não seja a mesma de GNB (*sorte*) em 2:14. Em nenhum dos dois casos a tradução é boa. Vejam-se págs. 68, 75-76.

<sup>74</sup> Cf. Dahood, CPIQ, pág. 206; J. Gray, *The Legacy of Canaan*, VTS, 5, 1965, pág. 274; e Jones.

Esta “eternidade” interna produz um resultado negativo: *sem que este* (o homem) *possa descobrir as obras que Deus fez desde o princípio até o fim*. As extensas pesquisas do Pregador não descobriram nada, no reino finito deste mundo, que possa satisfazer o coração humano, de forma intelectual ou prática. Embora tenha resolvido compreender “tudo” que há sob o sol (1:13), existe aquele algo, dentro dele, que o faz perceber que jamais poderá compreender os planos de Deus em sua inteireza (*desde o princípio até o fim*). Chega bem perto da máxima de Agostinho: “tu nos fizeste para ti mesmo, e nossos corações não descansam enquanto não encontram paz em ti.”<sup>75</sup>

12. Os versículos 12-15 dividem-se em duas unidades que começam com *sei que*. A primeira unidade estende outra vez a esperança de uma vida desfrutável, sob a mão de Deus (12s.); a segunda mostra a segurança de tal vida em seu divino Doador (14s.). A primeira vê tal vida como sendo privilégio do homem; a segunda, como propósito de Deus. Desta maneira, 2:24-3:15 faz um círculo completo.

A busca de prazer que anteriormente o Pregador encetara, a fim de “gozar de todo bem” (2:1) encerrou-se com uma conclusão triste. Agora, ele declara que podemos gozar o bem (cf. 2:24, 26) e até mesmo torná-lo realidade. Está aberta para ele a porta da busca ativa e genuína da alegria que satisfaz de verdade. “Fazer o bem” não tem, aqui, o sentido moderno, filantrópico. Pelo contexto se percebe claramente tratar-se do aproveitamento da vida (cf. RSV), significando a busca ativa e a prática de uma vida boa, e feliz.<sup>76</sup>

13. No reino material, o Pregador especifica alimento e bebida, sinais de uma vida feliz, cheia de alegria, (cf. comentário sobre 2:24). O trabalho diário, antes descrito como agradável e vexatório, ao mesmo tempo (2:10s.), agora é concebido apenas em termos de prazer. O novo fator decisivo é a soberania de Deus. O secularismo abre caminho para o teísmo, o pessimismo para o otimismo, a autonomia humana para a fé humana.

14. Volta-se o pensamento para a segurança da vida do crente. A terra está cheia de futilidade, transitoriedade, falta de confiança (1:2s.); a segurança deve ser procurada algures, na graça e na soberania de Deus. Salientam-se três aspectos da ação de Deus. Em primeiro lugar, ela é permanente; o Pregador não admite a possibilidade de fracasso. Em segundo lugar, é eficiente e completa; nenhuma das obras de Deus precisa ser abandonada. Em terceiro lugar, as ações dEle são totalmente seguras; jamais determinada parte, ou aspecto, poderia vir a ficar sob

<sup>75</sup> *Confissões* i.1; Ed. Paulinas, São Paulo.

<sup>76</sup> Cf. BDB pág. 795. A frase também tem vínculos com a terminologia pactual, mas em Eclesiastes isso não passaria de uma vaga associação.

perigo, da parte de força estranha. Tudo isto conduz à parte desempenhável pelo homem: *temer*, não um terror covarde, diante do monstruoso, ou do desconhecido, mas, ao contrário, o oposto a tudo isto: a reverência e a consideração séria por Deus (cf. 5:7; 12:13).

15. A frase de abertura aparecera em 1:9-11, indicando a desesperança permanente da situação do homem secularizado. Agora, expressões semelhantes afirmam a solidez desta esperança. É *Deus* quem mantém os ciclos da natureza e da história em andamento: a esperança do crente é tão imutável como o desespero do pessimista.

Encontra-se aqui uma adição não achada em 1:9-11: *Deus fará renovar-se o que se passou*, que poderia ser traduzido... “aquilo que passa apressadamente”. O verbo (*rdp*) normalmente significa “perseguir”, “ir após”. É difícil, entretanto, fazer que a passagem tenha sentido, usando-se qualquer destes significados. Muitas soluções têm sido apresentadas: (i) o texto tem sido tomado como referindo-se a fatos passados (AV traz *o que se passou*; a RSV, *o que foi afastado*; a NASV e Berkeley, *o que passou*) ou como se Deus trouxesse eventos passados outra vez ao presente (NEB: *Deus chama de volta cada evento*; cf. Moffatt e GNB). (ii) NIV: *chamará o passado a prestar contas* faz o texto referir-se a um julgamento, algo preliminar encaixando-se em 3:16-22. (iii) NAB: *restaura aquilo que de outra forma estaria deslocado* é torção no texto hebraico. (iv) JB: *cuida dos perseguidos* é uma tradução legítima do hebraico, seguindo a LXX e Ben Sira (5:3), contudo, dificilmente encaixa-se no contexto. (v) Tampouco é adequado alterar o texto (Galling)<sup>77</sup> ou removê-lo para o fim do versículo 17 (Graetz).<sup>78</sup>

Parece preferível uma solução diferente. Usa-se, aqui, uma forma passiva/reflexiva do verbo, que quase não se usa em outros textos no Velho Testamento (apenas em Lm 5:5, onde significa “perseguido”). No hebraico posterior o particípio passivo às vezes perde a força, e significa “ligeiro, rápido”. É usado, por exemplo, ao dizer-se de um regato, que ele “corre rapidamente”.<sup>79</sup> Se, portanto, o verbo perdeu seu significado passivo, poderia significar “passar com pressa”. Isto se encaixa bem com 1:5-8, onde o mesmo vocabulário é usado a respeito do mundo girando velozmente, ao redor de sua órbita (cf. 1:9).<sup>80</sup> *Deus fará* indica o interesse vigilante do Senhor.

Anteriormente, os eventos terrenos foram retratados como

<sup>77</sup> Cf. *Handbuch zum Altem Testament*, 18, 1969, pág. 93.

<sup>78</sup> Uma pesquisa mais completa da interpretação é encontrada em R. B. Salters, “A Note on the Exegesis of Ecclesiastes 3:15b”, *ZATW*, 88, 1976, págs. 419s.

<sup>79</sup> Cf. *DTTML*, s.v.

<sup>80</sup> No grau *niphal* com significado “de meia voz”, cf. M. H. Segal, *A Grammar of Mishnaic Hebrew* (1958), pág. 59.

precipitando-se velozmente ao longo de uma trilha predeterminada, (1:5-7). Vem, agora, uma explicação: a fonte do movimento terreno é o próprio Deus. Em 1:3 o “trabalho enfadonho” da vida do homem era inevitável, disse o Pregador, visto que tudo estava sob o controle divino. Em 3:1-8, a estrutura dos “tempos” é vista como padrão ordenado por Deus para a vida humana. De maneira semelhante, em 3:15 a atividade humana deve sua vitalidade e segurança a Deus, que tudo observa, a todo o tempo, com interesse providencial.

**iii. O julgamento de Deus (3:16-22).** Esta unidade contém uma observação (vers. 16), dois comentários (17, 18-21) e chega a uma conclusão (22) (*vi... disse... disse... pelo que vi*). O padrão de observação (*vi*) seguido de comentários (*disse*) é encontrado várias vezes em Eclesiastes (2:13-25; 7:25-27; 8:14s.).

16. Assumindo uma nova linha de pensamento (*vi ainda...*) o Pregador apresenta um problema da vida que é observável (*vi*). Onde se deveria esperar que houvesse procedimento jurídico progressista, e retidão de caráter (*justiça, juízo*), encontra-se, na verdade, com frequência, a *maldade*. O Pregador tem exemplos específicos em mente, porque ele os presenciou; contudo, a descrição não é específica, visto que o que se traz à tona é a perversão moral, geral, do mundo. Hengstenberg lembra as advertências de Josafá (2 Cr 19:6s.).

17. Primeiramente, o Pregador reflete (*disse comigo*) sobre a injustiça terrena, à luz de um evento (*há tempo para*) divino (*Deus julgará*), e futuro (*judgará*), um julgamento vindouro. O termo sugere, não apenas uma declaração judicial, mas a execução da sentença, também, visto que no Velho Testamento “julgar” inclui este elemento dinâmico.<sup>81</sup> Este fato sustenta ao Pregador, em sua perplexidade, da mesma forma como sustentou a Abraão (Gn 18:25), e o salmista (Sl 73:17). Este acontecimento futuro abrange a todos, incluindo *o justo e o perverso*; avalia a ambos: *propósito* (AV, provavelmente é expressão melhor neste contexto do que *assunto*, na RSV e *intento*, na ARC), e *obra* (AV e RSV: *trabalho*). Há uma palavra final que tem causado dificuldade: *lá* (heb. *šām*). Gordis acredita que a expressão é satírica: “há um tempo adequado para tudo, para todas as obras — lá!” e cita a mesma palavra em Jó 1:21; 3:17, 19 que, diz ele, refere-se “ao outro mundo, o período após morte”. Entretanto, a passagem não tem o mínimo indício de sátira. Em Jó 1:21 “lá” refere-se ao “útero de sua mãe”. Igualmente, em Jó 3:17, 19 o contexto fornece um significado para a palavra. Nossa passagem é claramente afim de outras passa-

<sup>81</sup> Veja-se mais adiante, págs. 152-153.

gens “ortodoxas”, tais como 12:13s., que não podem ser satíricas. A paráfrase de Brown, Driver e Briggs “no plano ou no esquema divino” é uma abordagem mais comum. Entretanto, não se cita paralelismo algum, e eles sugerem, também, em coro com muitos outros comentaristas, que o texto poderia ser alterado para *šām* (“ele determinou” — RSV).<sup>82</sup>

Aalders sugere que *šām* poderia ter um sentido fraco, sem força local precisa, citando Isaías 48:16 e 2 Samuel 20:1, em que a palavra não tem antecedente claro. Então, significa “há”, mas, não no sentido de “naquele lugar há” (cf. o alemão “es gibt” com “da ist”, o grego *koinē esti* com *ekei esti*). Em 2 Samuel 20:1 a palavra ainda parece ter força local, embora o antecedente não esteja claro. Talvez isto surja pelo uso do material original. Isaías 48:16 é bem mais útil. Deus fala a respeito de Seu plano de livrar a Israel do cativeiro babilônico. A garantia de que isto acontecerá é que Deus tem estado vigiando Seus propósitos em todos os seus estágios. “Tenho estado lá desde o tempo em que isso veio à existência.” Mais do que uma força “fraca”, *šām* tem o sentido de “naquelas circunstâncias”, “naqueles eventos”. Portanto, aqui no versículo 17 o sentido é “com referência àqueles eventos”: em meio aos atos perversos e injustos dos homens, Deus está trabalhando judicialmente.

18. Após um início direto, *disse ainda comigo: é por causa dos filhos dos homens...* (RSV), o hebraico torna-se difícil. Provavelmente deveria prosseguir assim: “que Deus está deixando bem claro para eles, de modo que possam ver que eles — eles mesmos — são animais.” (Veja Nota Adicional quanto a detalhes lingüísticos.)

*Disse ainda comigo:* agora, ele medita nos propósitos de Deus, e em sua execução no presente. Até mesmo as ações más dos homens poderão, sem que se queira e sem que se saiba, cumprir os propósitos de Deus (cf. At 2:23, como o maior dos exemplos). Igualmente declara que a injustiça dos homens cumpre pelo menos um aspecto dos propósitos de Deus: provê uma demonstração gigantesca, no palco da história, de nossa ignorância com respeito à nossa própria natureza e destino. Deus não se mostra indiferente para com a injustiça (v. 17); no presente momento, trata-se de uma monstruosidade “debaixo do sol”, que revela o caráter essencial do homem decaído (7:29). Se isto parecer cinismo duro, deve-se lembrar que o Pregador toma o cuidado de incluir a frase enfática “em si mesmos”. Entretanto, se cairmos, do ponto de vista da fé, perder-se-á o único elemento que distingue o ser humano dos animais. O homem por *si mesmo* torna-se um “macaco nu”.

<sup>82</sup> BDB, pág. 1027.

## Nota adicional a respeito da tradução de Eclesiastes 3:18

Este versículo pode ser traduzido assim: "... que Deus está deixando bem claro a eles, de modo a verem por si mesmos, que são meros animais." Este texto repousa nas seguintes observações exegéticas:

(i) *'al dibrat* pode ser traduzido por: "com respeito a, concernente a" (cf. 7:14; 8:2). No SI 110:4 a expressão tem força diferente.

(ii) *l̄bārām* aparentemente é a construção infinitiva de *bārar* com prefixo *l* e sufixo (Gordis o vê como o perfeito de *bārar* com *l* asseverativo; isto poderia vindicar outros paralelismos semíticos, mas a tradução não fica grandemente afetada). O significado de *bārar* no Velho Testamento é, geralmente, "purificar, selecionar". Nesta passagem, entretanto, o sentido de "tornar claro", mais comumente encontrado no hebraico posterior, é bem mais aceitável.<sup>83</sup>

(iii) O sufixo *-ām* refere-se a *b<sup>e</sup>nē ha'ā-dām*. *Hā<sup>e</sup>lōhīm* é o sujeito, com toda probabilidade. A construção é feita com o verbo dizer seguido de *lāmed* mais o infinito, para expressar fala indireta. Cf. 1 Reis 19:4, *wayyis' al eṭ-napšō amūt*, Elias "pediu para si a morte".

(iv) A palavra *lir'ōt* pode ser tomada como construção infinitiva, com o prefixo *lāmed*, a fim de expressar um propósito, como em Gênesis 11:5. Entretanto, ao contrário daquele exemplo, o uso envolve mudança do sujeito, "... que Deus lhos está tornando bem claro, para que possam ver..." Isto não fica sem paralelismo. Em 2 Samuel 12:10 encontramos, "tomaste a mulher de Urias o heteu, para ser (isto é, para que ela possa ser) tua mulher".<sup>84</sup>

(v) A frase *š<sup>e</sup>hem-b<sup>e</sup>ēmāh hēmāh lāhēm* emprega o *lāmed* enfático. O emprego de *lāmed* em Gênesis 9:10; 23:10; Êxodo 27:3, 19; Ezequiel 44:9 parece enfatizar o substantivo ao qual está ligado, e isto em todos os casos. Se o presente caso é semelhante, como provavelmente o é, significa "eles mesmos", ou "eles por si mesmos".<sup>85</sup> O singular genérico *b<sup>e</sup>hēmāh* é traduzido melhor por um plural, em português. Gordis compara o SI 90:10 com o presente caso, e afirma que *bēth* e *lāmed* são intercambiáveis na expressão (cf. 2:24; 3:12; Is. 5:4).

19. Os três versículos seguintes explicam o versículo 18. Há semelhança (19s.) e dissemelhança não considerada (21) entre os homens e os animais. Ambos morrerão; neste sentido *nenhuma vantagem tem o homem sobre os animais*. O pó da terra é a origem comum de ambos (cf. Gn 2:7ss.); ambos são frutíferos e se multiplicam (Gn 1:22, 28;

<sup>83</sup> Cf. DTTML, s. v.

<sup>84</sup> Cf. também GK 114 (g).

<sup>85</sup> Cf. F. Nötscher, "Zum Emphatischen Lamed", VT, 3, 1953, págs. 372-380; W. Wright, *A Grammar of the Arabic Language* (1896), págs. 41-43.

2:7); a perda do “fôlego da vida” marca o fim de suas existências na terra. *O que sucede* é referência à morte. *Fôlego* é o sopro da vida, o princípio vital tanto dos homens como dos animais. A palavra também surge no versículo 21., em que é traduzida por “espírito”. As traduções comuns, em inglês, supõem a necessidade de pequena mudança na pontuação do TM, *miqrêh* em vez de *miqreh*. O TM poderia ser traduzido: “os filhos dos homens são fantoches do destino...” (como o faz Allgeier, de acordo com Aalders; cf. NEB). A interpretação acima adota a alteração do acento vocálico. O original usado pelo Pregador não teria acentuação alguma.

20. *O mesmo lugar* é o Sheol, o reino dos mortos. O fato de sermos constituídos com o mesmo material de que foi feito o mundo, em geral, contribui para nossa fragilidade. *Pó e sopro* (19; cf. Sl 104:29) são uma combinação não muito estável!

21. Uma tradução melhor seria: “Quem conhece o espírito do homem *que* sobe, e o espírito do animal *que* desce à terra? (AV, RV mg, Berkeley, NASV; as razões por que diferem da RV, RSV e NIV são apresentadas numa observação adicional). A idéia apresenta dois aspectos. Em primeiro lugar, há uma diferença entre o homem e o animal no destino após a morte. Em segundo lugar, a grande maioria dos homens parece incapaz de apreciar a diferença quanto ao destino último, e vive como se não houvesse qualquer diferença. A passagem ecoa o Salmo 49, em que o homem e o animal são semelhantes na morte (1-12), contudo, bem diferentes em seus destinos além-túmulo (13:20; RSV acompanha um texto alterado, que obscurece a diferença).<sup>86</sup> Da mesma forma, no Salmo 73, até que o problema da injustiça seja enfrentado com a perspectiva de “o fim deles”, que é “a destruição” (17s.), o salmista seria “como um irracional” (22).

A queixa *quem...?* indica desespero, aqui (cf. Nm 24:23), ansiedade por algo que estaria beirando o impossível (cf. 1 Sm 6:20). É linguagem própria de generalização. O Pregador mesmo mantém uma distinção entre os destinos últimos dos homens e dos animais (12:7); entretanto, a vasta maioria permanece alheia a esse fato. Tendo esta interpretação, a passagem prossegue de acordo com a abordagem tradicional da injustiça, na literatura israelita sapiencial: os injustos são colocados “em lugares escorregadios”, mas não conseguem atinar “com o fim deles” (Sl 73:17s.).

Ir *para baixo, para a terra* parece significar “deixar de ser eficiente”. Uma expressão semelhante é usada em 1 Sm 3:19. Neste contexto, parece haver indicação de que o princípio vital, diretivo, cessa inteira-

<sup>86</sup> Veja-se J. A. Motyer, *After Death* (1965), págs. 22s. 2s.

mente. O fôlego do homem, contudo, *se dirige para cima*. Não fica elucidada de modo preciso a maneira como se concebe a vida após a morte. Somos informados meramente de que Deus trata a vida humana de maneira diferente, em relação à do animal. Visto que o Pregador emprega o conceito de “para cima” para designar a soberania de Deus, e Sua majestade, (*cf.* comentário de 5:2), é provável que a frase diga, simplesmente, que a vida humana subsequente à morte é assunto que concerne a Deus.

O *fôlego de vida dos filhos dos homens* pode ser considerado a partir de três aspectos interrelacionados: (i) Trata-se do princípio vital, interno. Neste sentido, tanto os homens como os animais têm “fôlego de vida” vindo de Deus. “Não agirá para sempre no homem”, o que estabelece um limite para a vida humana (Gn 6:3). A origem do “espírito”, segundo a mente do Pregador, está envolta em mistério (11:5). (ii.) É, também, o princípio da resolução humana, do vigor, do pensamento e da energia moral do homem. Assim, perder alguém seu ânimo ou sua coragem é como se o “espírito” partisse (Js 5:1). Tem íntima relação com a inteligência e a compreensão, como se vê em Jó 32:8: “*Na verdade, há um espírito (rûah)* no homem, e o sopro (*n<sup>e</sup>šāmāh*) do Todo-poderoso o faz entendido.” Assim, é o instrumento da reflexão (Sl 77:6) e da busca de Deus (Is 26:9). (iii.) É, também, a disposição dominante, a estrutura mental, o estado emocional, o caráter da pessoa. Calebe distinguiu-se dentre seus contemporâneos porque “nele houve outro espírito” (Nm 14:24). Assim sendo, o “fôlego” humano difere do dos animais, não apenas na vida após a morte, mas também na vida presente, visto que possui maiores riquezas.

#### Nota adicional a respeito da tradução de Eclesiastes 3:21

Visto que a tradução em forma de pergunta, em fala indireta (“Quem sabe que...?”) é amplamente aceita, vale a pena declarar com mais minúcias as objeções contra a mesma.

TM *hā’ōlāh* e *hāyyōredet* significam, respectivamente, “que sobe” e “que desce”. Seguindo a LXX, entretanto, as expressões foram traduzidas como “quer suba” e “quer desça”. Segundo o ponto de vista anterior, os homens não apreciam a verdade concernente à vida após a morte; segundo este último ponto de vista, o Pregador está buscando a vida após a morte. Nenhum ponto de maior importância interpretativa fica afetado, visto que se a pergunta fosse inteiramente cética, expressaria simplesmente o ponto de vista comum, “debaixo do sol”, assumido pelos homens injustos. Então, conteria o pensamento

posteriormente expresso em 8:11, que seria corrigido pela reflexão que mais tarde ainda (12:7) haveria de vir.

Há, contudo, boas razões para preferir-se o TM, como aparece, vendo-se o versículo em harmonia com 12:7, que implica numa diferença entre os destinos dos homens e dos animais. No hebraico comum, se a sentença fosse uma pergunta com fala indireta, o interrogativo *hē* não viria tão tarde, na sentença. Esperar-se-ia *mī yōdēa "rū<sup>a</sup> h...* É precisamente esta construção que é encontrada em 2:19, mas não aqui (cf. Gn 8:8; 24:21, 23; 37:32, etc.). A construção com o particípio e o artigo é comum (cf. Gn 13:5; Jz 16:24; 1 Sm 1:26). A. B. Davidson cita muitos exemplos.<sup>87</sup> Parece não existir sentença no hebraico do Velho Testamento em que a partícula interrogativa *hē* encontra-se tão longe, como aconteceria se tal partícula *hē* estivesse presente neste caso. Desconsiderar este fato, e continuar a tratar o texto como se contivesse uma pergunta, com fala indireta, certamente é ficar sem qualquer base.

Aalders enfatiza, também, que se o *h* fosse interrogativo, esperaríamos um verbo no indicativo, ao invés de um particípio. Parece que isto é consubstanciado por outros exemplos de “Quem sabe...?” seguidos de verbo no indicativo, em Joel 2:14 e Jonas 3:9.

22. Se Deus é soberano, ao dispor dos eventos terrenos (3:1-15), tem um propósito até mesmo ao permitir injustiças humanas (3:16-20), e detém em Suas mãos o destino último dos homens (21), então, a atitude do sábio deveria ser a de confiança alegre na busca das responsabilidades, e alegrias, que delas provêm. *Recompensa* (ARA) *Porção* (AV, ARC) ou *sorte* (RSV) carregam a idéia de participação em coisas boas (cf. Gn 31:14). Deus pretende que o sábio goze das bênçãos terrenas, incluindo seu trabalho, o alimento e a bebida (5:18), riquezas e possessões (5:19) alegrias e família (9:9). *Quem... depois dele?* refere-se, como mostra o paralelismo em 6:12, com seu “debaixo do sol”, não ao julgamento, nem ao após-vida, mas aos eventos terrenos de que não mais participaremos após a morte.

## II. A VIDA “DEBAIXO DO SOL” (4:1-10:20)

A partir deste ponto, não é fácil traçar uma linha de discussão clara e consecutiva. Depois (11:1-12:8), surge uma nota de exortação, que faz a discussão prosseguir. Entre 4:1 e 10:20 Eclesiastes parece o livro de Provérbios, com epigramas curtos que tratam de vários aspectos da

<sup>87</sup> Cf. DS 22 R.4.

vida. Há, contudo, grupos de ditados, que podem ser vistos como cachos, ao redor de temas específicos. Cada unidade entre 5:8 e 6:12 trata, de alguma forma, da saúde; cada unidade de 4:1-16 apóia-se na necessidade de companhia; os capítulos 9:13-10:20 consideram de modo direto os limites da sabedoria, e as várias manifestações da loucura. O livro mostra bastante evidência, portanto, de estrutura e disposição, embora às vezes seja difícil discerni-las. É bem evidente, também, que as pressuposições de 1:2-3:22 continuam a sublinhar cada tema apanhado. A vaidade da vida “debaixo do sol” fica sob pesado fogo; a vida de fé num Deus soberano é preconizada, de tempos em tempos, como sendo o único remédio.

É mais sensato, portanto, tratar a seção mediana de Eclesiastes como um guia para a vida “debaixo do sol”, apresentando uma série de assuntos de maior nota, cada um dos quais sob as limitações do ponto de vista denominado “debaixo do sol”, e também do ponto de vista da fé. O Pregador enfrenta os grandes assuntos: as agruras da vida e a companhia que esta exige; pobreza e riqueza; as circunstâncias vexatórias e os vexames do próprio homem; a autoridade dos reis e a má aplicação dessa autoridade; os limites da sabedoria e os abusos da loucura. “Olhe!” diz ele, de fato. “Eis como é a coisa. Você é capaz de enfrentar a vida neste mundo, como ela é realmente? Há uma única maneira de fazê-lo.” Os vários temas sofrem considerável sobreposição, de tal modo que vários tópicos são considerados mais de uma vez, a partir de ângulos diferentes.

#### A. AS AGRURAS DA VIDA, E OS COMPANHEIROS DA VIDA (4:1-5:7)

A nota dominante nesta seção é a necessidade de companheirismo. Unidades sucessivas tratam da opressão sem que haja confortadores (*Vi ainda...* 4:1-3), trabalho solitário (*Então eu vi...* 4:4-6), um homem sem o companheirismo da família (*Então, eu considere...* 4:7s.), seguidos de provérbios sobre a necessidade de companheirismo (4:9-12). Em seguida vem uma rápida visão de um rei solitário (4:13-16). Isto deixa uma seção (5:1-7) que não parece pertencer nem ao capítulo 4 nem a 5:8-6:12 (possui sua própria unidade). Talvez o ponto de vista da fé esteja sendo trazido outra vez: há um Deus nos céus, que se opõe à injustiça e à solidão terrenas, o Deus de Israel, que é adorado em Seu templo, em Jerusalém.

**i. Opressão sem conforto (4:1-3).** 1. Embora seja semelhante a 3:16-22, esta unidade representa uma reflexão nova (AV e ARC, *Volteime*; RSV, *Outra vez*). O Pregador é testemunha ocular (*vi ainda*) das

opressões da vida. Nenhuma época particular está em mira (*pace* Leupold); a injustiça caracteriza a vida, como um todo. Trata-se do mal “debaixo do sol” não debaixo da égide de qualquer governante em particular (vers. 3).

Não se espera que as opressões sejam suportadas com silêncio estóico. Não se proibia aos israelitas atingidos pela dor que derramassem *lágrimas*, como os salmistas, apóstolos, e seus companheiros, e nosso Senhor mesmo testemunham (Sl 119:136; Jo 11:35; At 8:2).

Compaixão pelos *oprimidos* é comum no Velho Testamento. Opressão do povo por um rei (Pv 28:16), ou de um servo pelo seu senhor (Dt 24:14), do pobre, pelo rico (Pv 22:16; Am 4:1), pelo burocrata (5:8), ou até mesmo por outros pobres também (Pv 28:3), tudo isto é visto com indignação. O residente temporário, o estrangeiro, o órfão e a viúva recebem simpatia especial (Jr 7:6; Ez 22:7; Zc 7:10). Juros elevados (Ez 22:12, 29), pesos e medidas corrompidos (Os 12:7), corretores exploradores (Mq 2:2) são apenas alguns exemplos de opressão, merecedores de exortação.

Torna-se particularmente amargo verificar-se que os *opressores* têm *poder*. O hebraico da última parte do versículo diz: “Da/na mão do opressor, poder.” Chegou-se à conclusão que isto significa: (i) “Das mãos dos opressores *fluiu* poder” (Barton), ou (ii) “... fluiu violência”, ou (iii) “Na mão dos opressores há poder.” A primeira tradução acrescenta algo ao texto; a segunda atribui um significado incomum ao hebraico *kōh* (força); a última é mais provável (*cf.* RSV, ARC). Aalders salienta a similaridade entre *miyyad* (“na mão de”) e *missad* (“do lado de”), *cf.* 1 Sm 20:25).<sup>88</sup> A repetição de *sem que ninguém os consolasse* salienta o sentido de desamparo. Falta, na verdade, “conforto”. Os “confortadores” de Jó deixaram de prover-lhe conforto (Jó 16:2). A tese, aqui, é semelhante: os recursos terrenos não dão alívio.

2. Este veredicto amargo contrasta violentamente com 2:26 e 3:22, que trata da vida recebida da mão de Deus. Aqui, o pregador martela a lógica do ponto de vista “debaixo do sol”. A tristeza sem Deus conduz a maquinações suicidas (*cf.* Mt 27:5; 2 Co 7:10). O ponto de vista horizontal da vida não apresenta “um sorriso debaixo da carranca do tirano” (contraste Sl 119:50; Is 25:8).

3. Seria melhor ainda nunca ter nascido, nunca ter tido conhecimento da vaidade da vida. Não se tenta, nem mesmo agora, alguma solução (*cf.* 6:3-5; Jr 20:18). A mesma tese é apresentada por Heródoto, Teogônio, Sófocles e Cícero (*cf.* Barton) e pelo budismo (*cf.* Plump-

<sup>88</sup> Não faz diferença (para o sentido) que *opressões... oprimidos* (RSV) seja a tradução, ou “oprimidos... oprimidos”, que também seria possível, visto que o hebraico usa a mesma palavra (segundo Ginsburg, Leupold).

tre), testemunhando a existência de uma consciência amplamente disseminada do problema, mais do que simples indicação de relacionamentos literários.

**ii. Competição solitária e suas alternativas (4:4-6).** 4. O Pregador verifica que a maior motivação para o trabalho é a competição humana. O esforço empenhado (*trabalho*) e o sucesso nas técnicas adquiridas (*destreza*), freqüentemente escondem a ambição da riqueza, da liderança, do poder ou do *status*. O mundo antigo também tinha suas tensões internacionais, suas disputas trabalhistas e seus conflitos de classes. Por baixo das energias humanas, o Pregador percebe o desejo incansável de superar socialmente os outros. Em outra passagem, os autores sapienciais descrevem as influências destrutivas da *inveja*, que “enfurece” o homem e o torna áspero (Pv 6:34), e destrói-o fisicamente (Pv 14:30). Este é mais um aspecto da vida “debaixo do sol”, aspecto deprimente, porque indica que os esforços do homem são prejudicados em todos os estágios. Seu trabalho é motivado pela ambição (4:4), seu progresso corre o risco de ser inibido pela loucura (2:19, 21), seus resultados poderão ser nulos (1:3; 5:15), e qualquer esperança de lucro só pode vir de Deus (3:13; 5:18s.). Admite-se que o Pregador esteja generalizando: virá, depois, uma perspectiva diferente (9:10); entretanto, a visão mais completa está reservada para os últimos dias (cf. 1 Co 10:31; Ef 6:5-8; Cl 3:22s.).

Se, na verdade, 4:1-16 é um cordão de unidades, editadas sob o tema do companheirismo, o interesse dominante será a fragmentação social produzida por tal trabalho. A rivalidade jamais produziu companheirismo. O pensamento preciso não é que o trabalho causa rivalidade (Berkeley), mas, sim, que *deriva da* rivalidade. O hebraico significa “inveja do homem contra o seu próximo” (cf. RSV), ao invés de “inveja proveniente de um vizinho” (cf. AV, RV) ou entre “homem e homem” (cf. Moffatt, NEB, JB).<sup>89</sup>

5. Opõe-se ao versículo 4. Passamos de uma corrida de ratos, com luta sangrenta por símbolos de *status*, para um grupo de jovens que abandonaram os estudos, em indiferença e desânimo. A condição é analisada e rotulada como autocanibalismo: Ele *come a própria carne*. Ele *cruza os braços*, isto é, é preguiçoso (cf. Pv 6:10).

6. *Um punhado de descanso* é meio caminho entre o vigor clamoroso do versículo 4 e o escapismo do versículo 5. As duas palavras para *mão* diferem, no hebraico; a segunda se refere a mãos em côncavo,

<sup>89</sup> O termo hebraico pode ser seguido do acusativo (Nm 5:14), pela preposição *bêt* (Gn 30:1) ou *lameq* (Sl 106:16). Para que fosse seguido de *min*, indicando o objeto da inveja, não encontraríamos outro exemplo em parte alguma, senão um paralelismo com *temor*, seguido pelo hebraico *min*, em Lv 19:14, 32; 12:5 (cf. Gordis).

para apanhar o máximo (cf. Êx 9:8). À maneira da sabedoria, procurar-se-á muito (*um punhado*), contudo, não *em demasia* (ambas as mãos). Assim, a vida estará ao seu alcance (*um punhado*), não será um esforço impossível (correr atrás *do vento*). O tema que sublinha todo o Eclesiastes é a maneira de atingir-se tal tipo de vida. “*Vem da mão de Deus*” (2:24), “*é dom de Deus*” (5:19). Uma exposição mais completa virá em 9:7-10; 11:1-10. Cristo encarnou-a. Ele se retirou de um conflito (Mt 12:14s.), mas tornou-se conhecido por Sua quietude (Mt 12:19s.).

iii. Um homem sem família (4:7-8). Apresenta-se-nos um quadro em que um homem não tem amigo (ARA *sem ninguém*; ARC *não tem segundo*; AV *um segundo*; NIV *sozinho*), nem parente próximo (*filho... irmão*) para companhia. Suas realizações, embora lucrativas (há *riquezas*), não satisfazem. Um companheiro, ou um herdeiro, seria algo muito apreciado, mas simplesmente não existem. Isto se torna parte da *futilidade* da vida, um *trabalho* marcado (cf. 1:13) do qual não há como escapar.

*Para quem trabalho eu...?* surge abruptamente. (RSV *de modo que ele nunca me pergunta* não está no original.) O Pregador coloca-se no lugar do solitário. NAB dá esse sentido ao trazer a pergunta dentro de aspas: “Para quem labuto eu...?”<sup>90</sup> NEB *ele pergunta* (cf. NIV) tem o mesmo efeito. A questão não é que ele jamais faz perguntas (AV, RSV), mas que jamais encontra uma resposta.<sup>91</sup>

Desta maneira, levanta-se outra vez a questão do propósito da vida. A pessoa sem companheiros, sem família, agirá como se houvesse alguém por quem viver (cf. Sl 39:6). Mas, quem? Em termos seculares (*debaixo do sol*, vers. 7) não há resposta. Embora isto esteja além do horizonte do Eclesiastes, Ambrósio e Jerônimo não estavam totalmente errados, ao sugerir que o companheiro faltante é Cristo (cf. Ginsburg).

iv. As bênçãos do companheirismo (4:9-12). Uma solução parcial para o problema das tristezas da solidão é encontrada nas bênçãos do companheirismo. O ponto central levantado no versículo 9 é exposto nos versículos 10-12, com três ilustrações; o versículo 12b estende o princípio um pouco mais. É possível que as três ilustrações sejam tiradas dos riscos de uma viagem: buracos e fossas ao longo do caminho (10), noites frias (11) e malfeitores tocaiados à beira da estrada (12a). Salientam as bênçãos do companheirismo no erro, ou no acidente (10), na

<sup>90</sup> Este é um exemplo em que a teoria das citações não marcadas, de R. Gordis, é convincente (cf. “Quotations: as a Literary Usage in Biblical, Oriental and Rabbinic Literature”, *HUCA*, 22, 1949, págs. 157-219); os outros exemplos não são tão convincentes.

<sup>91</sup> GNB muda o pronome *eu*, neste versículo, para *ele*, mas sem base textual.

adversidade (11), ou na hostilidade (12a).

9. *Trabalho* não é específico; em quaisquer responsabilidades ou empreendimentos que vierem a ser tomados, o companheirismo ajudará a remover as dificuldades. *Paga* (*šākār*) freqüentemente significa “salário”; encontra-se um uso mais geral em Gn 15:1; 2 Cr 15:7; Sl 127:3); aqui, refere-se ao sucesso que advém mediante a cooperação.

10. O pano de fundo da primeira ilustração é uma queda num buraco, ou numa valeta (*cf.* Gn 14:10; Lc 6:39). Uma queda noturna pode ser fatal, especialmente para a pessoa só. Entretanto, o provérbio vai além do acidente físico; lapsos de julgamento e outros tipos de “quedas ao longo do caminho” precisam, igualmente, de mão amiga. O hebraico é estritamente plural (“Se caírem...”) contudo, ocasionalmente, o plural pode “denotar um singular indefinido”<sup>92</sup> e, assim, significaria “se qualquer um deles cair...”

11. Pode aludir a marido e mulher, mas os viajantes, nas frias noites de inverno, de Israel (*cf.* Jr 36:22, 30) dormiam bem juntos. O provérbio diz respeito a companheirismo na adversidade, na tentação e na tristeza.

12. Uma terceira ilustração usa o ladrão, ou o bandido das estradas. O viajante solitário poderia ser vencido; a segurança estava no número.<sup>93</sup> A força da corda de três fios era proverbial no mundo antigo, conforme se vê em textos sumerianos e acadianos.<sup>94</sup> A seqüência numérica  $x, x + 1$ , é bastante comum no Velho Testamento (*cf.* 11:2; Am 1:3, *etc*) e indica, em geral, uma medida completa daquilo a que se refere.<sup>95</sup> A mudança de dois ou três pode, portanto, ser um indício de que nada há de sacrossanto a respeito do par, e que essa camaradagem ou companheirismo pode funcionar com números maiores. Gordis vê aqui uma referência a um filho que nasce a um casal recém-casado. Em alguns reinos, o progresso pode ser aquilatado pela crescente independência; neste reino, a estatura espiritual é medida pela crescente interdependência.

v. O isolamento gerando a loucura (4:13-16). 13. A próxima unidade tem elos com os temas do isolamento (4:7s.) e companheirismo (4:9-12),

<sup>92</sup> GK 124 (e).

<sup>93</sup> Gordis e Delitzsch julgam que o verbo significa “atacar”, ao invés de “vencer”. GNB parece concordar com isto, embora haja dúvidas. Em todo caso, o significado não fica grandemente afetado. A contrução hebraica inusitada induziu a muitas especulações quanto a alterações da palavra *ytqrw*. Ellermeyer (págs. 174-177) relaciona as principais.

<sup>94</sup> *Cf.* A. Schaffer, “New Light on the Three-Ply Cord” in A. Malamat, *Eretz-Israel*, vol. 9 (1969), págs. 139, 159-160.

<sup>95</sup> *Cf.* os comentários a 11:2, e as referências mencionadas.

visto que o versículo 13 continua a sublinhar a loucura da auto-suficiência e da crescente solidão. Têm sido feitas tentativas no sentido de identificar-se os caracteres ou personagens envolvidos nestes versículos, mas nenhuma delas é inteiramente convincente.<sup>96</sup> O cenário é demasiado comum.

De modo geral, no Velho Testamento a sabedoria é tida como algo que se relaciona com a idade provecta, e com a experiência, sendo os anciãos honrados segundo esta postura (Lv 19:32). Percebia-se também, porém, que os velhos podiam perder a sabedoria (Jó 12:20), e que os jovens poderiam ser mais sábios do que seus velhos (Sl 119:100). A posição de Eliú é a do equilíbrio, pois concede aos mais velhos as primeiras exortações; contudo, não os considera infalíveis, visto que o Espírito de Deus pode conceder sabedoria sem consideração à idade da pessoa (Jó 32:4-11).

O Pregador aplica o mesmo princípio a um rei anônimo, talvez hipotético. Em certa ocasião, ele atendia à exortação (*já não se deixa admoestar*), mas agora vai ficando cada vez mais isolado, à medida que se torna “sábio a seus próprios olhos” (Pv 26:12). O processo todo pode ser inconsciente, conforme se deduz da frase *não sabe mais* (NIV; frase omitida em: RSV, NEB, e nas nossas ARC e ARA).

Nesta situação, um *jovem* de origem humilde<sup>97</sup> pode ultrapassá-lo. A palavra não se refere a um adolescente, mas a um jovem adulto, visto que abrange José, com dezessete anos (Gn 37:30), e Roboão, cujos conselheiros tinham mais de 40 anos (1 Rs 12:8; 14:21). AV *criança* é má tradução, e desnorteante. GNB funde os provérbios “staccato”, dos versículos 13s., numa longa sentença, removendo toda a precisão textual do versículo 15.

14. As obscuridades deste versículo giram ao redor da ambigüidade do pronome *ele* (oculto, na ARA: *que* (ele) *saia*; ARC: (um) *sai*...). Uma forma de traduzi-lo é: *Por que ele* (o jovem) *saiu da prisão*<sup>98</sup> *para tornar-se rei, embora ele* (o jovem) *nascera pobre no reino dele* (do rei

<sup>96</sup> Gordis menciona 8 possibilidades. Veja-se, também, K. D. Schunk, “Drei Se-leukiden im Buche Kohelet”, VT, 9, 1959, págs. 192-201; W. A. Irwin, “Eccles. 4, 12-16” JNES, 3, 1944, págs. 255-257; Ellermeier, págs. 217-232. C. C. Torrey (“The Problem of Ecclesiastes IV 13-16”, VT, 2, 1952, págs. 175-177) sugere que está deslocado de 10:16-17. Contudo, não há evidências para isto.

<sup>97</sup> E. A. Speiser traduz *miskēn* “subprivilegiado”, e compara o *muskenum*, “os ‘dependentes do estado’ que assumiram certas obrigações onerosas, e algumas restrições, em troca de feudos”, nas leis de Hamurabi, e nos documentos Mari (*Oriental and Biblical Studies*) (1967), págs. 332-345, espec. pág. 343), Cf. também CPIQ, pág. 206.

<sup>98</sup> Quanto à opinião de Barton, de que temos aqui uma referência à “casa do rebelde” (uma dinastia rebelde), cf. Gordis e GK 35 (d), os quais demonstram que o correto é *prisão*.

velho), seguindo a NASV. Tal tradução parece razoável (seguindo-se Gordis e Aalders), porque então o jovem *pobre* do versículo 14 é o mesmo jovem *pobre e sábio* do versículo 13; e o rei, implícito no *reino*, é o mesmo rei do versículo 13. Em ambigüidades desta natureza, parece que é melhor fazer que as palavras-chaves retenham um significado consistente.<sup>99</sup> Segundo esta interpretação, o versículo nos fala mais acerca da origem humilde do jovem: tudo estava contra ele — só a sabedoria o ajudou na conquista do trono.

15. Este versículo poderia ser traduzido assim: “Vi todos os viventes debaixo do sol apinhados ao lado do segundo, o jovem que o substitui” (NIV é semelhante). *Segundo jovem* tem causado um bocado de dificuldades (na ARC: *mancebo*; ARA: *jovem*; não aparece a palavra *segundo*). Julgam alguns que se refere a outro personagem, um segundo jovem que, quando o primeiro jovem se torna velho, repete todo o processo mais uma vez (assim diz, tentativamente, Barton). Outros acham que isto é uma impossibilidade, um complexo indecifrável, e removem a palavra *segundo* como sendo glosa. Uma terceira abordagem, embora o hebraico seja incomum, toma o velho rei como sendo o “primeiro”, e o jovem como o “segundo”, traduzindo como acima, “o segundo, o jovem”. A primeira interpretação torna o parágrafo desnecessariamente complexo; a segunda deixa o parágrafo sem prova textual; a terceira é a mais satisfatória.

16. *Era* (ou *é*) *sem conta todo o povo*. (*Não tem fim*, ARC.) *Não havia* (ou *não há*) *fim para todo o povo*, (NIV) é seguido de uma frase aposicional “todos diante de quem ele estava” ou, “que ele dominava”. Trata-se de expressão difícil, mas Ginsburg salienta a frase “sair e entrar diante” com o sentido de “comandar, dominar” (cf. Nm 27:17). Assim, a tradução de Leupold: “os que constituam os seus seguidores” apanha o espírito do texto.<sup>100</sup> A despeito da grande multidão que seguiu ao jovem rei, seu prestígio não foi duradouro. O povo é instável: pode atirar as palmas ao recém-chegado num instante, e no outro, vociferam: “crucifica-o!” alguns dias depois.

A frase final sumariza a tese do Pregador. A historieta ilustra a *vaidade* de nosso mundo, e a frustração que advém pela tentativa de entendê-lo. Nos últimos quatro versículos, vimos outra forma de crescente isolamento, sem companheirismo, o de um rei que fica demasiado autoconfiante, e acha que não precisa de conselheiros. Ele cai em desgraça, e novo regime se estabelece. A despeito de suas origens hu-

<sup>99</sup> Trata-se do jovem; alguns julgam que o primeiro verbo refere-se ao jovem e o segundo, ao rei (como Levy, de acordo com Gordis), ou ambos referindo-se ao rei (conforme Kidner).

<sup>100</sup> Gordis e NASV tomam a frase referindo-se a gerações anteriores.

mildes, a multidão se aglomera ao lado do recém-chegado, que também envelhecerá e será abandonado, atirado a seu próprio isolamento.

vi. **A aproximação de Deus (5:1-7).**<sup>101</sup> Reconheceu-se a “vaidade” da terra (1:2-2:23), considerada à luz da vida que Deus nos concede (2:24-26), e de sua soberania (3:1-15). Estudou-se a injustiça (3:16-22) e várias formas de solidão (4:1-16). Permanecemos na necessidade de um companheirismo superlativamente grande. O Pregador falara, antes, de um Deus que concede uma vida de alegria e prazer. Será que esse Deus pode ser abordado? Esta pergunta é respondida, agora, em termos da casa de Deus, obediência, sacrifício (vers. 1), oração (vers. 2s.), votos (vers. 4). Contudo, há grandes perigos. Se Deus está “nos céus”, como senhor (3:1-15) e juiz (3:16-22), não pode ser abordado casualmente. Então, insere-se uma unidade proverbial, que trata de nossa aproximação de Deus. Aqui está a primeira nota de exortação no Eclesiastes, a qual presume que Deus pode ser abordado; que podemos dirigir-nos a Ele em oração, e que Ele recebe nossos votos.

1. *A casa de Deus* (GNB *templo*) pode referir-se a qualquer lugar onde Deus se revela (cf. Gn 28:17, 22) incluindo o tabernáculo (Êx 23:19, etc.) ou outros santuários israelitas (cf. Jz 18:31). Relicários pagãos também eram “casas” de acordo com as deidades respectivas (cf. Jz 9:27; 1 Sm 5:5). Aqui, a referência é ao templo de Salomão, construído no século X a.C., e destruído em 587 a.C., ou (supondo-se uma datação do Eclesiastes após o exílio) ao segundo templo, construído em 520-516 a.C., destruído pelos romanos em 63 a.C., reconstruído e aumentado por Herodes, o Grande, em 19 a.C. Apesar das grandes devastações, mantinha sua estrutura simbólica, que enfatizava a santidade de Deus, e o fato de ser Ele inacessível, exceto mediante sacrifícios propiciatórios. Para o piedoso israelita, era o ponto focal de devoção e meditação reverente; ele o amava em função da glória divina que ali existia, e onde ele desejava habitar “para sempre”.

*Guarda o teu pé* (hebraico) diz respeito a compostura e reverência, quando alguém vem adorar; refere-se particularmente à obediência, porque *ouvir* engloba o escutar e o obedecer (cf. Lc 8:18). A segunda metade da comparação é, literalmente “... que os loucos ofereçam sacrifícios (*zebah*)”. *Zebah* era um sacrifício de animal que, em seguida, se transformava em refeição, contrastando com o sacrifício queimado (*’ōlā*), que era totalmente consumido pelo fogo. Como salienta Delitzsch, *zebah* era o sacrifício que podia degenerar em festividade irracional, ou ainda pior (cf. Pv 7:14). Provavelmente, o Prega-

<sup>101</sup> A versificação do Velho Testamento Hebraico e as versões em português diferem aqui. Eclesiastes 5:1-20, em nossas versões, representa 4:17-5:19, no texto hebraico.

dor está atacando, não o sistema sacrificial, mas, o abuso do mesmo (cf. 1 Sm 15:22).<sup>102</sup>

Aparece outra característica do *todo* (*kēsīl*): “não sabem que fazem mal”. O hebraico desta última frase é difícil; literalmente está escrito o seguinte: “eles não sabem praticar o mal”. Ginsburg toma o texto como significando “eles (que obedecem) não sabem como fazer o mal”, porém o sujeito parece ser o tolo. Barton interpreta assim: “eles não sabem fazer *nada senão* o mal”, contudo, não é provável que haja uma elipse para *nada senão*. É mais provável que a última oração seja uma adverbial consecutiva (“... e assim, eles praticam o mal”, conforme Leupold), de tempo (“... quando praticam o mal”, Berkeley); ou de circunstâncias atuais (“... ao praticarem o mal”); a diferença é pequena, mas a última construção tem melhor apoio gramatical.<sup>103</sup>

2. Para o Pregador, a precipitação de espírito é sempre um erro (7:9); aqui, ele adverte contra este mal, na oração. Palavras mal ponderadas podem ser pronunciadas em angústia (Jó 40:3-5), ou em ressentimento (Sl 73:15). As palavras descuidadas são reflexo do que se passa no íntimo; porque é o *coração*<sup>104</sup> que pronuncia a *palavra* (cf. Moffatt: *Jamais permitas que teu coração te precipite em palavras*, AV, RV e RSV). (Várias traduções omitem *coração*.) Diante de Deus indica que o templo ainda está em mente (cf. Is 37:14).

*Céus* pode referir-se ao conceito visual (cf. Sl 8:3, e o heb. de 10:20), ou a todo o cosmos, exceto a terra (Gn 1:1). É aqui o lugar da habitação de Deus, às vezes denominado “alturas dos céus” ou “céus dos céus” (Jó 22:12; 1 Rs 8:27). Isto não implica na ausência de Deus na terra, visto que há uma passagem que afirma que Ele está “em cima, no céu, e embaixo na terra” (Dt 4:39). Ao invés, *céus* é um lembrete da grandeza de Deus; é onde está Sua glória. Desta forma, nossa impaciência para com Deus é repreendida pela grandeza de Deus, comparada à pequenez do homem. A humanidade deve ser, sempre, suplicante, jamais tentar igualar-se a Deus. A restrição da língua é forma de sabedoria do Pregador. Esta tese haveria de ser, mais tarde, incorporada na oração dominical, em que as duas verdades gêmeas, a de que Deus é “Pai”, estando, contudo, “nos céus”, guardam-nos contra o medo covarde, de um lado, e contra a petulância, do outro.

3. A partícula explanatória *porque* liga o pensamento deste versí-

<sup>102</sup> Cf. W. B. Stevenson, “Hebrew ‘Olah and Zebach Sacrifices’”, *Festschrift für Alfred Bertholet* (1950).

<sup>103</sup> Quanto a cláusulas com *lamed* e infinitivo denotando circunstâncias atuais (“quando praticam o mal”, “ao praticar o mal”) cf. GK 114 (e).

<sup>104</sup> Veja-se pág. 67.

culo ao do anterior. Os *muitos trabalhos* (*muita ocupação*, ARC) podem causar a impaciência na oração. Responsabilidades pesadas demais tendem a prejudicar a concentração, e a conduzir à impaciência na oração. Em consequência, o *tolô* jorrará *palavras néscias* que não constituem solução. Não se pode deixar de lado a necessidade de cuidado na oração. Atos 4:24-31 provê um exemplo clássico, com adoração (24), e aplicação das Escrituras (25-28), antes do pedido único (29s.) e os resultados dramáticos (31). AV *é conhecido* é inserção desnecessária. NEB não faz referência a um sonho; aparentemente corrigindo *hā-lôm* (sonho) para um *hehālûm* hipotético, traduzido por “homem de bom senso”, mas sem comprovação, em lugar nenhum.

4. O Pregador continua, e fala de votos pagos no templo (4-7). *Voto* no antigo Israel era uma promessa feita a Deus, que poderia ser parte de uma oração suplicando bênçãos (Nm 21:2), ou uma expressão espontânea de gratidão (Jn 2:9). Poderia tomar a forma de uma promessa de lealdade (Gn 28:20-22), oferta alçada, espontânea (Lv 22:18), ou dedicação de uma criança para tornar-se nazireu (1 Sm 1:11). Como também no concernente à oração, a precipitação em tomar votos recebe advertência, em outra passagem (Pv 20:25). Aqui, o Pregador adverte contra a *demora* (cf. Dt 23:21-23) e contra a fuga: *Pague aquilo que você prometeu em voto!* Deixar de fazer isto é próprio dos *tolos*.

5. Visto que o voto era voluntário, havia o perigo de tornar-se forma de suborno, especialmente em tempos de privação.

6. Deus não dá pouca consideração aos votos quebrados.<sup>105</sup> Um voto quebrado pode trazer o julgamento de Deus sobre nossos esforços. Aquele que “jura com dano próprio, e não se retrata” agrada a Deus (Sl 15:4). Assim, a *boca* pode levar a carne ao pecado. (Não aparece carne na ARA, mas na ARC: *Não consintas que a tua boca faça pecar a tua carne.*) Carne refere-se, aparentemente, ao homem todo, como na RSV: *levar-te ao pecado.*<sup>106</sup> É possível, também, que enfatize a fraqueza moral, tese que se torna mais explícita no uso que o Novo Testamento faz dessa palavra (cf. Gl 5:16-21) e que é raro no Velho Testamento.

O hebraico não faz distinção entre *mensageiro* e *anjo*, de modo que várias interpretações ficam abertas diante de nós, aqui. Será que o versículo se refere a (i) um anjo do Senhor que é chamado de “homem”, ou de “anjo”, no Velho Testamento, mas recebe tratamento

<sup>105</sup> Em 5:6 tem-se em mente o sacrifício no templo. O Pregador não está tratando de voto essencialmente pecaminoso. Este exigiria arrependimento, e não cumprimento.

<sup>106</sup> R. B. Salters acredita que “a idéia aqui é que algo pequenino, *i.e.*, a boca, pode trazer culpa sobre o todo, *i.e.*, a pessoa toda” (cf. Tg 3:5). Veja-se “Notes on the History of the Interpretation of Koh 5.5”, *ZATW*, 90, 1978, págs. 95-101.

como sendo divino? Ou (ii) seria um profeta (Ag 1:13; Ml 3:1); ou (iii) um sacerdote (Ml 2:7); ou (iv) um mensageiro, enviado por um sacerdote? Um dos dois últimos é correto, quase com certeza. Uma oferta votada a um sacerdote do templo fica sem cumprimento; o sacerdote ou seu mensageiro<sup>107</sup> vai cobrar. “Oh! Foi uma *inadvertência*, um engano”, é a desculpa de quem fez o voto. Contudo, Deus vê tudo, e quando a pessoa se aproxima dEle descuidadamente, poderá atrair Sua ira sobre suas palavras, e o julgamento dEle sobre suas obras, talvez imediatamente (cf. 8:11), com certeza em tempo oportuno (12:14).

7. O hebraico da primeira parte deste versículo é bem difícil. NAB e NEB omitem-no totalmente. Como está, o texto em hebraico poderia ser traduzido assim: (i) “porque nos muitos sonhos e vaidades, há também muitas palavras...” (Delitzsch); (ii) “porque assim como há sonhos em abundância, também há palavras vãs em abundância” (Aalders);<sup>108</sup> (iii) “A despeito de muitos sonhos e vaidades e palavras, teme a Deus!” (Gordis).<sup>109</sup> Qualquer das hipóteses enfatiza o mesmo ponto: as pessoas tendem a levar consigo suas ilusões, enquanto cultuam a Deus, e falam, também, sem pensar. Se um voto é pronunciado desta maneira, a pessoa está pisando terreno perigoso. O remédio é temer a Deus.<sup>110</sup>

#### B. POBREZA E RIQUEZA (5:8-6:12)

Os vários provérbios desta seção estão enfeixados sob o tema da pobreza e da riqueza. Há referências ao “pobre” (5:8), ao “dinheiro” (5:10), ao aumento de “boas coisas” (5:11), ao “homem rico” (5:12), às “riquezas” (5:13-14”), às “riquezas e possessões” (5:19; 6:2), e ao “homem pobre” (6:8).

**i. O pobre sob a burocracia opressiva (5:8-9).** Primeiramente, o Pregador considera as frustrações da burocracia opressiva, com suas intermináveis demoras e desculpas, enquanto o pobre não tem condições de esperar, e a justiça se perde entre as teias hierárquicas. Neste ponto, o Pregador não oferece remédio, assim é a natureza humana.

8. O significado de *província* (RSV) ou *distrito* (NIV) depende da

<sup>107</sup> “Mensageiro de Milk-‘Aštart” e “sacerdote de Milk-‘Aštart” encontram-se em inscrições fenícias, como possíveis sinônimos. Cf. CPIQ, pág. 207. Dahood argumenta que “mensageiro” era um funcionário religioso, enviado de Jerusalém, pelos sacerdotes do templo, às comunidades de fora.

<sup>108</sup> Tal tradução envolve tomar-se *b<sup>e</sup>rōb* como frase separada, no estado absoluto, tratando o segundo *w<sup>e</sup>* como comparativo, e tomando *vaidades e palavras* como sinônimos, para ênfase.

<sup>109</sup> Envolve um emprego muito raro de *b<sup>e</sup>* como “a despeito de”.

<sup>110</sup> Quanto a um comentário a respeito do temor de Deus, vejam-se págs. 89 e 129.

data atribuída a Eclesiastes (veja-se comentário sobre 2:8). A explicação (*porque...*) tem sido tomada como referindo-se à rivalidade cheia de suspeita entre oficiais (*um oficial hostilizando a outro*, Moffatt). Dificilmente isto seria uma explicação, embora se encontre um sentido hostil para o verbo, em 1 Samuel 19:11 e Salmo 56:6; tampouco AV e RV propõem uma boa tradução. O contexto exigiria uma tradução assim: “Um oficial cuida dos interesses de outro” (*cf.* GNB). A frase final, *e sobre estes há ainda outros mais elevados*, refere-se aos sucessivos níveis de autoridade. Tal tradução é preferível a tomar-se o plural como sendo plural majestático, para referir-se ao rei (NEB) ou à providência soberana de Deus (NEB mg.).

9. O início do versículo pode ser traduzido: *E uma vantagem para (ou da) a terra é...* Em seguida, o hebraico torna-se difícil. Deveria ser traduzido “para todos” (AV, JB), “em todos” (RSV), “no todo” (Barton, Leupold), “sobre tudo” (Gordis), “depois de tudo” (NASV, Moffatt), ou “sempre” (Delitzsch)? A palavra “serve” (heb. *ne<sup>e</sup>bād*) deve ligar-se à palavra “rei” ou (como a pontuação massorética sugere) a “terra”, e teria um simples sentido de adjetivo (“servido”, “cultivado”), ou um sentido permissivo (“permissão para ser cultivado”)?<sup>111</sup> Tudo isto conduz a numerosas possibilidades de tradução. A vantagem seria “um rei cujas próprias terras são bem cultivadas” (NEB)? Ou que “até mesmo um rei está sujeito ao solo” (Gordis; *cf.* AV)? Ou será que a vantagem é “um rei para um campo que está sendo cultivado” (Plumptre)? Ou “um rei que tem controle” (Moffatt)? Ou “que a terra cultivada tenha um rei” (como contrapeso à corrupção burocrática; de acordo com Lauha, *cf.* também Barton)? No contexto, o ponto principal é que o oficialato burocrático não elimina o valor da autoridade real. Uma tradução razoável, portanto, seria: “Mas, uma vantagem para a terra, para todos, é: um rei sobre a terra cultivada. Entender-se-ia “todos” como referindo-se aos pobres, aos oficiais e aos superiores do vers. 8; daí “o proveito... é para todos”. Também é possível tomar-se “terra” (*sadeh*) como referindo-se a um país específico (Rt 1:1, RSV). Se Aalders tem razão em sugerir que “cultivada” tem força permissiva, outra tradução possível seria, então: “... um rei sobre uma terra que se permite seja cultivada.” Se qualquer destas duas traduções é correta, o autor é sensível à opressão (vers. 8); entretanto, ele não acredita que a anarquia, ou a revolução violenta, sejam alternativas viáveis.

**ii. O dinheiro e seus problemas (5:10-12).** Três problemas perenes da

<sup>111</sup> *Cf.* GK 51(c); Joüon 51(c).

riqueza são apresentados com toda franqueza: não pode satisfazer o cobiçoso (10); atrai um círculo de dependentes (11); perturba a paz da pessoa (12).

10. A pobreza tem seus problemas, mas o amor ao dinheiro não é uma solução apropriada (cf. Sl 37:16). As palavras *dinheiro* (*keseḅ*, “prata”) e riquezas, *abundância* (*hamôn*), são, respectivamente, prata, usada como meio de troca, e riquezas, na forma de bens ou possessões (cf. Ezequiel 29:19, RSV). Referem-se ao capital que a pessoa possui, enquanto *renda* (*ṣḅû’â*, “renda, aumento, colheita”) é a esperança de rendimentos adicionais, uma “colheita” em estoque (visto que a palavra tem conotações agrícolas).

11. Em geral (visto que a literatura sapiencial lida com generalizações) a promoção antecipada é mais atraente do que a promoção no acontecimento. A riqueza aumentada traz taxaço aumentada (em vários sentidos!). É que as riquezas tendem a desaparecer pelo ralo das responsabilidades aumentadas. Uma família “grande” crescerá um pouquinho mais cada vez que a renda aumentar. O que recebe salário poderá *ver os bens*, e nada mais.

12. Temos uma visão rápida de dois casos. O homem *rico* sofre de insônia. Seu físico, ou suas preocupações, mantêm-no acordado. Por outro lado o *trabalhador*, embora mais pobre, em comparação, através de seu trabalho diário e da ausência de preocupações, pode dormir sono profundo. Pergunta, então, o Pregador: que posição é preferível? A *fatura* do homem rico (RSV) é tomada como sua riqueza (NIV, JB; cf. GNB *tem tanto*) ou seu *estômago cheio* (NASV). As melhores traduções são as que retêm a ambigüidade.

**iii. Riquezas — amadas e perdidas (5:13-17).** Passamos, agora, a estudar aqueles que tiveram riquezas e as perderam. Primeiramente, apresenta-se a história; vemos a riqueza ser adquirida (13) e perdida (14a), e a incapacidade do homem de deixar herança (14b), ou levar consigo alguma coisa (15). Em seguida, vem uma visão horrenda da vida de uma pessoa que amava suas riquezas, e as perdeu (16s.).

13. O mal (RSV) é doloroso, grave (RSV), segundo o hebraico *ḥōlāh*, de *ḥālāh* “estar mal, ou tornar-se mal”, no sentido de “doente”. Durante sua vida, a riqueza deste homem não lhe fez bem. O leitor fica imaginando o preço que o rico teve de pagar: poderia ser a decadência moral, em seguida a lucros ilícitos, ou deterioração física em seguida a noites sem descanso (cf. 5:12).

14. As riquezas foram súbita e catastroficamente perdidas, talvez em jogatina insensata, talvez num negócio mal-aventurado, ou numa repentina mudança de circunstâncias. Para aumentar a tragédia, há um filho enfiado na desgraça.

15. O versículo não diz, no original, que ele nada leva consigo; ele nada leva *em sua mão* (i.e., tangível, possessões materiais). Com ele vão seu caráter e sua consciência.

16. O hebraico para *precisamente* é enfático, e poderia ser traduzido “exatamente como”.<sup>112</sup> O que um homem tem em suas mãos ao nascer é o capital que ele traz consigo — nada. O que ele pode levar consigo se lhe corresponde exatamente. O acúmulo foi inútil.

17. Vemos o que as riquezas deste homem lhe custaram. *Trevas* (cf. 2:13-14) simboliza sua miséria. A preocupação com a saúde induziu-o a uma vida sombria. *Enfermidades* enfatiza o esforço físico. *Enfado* dá idéia dos cuidados e das frustrações que lhe rasgaram a mente e o coração. *Indignação* fala das ocasiões em que ele se enraiveceu por causa de ambição e estratégias escusas. NIV e ARA: *Nas trevas comeu* é texto de TM; RSV segue a LXX, que traz “sofreu” ao invés de “comeu” (*w’bl* em vez de *y’kl*); TM *comeu* é empregado no sentido de “viver a vida” (cf. Am 7:12). O custo foi trágico.

iv. **Remédio lembrado (5:18-20).** A amargura da história real atrás esboçada faz com que este seja o lugar apropriado para o Pregador lembrar o remédio que ele conhece. Não se fez menção de Deus em 5:13-17; *debaixo do sol* indica a visão mundana que ele descreveu (5:13). Contudo, o Pregador não permite que alguém se esqueça de que há outra maneira de encarar a vida.

18. *Eis* apresenta-nos um ângulo totalmente diferente. Há outra vida, igualmente exterior, real, observável. *Eis o que eu vi*, diz o Pregador. Ela é desfrutável no *trabalho*, não na ausência deste. Trata-se de provisão dada por Deus, numa vida breve. *Comer e beber* exprime companheirismo, alegria e satisfação, incluindo celebrações religiosas (Dt 14:26); aqui, é símbolo de vida, alegria e felicidade. Em 1 Reis 4:20, a frase sumariza a alegria pacífica do reinado de Salomão (cf. também Jr 22:15). É a *porção* do homem sábio (cf. comentário de 3:22).

19. Riquezas num contexto secular (visto que a palavra Deus está ausente ao longo da passagem de 5:8:17) podem conduzir à miséria. Contudo, nem toda riqueza é condenada por isso. Ergue-se a possibilidade de a riqueza vir combinada com poder, para gozá-la. Os homens de mente secularizada podem presumir que ambas vêm juntas; o Pregador as considera entidades distintas. O segredo de tal vida é a vontade de Deus, visto que tudo depende de que Deus dê as riquezas e o poder de gozá-las. Do lado do homem, depende da aceitação do estilo de vida que Deus provê, e de uma conscientização da natureza de dá-

<sup>112</sup> Cf. BDB, pág. 769, sob *‘ummāh*.

diva divina pertinente a toda riqueza. O hebraico (“Deus... lhe deu poder para... gozar...”) sugere que o homem deve controlar sua atitude para com as riquezas, ao invés de ser controlado por suas riquezas (cf. Fl 4:12).

20. O homem secular pode viver uma vida de trabalho pesado e ingrato; o homem cuja vida centraliza-se em Deus vive de forma diferente. A idéia, aqui, não é que a vida será tão quieta que não acontecerá nada memorável (*pace* Leupold), mas que a vida será tão repleta de júbilo que a vaidade da vida será praticamente esquecida. Contudo, não será inteiramente esquecida porque a palavra *muito* (traduzida “em demasia” pela RSV, em 7:16, um significado bem apropriado aqui) implica em que a brevidade da vida será mantida em mente (cf. Sl 90:12), porém não de modo a produzir as noites sem sono de 2:23. O hebraico de *mantém-no ocupado com* (ARA: *lhe enche o coração de*) está ligado ao termo “trabalho” que ocorre em todo o Eclesiastes.<sup>113</sup> Há um trabalho que traz vexação e frustração (cf. 1:13; 4:8), a vida dada ao homem para que a viva num mundo vão, cheio de mazelas (cf. 1:15). O Pregador repete seu remédio: vida concedida por Deus, de fé e de alegria, que traz ainda mais preocupação.

v. **As riquezas e sua insegurança (6:1-6).** Esta série de quadros mostra a limitação do dinheiro. A riqueza não garante que possa vir a ser desfrutada (1s.); o homem pode viver longos anos, e ter uma família grande, e ainda morrer insatisfeito e sem luto (3). Teria sido melhor nunca ter vivido, do que ter vivido sem alegria (4-6a). A morte é inevitável, não importando quão lenta em chegar (6b).

1. O Pregador apresenta outra situação que ele viu afligindo a humanidade. *Debaixo do sol* mais uma vez marca a acanhada maneira de encarar a vida. A frase final é, literalmente: “... e grande (ou “muitos”) é ele sobre os homens”; (ARA: *e que pesa sobre os homens*). A semelhança com 8:6 indica que a tradução de Moffatt: *que pressiona com força os homens* (semelhante a várias traduções modernas) é melhor do que *é comum entre os homens* (AV); (ARC: *e que mui freqüente é entre os homens*). GNB *séria injustiça* torce o hebraico.

2. O homem sob a bênção de Deus (5:18-20) saiu do panorama. Vemos, ao invés, uma pessoa a quem Deus concedeu riquezas, embora não haja indicações de que ela reconheça a fonte de suas riquezas. Ao

---

<sup>113</sup> A forma verbal aqui é *ma<sup>ah</sup>neh*; o substantivo é *inyan*. Ambos derivam de *‘anāh*, “estar ocupado”, “estar ocupado com”. Outras maneiras de se obter o verbo são consideradas em Gordis.

primeiro homem foi concedido “poder para... gozar de seu trabalho” (5:19); a este outro não. Por isso, não é capaz de alegrar-se. Outra vez o problema desse homem é descrito em termos gerais, deixando o leitor imaginar o que é que lhe rouba o *poder para gozar* suas riquezas. Haveria alguma calamidade, ou seria apenas o tédio do *playboy*? Tinha tudo quanto um homem possa desejar (cf. 2 Cr 1:11s., que faz eco dos mesmos termos), menos o apetite e a oportunidade para desfrutá-lo. *Honra* é nota adicional não mencionada em 5:18-20; este homem tem fama, além de fortuna. A palavra (*kābôd*) não precisa ser tomada como outro termo designativo de riqueza, sob alegação de que a pessoa dificilmente a comeria (Ginsburg e outros); *comer* aqui significa “desfrutar” (cf. Is 3:10). Suas riquezas não o capacitam, pessoalmente, a realizar alguma coisa: “antes o estranho a come” (“um estranho pode desfrutá-la”, como o hebraico poderia ser traduzido). Não pode nem mesmo pensar que pelo menos sua fortuna passou para seu filho, que cumprirá as ambições de seu pai. A cláusula é um contraste (*antes o estranho*) não uma explicação (*porque*, NASV).

3. Imaginemos que o homem de 6:1s. é ceifado na primavera da vida. O Pregador traz mais um exemplo. Outro homem vive longamente, tendo uma grande família. Isto, contudo, não lhe garante felicidade, visto que poderá morrer insatisfeito e sem luto. A referência a *cem filhos*, embora apenas uma generalização e exagero (cf. *mil anos*, vers. 6), é menos extravagante do que o homem moderno, urbanizado, poderia imaginar (cf. Jz 8:30). RSV *vive muitos anos, de tal forma que os dias de seus anos são muitos* (cf. AV, RV) é desnecessariamente repetitiva. Outros vêem aqui uma cláusula concessiva: “grandes como poderiam ser os dias de seus anos” (a maioria das traduções modernas, com Wright, Ginsburg). Entretanto, o hebraico “grandes” (*rab*) pode significar “einentes”, “grandes na reputação” (cf. Lm 1:1), redundando numa tradução melhor “se um homem viver muitos anos, e for grande como os anos de sua vida...”. A fama desse homem é tão grande quanto seus anos são longos.<sup>114</sup>

A despeito da família, da longevidade e da fama, a vida pode malograr-se de tal forma que redundará em insatisfação perpétua, e morte destituída de luto. A *alma* em AV e ARA, ARC: *se a sua alma não se fartar do bem* — refere-se a toda a “vida” interior do homem, sendo empregada, aqui, englobando sentimentos, inclinações, alegrias e satisfação. Morrer sem sepultura era a marca de um fim de desprezo e sem luto (cf. Jr 22:18s. e o comentário a 8:10). É melhor ser um aborto, e não nascer, do que ser um aborto ao longo da vida.

<sup>114</sup> Esta é a opinião de Aalders; toma *se* como significando “como” (cf. *ser* em Êx 34:18; SI 106:34; Is 7:17; Jr 48:8).

4. O aborto é comparado, no versículo 4s., com o homem rico mas insatisfeito do versículo 3. *Vem* refere-se ao nascimento desastroso (cf. 1:4). *Pois, de balde vem (em vaidade)*, no original inglês) pode significar “a este mundo vão”; contudo, neste contexto, “sem qualquer propósito” (debalde) é tradução preferível. *Trevas* são o reino dos mortos, contrastando com o domínio “*debaixo do sol*” (cf. Sl 58:8). Tentar traduzir este texto por “miséria” seria torcer indevidamente o seu significado. *Nome* no pensamento hebraico é mais do que simples etiqueta, ou tarja; inclui a personalidade e o caráter. A criança abortiva jamais terá oportunidade de desenvolver um caráter e adquirir reputação.

5. Coloca de forma negativa o que o versículo 4 disse de forma positiva. A criança nascida morta não tem experiência da vida (*não viu o sol*) nem conhecimento deste mundo. Mas, o rico descontente é pior. A criança tem, pelo menos, *descanso*; não precisa suportar os conflitos da vida “*debaixo do sol*”. Algumas traduções perdem a referência ao *descanso* (NASV, Moffatt, NEB; JB *jamais conhecendo o descanso* é uma tradução pouco viável; resulta de pontuação diferente do texto hebraico).

6. Toma-se outra vez a questão da vida longa, delineada no versículo 3. Qual é a vantagem, se for apenas miséria prolongada? *Dois vezes mil anos* é exagero irônico: a vida de Metusalém multiplicada por dois não pode satisfazer, se a perspectiva é torta. A intrusão abrupta do próximo comentário: *Porventura não vão todos para o mesmo lugar?* varre para o lado a questão da longevidade. O destino é comum para todos, não importando quanto tempo se gasta para chegar lá. *Mesmo lugar*<sup>115</sup> é o “sheol”, o reino dos mortos.

vi. **Anseio insaciável (6:7-9).** 7. *Boca* refere-se a alimentação; o trabalho do homem em geral não decorre de mero prazer (não trabalha por esporte) mas, porque é preciso ganhar a vida. Contudo, à medida que o moinho vai girando, (*i.e.* a rotina) a vida interna do homem, e seus anseios de realização e satisfação ficam vazios. Alguns eruditos, vendo aqui apenas uma referência à necessidade interminável de nos mantermos vivos, traduzem o texto assim: “de maneira que *seu apetite* (ou *suas entranhas*) nunca se satisfaz”. Contudo, *o anseio não é satisfeito* (Berkeley) é tradução que vai além, estando corretíssima. “Nem só de pão” alimentam-se nossas aspirações mais profundas.

<sup>115</sup> A opinião de que “mesmo lugar” é o próprio Deus, conforme sugere G. Dalman e A. Spanier, é corretamente descartada por P. Ackroyd. A opinião deste é que a referência diz respeito à boca do sheol, que nunca se satisfaz. Isto é possível, à luz da figura de linguagem de Pv 30:16; Is 5:14; Hc 2:5; contudo, prefiro o ponto de vista acima. Cf. “Two Hebrew Notes”, *ASTI*, 5, 1966-7, págs. 82-86.

8. Os expositores diferem largamente, quanto a este versículo. A maioria toma a primeira pergunta como sendo puramente retórica; alguns (Aalders, seguindo Levy e Thilo) tomam-na como uma pergunta de verdade. A segunda metade pode, então, ser uma pergunta adicional, ou a resposta à primeira pergunta: “Aquilo que o homem pobre, que sabe como conduzir-se, também tem” (original inglês)<sup>116</sup> ou “o pobre que sabe andar perante os vivos” (ARA). Outros vêem uma pergunta diferente: “Que vantagem tem o homem pobre sobre aquele que sabe como...”<sup>117</sup> Ou: “Por que saberia um homem pobre como enfrentar a vida?”<sup>118</sup>

Parece que o Pregador faz duas perguntas, implicando numa resposta negativa: Tem o homem sábio alguma vantagem nesta vida? Haveria alguma ajuda no fato de o homem pobre aprender a fazer-se querido perante os outros, a fim de melhorar sua sorte? A última palavra pode significar “vida” ou “os vivos”. A menção do *pobre* indica a continuação dos temas da pobreza e da riqueza. *Andar perante* alguém é viver de modo a agradar a esse alguém (cf. 1 Rs 2:4).

9. O Pregador explica mais alguma coisa. Se o sábio e o pobre, que procuram melhoria de vida, sofrem de *andar ocioso*, não têm grandes chances. A *vista* é parte do equipamento orgânico do homem com o qual pode gozar a vida e encontrar alegria (cf. 1:8, contrastando com 11:9). Contudo, embora haja muito para ser visto, um *andar ocioso* interno impede o homem de alegrar-se completamente.

vii. Um impasse (6:10-12). 10. “Dar nome a algo” é estudar esse algo, ou (como aqui) enfatizar seu caráter.<sup>119</sup> Tanto o mundo (*a tudo quanto*) como o *homem* têm caracteres definidos. *Quem é mais forte do que ele* é Deus. Assim, o Pregador está enfatizando a impossibilidade de mudar-se o caráter básico da vida. O homem não pode escapar de suas limitações, nem deslindar as anomalias do mundo (cf. 1:15). Pode, à semelhança de Jó, desejar discutir o assunto com Deus; entretanto, Deus é muitíssimo maior.

11. As palavras não podem mudar o mundo; ao contrário, podem aumentar-lhe a futilidade.

<sup>116</sup> Aalders, entendendo que *mah* é pronome relativo (cf. Nm 23:3; Jz 9:28).

<sup>117</sup> Wright, entendendo que *min* é preposição de dupla função. Outros (por ex. Hertzberg) alteram o texto com os mesmos resultados.

<sup>118</sup> Gordis, citando a construção gramatical de Jó 1:6.

<sup>119</sup> John Gray (*The Legacy of Canaan* (1965), pág. 285) menciona uma passagem num texto de Ras Shamra, em que “declarar um nome” tem significado semelhante. É menos claro que “seu destino é conhecido” (no original *w' nōdā' 'āsrehū*) seja um paralelismo necessário.

12. Anteriormente, o Pregador havia perguntado quem é que aprecia a natureza da vida do homem após a morte (3:21, heb.); agora, ele pergunta quem é capaz de dizer o que é que realmente satisfaz, e que constitua uma base para a vida. Precisa-se, de fato, de algo que seja adequado para a vida diária (*durante os poucos dias da sua vida*), que seja perpétuo, e não meramente provisório (*sua vida*), que possa suplantar a inerente futilidade da vida terrena (*sua vida de vaidade*), e a brevidade do homem (que se compara a uma *sombra*, como em 8:13). *Quem sabe...?* é seguido por *Quem pode declarar ao homem...?* (cf. 3:21s.). Os dois tipos de perguntas indicam um problema duplo. A humanidade em geral não tem sabedoria em si mesma (*Quem sabe...?*); não é possível encontrar facilmente quem ajude (*Quem pode declarar...?*). É como diz Kidner: “ele não tem valores absolutos pelos quais viver (‘o que é bom?’); nem mesmo quaisquer certezas de ordem prática (‘o que será?’) para planejar.”<sup>120</sup> À semelhança da lei mosaica (cf. Gl 3:22), o Pregador está fechando violentamente todas as portas; menos a da fé.

### C. SOFRIMENTO E PECADO (7:1-8:1)

As unidades proverbiais desta seção tratam daqueles aspectos da vida que causam raiva, que nos enfurecem. Os primeiros provérbios tratam de morte, ou do sofrimento (7:1-4, 7, 10, 14). Sete provérbios em 7:1-3, 5, 8, 10) são comparações, empregando as palavras “melhor... do que”, um estilo comum para provérbios. Visto que o Pregador colecionava provérbios (12:9s.), esta seção pode ser uma coleção fragmentária de provérbios tipo “melhor do que”, embora o assunto proponha uma unidade fundamental.

Primeiramente, o leitor aprende que há uma possibilidade de instrução nos sofrimentos (1-6), mostram-se-lhe os perigos das provações, das transigências, da impaciência, da ira, do descontentamento (7-10). A sabedoria é indispensável (11s.); a vida está sob a mão de Deus (13s.). Assim, a primeira metade do capítulo sete segue o tema geral de Eclesiastes, como um todo, com a pergunta: Será que a vida de fé sobreviverá aos tempos duros e problemáticos, quando os “bons tempos de antigamente” tiverem passado, chegando os “dias de adversidade”? A segunda metade do capítulo salta da deformidade da vida (13) para a deformidade da humanidade (29). Colocam-se questões básicas concernentes à origem, universalidade, injustiça e perversidade do mal, uma mistura de exortações com declarações factuais, salientando, também, a necessidade de sabedoria, sempre tão rara e remota (19, 23s.) e con-

<sup>120</sup> Kidner, pág. 62.

cluindo em 8:1, com novo apelo à sabedoria.

**i. Aprendizado mediante sofrimentos (7:1-6).** 1. Não há qualquer necessidade de salientar-se que a primeira parte do versículo 1 é “uma frase proverbial sem qualquer relação com o contexto” (Barton), ou um provérbio convencional seguido de dedução não convencional (Gordis). Poderíamos traduzi-lo assim: “*Assim como* um nome é melhor do que o óleo, o dia da morte é melhor do que o dia do nascimento”, evitando-se, assim, a anomalia de uma irrelevância pendente. A primeira metade poderia ter sido um ditado popular; se for assim, o Pregador está comparando sua tese (1b) com outra, bem conhecida (1a; cf. Ct 1:3). As comparações hebraicas freqüentemente colocam duas declarações juntas, deixando fora “assim como” (cf. Pv 17:3). O trocadilho entre *nome* (*šem*) e *óleo* (ARA: *fama* e *ungüento*), (*šemen*) fica preservado na tradução de Williams: “É melhor o nome do que o nardo”, e na de Martin: “Boa fama é melhor do que perfume fino.”<sup>121</sup>

Em Israel, um *nome* não era mera etiqueta, mas algo que procura expressar a natureza básica. O que se tem em vista não é simplesmente um *bom nome* (a *boa fama*) que pode ser merecido, mas uma reputação oriunda do caráter. Tal fama era altamente avaliada; até mesmo Deus, à época do êxodo, adquiriu renome (Ne 9:10).<sup>122</sup>

Assim como o caráter interior é algo mais crucial do que uma fragrância exterior, um funeral também o é, e não a festa barulhenta de aniversário, que levanta as questões últimas a respeito da vida, pressionadas pelo Pregador. Esta declaração severa não deriva do desânimo mas do puro realismo.

2. Surge mais uma surpresa, e uma explicação: *os vivos que o tomem em consideração*. A morte nos leva a pensar na vida (cf. Sl 90:12), especialmente desde que a tristeza foi considerada com seriedade (cf. Gn 50:10). Uma festa não produz tal efeito. Cada funeral alheio antecipa nosso próprio funeral.

3. ... *se faz melhor o coração* significa que a vida interior pode ser “colocada em melhor situação” a fim de produzir julgamentos corretos; a abordagem da vida torna-se “correta” (cf. NIV). A pessoa que viu a morte face a face pode ter melhorada sua vida interior — embora não haja qualquer efeito automático no sofrimento.

4. O *coração* (NEB *pensamentos*) é, dentre outras coisas, o centro da atenção de um homem (Êx 7:23), dos pensamentos (Dt 7:17), da

<sup>121</sup> G. C. Martin, *Proverbs, Ecclesiastes, and Song of Songs* (1908), pág. 253.

<sup>122</sup> Veja-se ainda o artigo *Name* (“Nome”), *IBD*, págs. 1050-1053; J. A. Motyer, *The Revelation of the Divine Name* (1959).

compreensão (1 Rs 3:9) e da memória (Dt 4:9). Estar o *coração* de alguém *na casa do luto* significa que a morte é o objeto das reflexões do sábio; permite-lhe refletir com máxima seriedade e interesse. Por outro lado, o *insensato* (*k'sîl*) é cego quanto às coisas espirituais (2:14), embora esteja contente em sua cegueira (Pv 1:22); é falador, mas vazio de cabeça (Pv 18:2), uma ameaça à sociedade (Pv 14:7). Não é de surpreender-se que sua preocupação está *na casa da alegria*, presumivelmente um lugar onde os homens estão entregues totalmente à festividade barulhenta.

5. Acredita-se que *a canção do insensato* significa “a canção da adulação e da lisonja”, “o cumprimento próprio dos insensatos” (cf. GNB, NEB). Contudo, visto que a palavra *canção* (*šîr*) é sempre empregada para designar canções literais (mais de setenta vezes no Velho Testamento), é mais provável que haja referência às canções alegres nas festas.<sup>123</sup> *A repreensão do sábio* é exemplificada em 2 Samuel 12:1-12; a canção dos insensatos, em Amós 6:5s.

6. O trocadilho “Qual o crepitar dos espinhos debaixo de uma panela” foi bem reproduzido por Moffatt. (Espinhos, *šîrîm* e panela, *šîr*.) Espinhos eram um combustível usado no mundo antigo, que queimava rapidamente, e facilmente extingüível (Sl 58:9). (Poderíamos dizer, em português: “Como o crepitar do carvão debaixo do caldeirão” — N. do T.) Assim, a risada do insensato é como uma chama repentina, uma bela chuva de fagulhas, acompanhada de muito ruído, mas que logo cessa e se acaba. A última frase observa que a superficialidade do *insensato* faz parte da *vaidade* da vida, que em outra passagem é mencionada como característica tanto do ambiente do homem (1:22ss.) como do próprio homem (6:12).

ii. **Quatro perigos (7:7-10).** 7. A palavra inicial, no hebraico, (*kî*) tem sido tomada como uma explicação (“Porque.”, cf. Leupold), mas isto não parece explicar o vers. 6, cuja frase final parece encerrar o parágrafo. É mais provável que essa palavra inicial introduza uma declaração forte: *Verdadeiramente* (como na maior parte das traduções).<sup>124</sup>

<sup>123</sup> Esta declaração aparece invertida, em Jones, sem que se mencionem evidências. O uso que se faz no Velho Testamento parece apoiar a declaração acima.

<sup>124</sup> Por causa de pequena dificuldade, o *kî* tem sido considerado lapso textual (porque não parece ter equivalente em traduções antigas). Outros (por ex. Lauha) acham que algumas palavras caíram entre os versículos 5 e 7. Outros, ainda, pensam que a última frase do versículo 6 pertence ao versículo 7 (“também isto é vaidade, porque... a opressão...”). Hertzberg julga que os versículos 11 e 12 deveriam estar entre os vers. 6 e 7. Ainda outros consideram todos estes versículos como glosa. Nenhum destes expedientes é necessário; comprova-se bem pelo enfático *kî*. (Cf. R. Gordis, “The Asseverative Kaph in Ugaritic and Hebrew”, *JAOS*, 63, 1943, págs. 176-178.) A RSV traduz *kî* de forma asseverativa, como nos ex.: Jó 5:2; 28:1; Pv 30:2; Am 3:7, bem como em 7:7.

Assim, os versículos 7-10 nos apresentam os efeitos menos benéficos das provações. A opressão “faz endoidecer até o sábio” (cf. Dt 28:33s.). Semelhantemente, a vida espiritual da pessoa pode arruinar-se pelas tentações próprias de um regime opressivo.

Para assegurar um paralelismo perfeito, alguns têm entendido que *opressão* (NIV *extorsão*), aqui, refere-se ao exercício da mesma, ao invés do sofrimento sob a mesma (JB *riso... alegria* segue um texto alterado). O Pregador estaria, assim, enfatizando que o exercício da opressão tende a fazer perder a cabeça e desencaminhar” (Wardlaw; como também Aalders). Como outra alternativa, a palavra hebraica (*’ōšeq*) tem sido entendida como significando “suborno” (Gordis, seguindo M. Seidel) ou “calúnia” (ARC “peita”) como aparece nas antigas versões, porque se entendia ser aramaismo; G. R. Driver as segue);<sup>125</sup> isto assegura um paralelismo sinônimo. Os versículos 1-14 tratam, entretanto, do sofrimento proveniente da opressão, não de seu exercício. Portanto, é melhor ver aqui não um paralelismo sinônimo (expressando o mesmo pensamento) mas, um paralelismo sintético (que prolonga o mesmo pensamento). Então, a primeira linha fala da pressão que a opressão pode exercer sobre os fiéis; a segunda vai mais adiante, mostrando um exemplo de como um sábio pode “enlouquecer” por causa de outro tipo de loucura. *Dom* na AV é tradução literal; NIV, RSV, ARA mostram o sentido: *suborno*.

8. A segunda advertência concerne à paciência. NAB: *fim da fala* empresta à palavra hebraica (*dābār*) seu segundo significado; *fim das cousas* é melhor, tendo a aprovação da maioria dos tradutores. Em muitas passagens *fim* tem o sentido de “resultado”, “produto final”<sup>126</sup> (cf. Pv 14:12), o qual é adequado, aqui. O provérbio implica em que as épocas de provação podem ter um propósito, e que são confinadas a tempos limitados, e que os resultados que trazem as justificam (cf. Tg 1:2-4). Assim, o leitor é convidado a agarrar a esperança de bons “resultados” provenientes de provações que devem, então, ser enfrentadas com coragem. Tal atitude o capacitará a vencer a queixa prematura, a vaidade, ou a arrogância, e ser “*paciente*”. A antítese *paciente... arrogante* sugere que a paciência é um aspecto da humildade, e a impaciência, uma irritação orgulhosa contra os métodos de Deus lidar com os homens (Pv 16:5).

<sup>125</sup> VT, 4, 1954, pág. 229. Driver sugere, também, que *matānāh* seja alterado para *m’ānāh* ou *moīnōh*, traduzindo “e (a falsa acusação) destrói seu coração valente”. A combinação de uma palavra hipotética e uma tradução especulativa tornam o texto redundante, no mínimo, duvidoso.

<sup>126</sup> Cf. estudo de *ah’rīl* em G. Vos, *The Pauline Eschatology* (1953), págs. 1-7.

9. *Ira* (heb. *ka'as*) é ira mesclada com exasperação; noutra passagem indica “indignação” contra idolatria (1 Rs 15:30), ou contra tratamento injusto (1 Sm 1:6, 16), “exasperação” por causa de uma criança desobediente (Pv 17:25), e “ressentimento” contra uma esposa perturbadora (Pv 27:3). No Eclesiastes expressa exasperação contra as perplexidades da vida (1:18; 2:23), a amarga tristeza do sofrimento (7:3); aqui, expressa o ressentimento decorrente da perseguição injusta. É mais forte do que “cuidado”<sup>127</sup> de Dahood, ou NAB *descontentamento*. Se o ressentimento for tolerado, fará da personalidade do insensato seu lar permanente (cf. Hb 12:15), visto que *íntimo* (AV, RSV) indica a parte mais profunda de alguém (1 Rs 22:35).

10. Cada época tem suas dificuldades e oportunidades peculiares. “A noite vem, quando ninguém pode trabalhar”, disse Jesus (Jo 9:4), contudo, o Pregador acredita que não é próprio da sabedoria anunciar a chegada de novos tempos prematuramente. Wright ilustra este ponto usando a tristeza da velha geração ao contemplar o edifício do segundo templo (Ed 3:12-13); o dia das coisas pequeninas (Zc 4:10) de fato foi um passo na direção da vinda de Cristo. Ginsburg salienta as saudades dos israelitas, do Egito (Êx 16:3; Nm 11:5-6; 14:1-4). Pode ser necessário avaliar os tempos; lamentar-se especificamente pelos dias passados é erro e tolice. Não se pode resolver as dificuldades de uma época anelando ardentemente outra época.

iii. **A necessidade de sabedoria (7:11-12).** 11. Os versículos anteriores salientam, ainda, a necessidade de *sabedoria*. A *herança* era a terra que pertencia ao Senhor, de modo supremo, estando, contudo, alocada entre Seu povo (Êx 15:17; Nm 26:53). Não poderia sair da tribo, nem da família (Nm 27:8-11; 36:7-9).<sup>128</sup> O hebraico poderia ser traduzido: “A sabedoria é boa *com* uma herança”, ou “... tão boa *como* uma herança” (o hebraico *im* significando “em comum com”, “como”, “assim como” é encontrado em Salmo 73:5b; 2:16 e em outras passagens). No primeiro caso, o pensamento é que a riqueza de família é coisa desejável — a Bíblia nunca vê bênção inerente na pobreza — entretanto, desacompanhada da sabedoria, não se sustentará nos tempos da adversidade. Se “como” é tradução correta, a sabedoria está sendo comparada a uma herança: vem supremamente do Senhor (cf. Dt 4:21), há de ser grandemente desejada (cf. Pv 3:13-18) e deveria ser a possessão inalienável do povo de Deus.

12. Deveria ser traduzido: “Estar à sombra da sabedoria é como

<sup>127</sup> M. Dahood, “Hebrew-Ugaritic Lexicography III”, *Bib.* 46, 1965, pág. 330.

<sup>128</sup> Veja-se ainda art. *Inheritance* (“Herança”), *IBD*, págs. 691s.

estar à sombra da<sup>129</sup> prata; o conhecimento é uma vantagem; a sabedoria mantém a vida<sup>130</sup> daquele que a possui.” Estar “à sombra da prata”<sup>131</sup> refere-se ao poder protetor do dinheiro. À semelhança das riquezas, o conhecimento e a sabedoria protegem, mas em nível superior. Se J. Gray<sup>132</sup> estiver certo em afirmar que o hebraico (*šēl*) pode significar (i) proteção, ou (ii) brilho (cf. Ugarítico *zlksp*, “brilho da prata”), há aqui um trocadilho.

**iv. A vida sob a mão de Deus (7:13-14). 13. Ressoa 1:15.** A vileza do mundo, que está sendo exposta de modo completo, não é mero “acaso”. Está sujeita à vontade de Deus (cf. Rm 8:20). Podemos querer reclamar; contudo, não efetuaremos mudança alguma na estrutura básica das coisas.

**14.** Tanto a *prosperidade* como a *adversidade* têm seus usos. A primeira conduz à alegria, a segunda chama a atenção para a realidade da vida e conduz (se lhe for permitido), a uma vida de fé no Deus soberano. Ambas estão sujeitas à vontade de Deus, sendo parte de Sua providência. A constante flutuação existente entre ambas faz com que sejamos dependentes, não de nossa obra exploratória, mas de um Deus que “tem a chave do desconhecido”.<sup>133</sup>

**v. Perigos ao longo do caminho (7:15-18). 15. Minha vaidade** é a vida dominada pelos problemas expostos em 1:2-11. A introdução de uma perspectiva vertical não nulifica o problema radical: a vida permanece sujeita à vaidade. O Pregador não tem a intenção de abolir, nem mesmo de explicar, as anomalias da vida, mas pretende capacitar a pessoa a conviver com elas. É fato simples que o *justo* pode, como Nabote (1 Rs 21:13), perecer *na sua justiça*, enquanto a perversidade de uma

<sup>129</sup> No TM as duas *beth* são usadas da mesma maneira que as duas *kaph* deveriam ser usadas numa comparação (cf. Gn 18:25; Os 4:9). Alguns eruditos desejam alterar o texto para *k'šēl...k'šēl* (como era entendido aparentemente pela maioria dos tradutores antigos), ou para *b'šēl*. Ainda outros (por ex. Aalders, Gordis) defendem o TM, julgando que o emprego é afim de *beth* essencial. Este autor inclina-se a aceitar *b'šēl...k'šēl*. Contudo, se o TM estiver correto, o segundo *b'šēl* deve ainda ser traduzido “como estar à sombra de”. Dahood quer eliminar o segundo *beth* de vez (CPIQ, pág. 209).

<sup>130</sup> W. Crosser (“The Meaning of ‘life’ (Hayyim) in Proverbs, Job and Ecclesiastes”, *Transactions of Glasgow University Oriental Society*, 15, 1953-4, págs. 48-53) salienta que “vida” no Velho Testamento, se refere com frequência a bem mais do que “as tarefas triviais, rotineiras, comuns”, mas indica a vida satisfatória, orientada por Deus (cf. Pv 2:19; 10:11, etc.). Ele traduz: “terá vida de verdade”.

<sup>131</sup> Quanto ao peso desta frase nas hipóteses de tradução, cf. CPIQ, pág. 209.

<sup>132</sup> J. Gray, *The Legacy of Canaan* (1965), pág. 285.

<sup>133</sup> NAB de tal maneira que o homem seja incapaz de acusar a Deus de alguma coisa é tradução inviável.

Jezebel (1 Rs 18-19:21) pode persistir. A anomalia freqüentemente deixava perplexos aos israelitas devotos (cf. Jó; Sl 37:73; Hc 1:13-17). A declaração seca, sem explicações (exceto, talvez 7:29), exige do crente, simplesmente, que ele enfrente a vida, neste mundo, como ela é. Ser pré-advertido para ficar prevenido (cf. 1 Pe 4:12).

16. O Pregador adverte contra dois perigos morais, que se contra-põem. Alguns intérpretes tomam o primeiro como sendo a indiferença para com a moralidade (cf. Barton) ou uma pagã “moderação em todas as coisas”. Outros acham que a ênfase está na retidão legalística, e significa “não se esforce demais nas observâncias legalísticas”. R. N. Whybray, por outro lado, argumenta com muita persuasão que aquilo que se está desencorajando não é a excessiva retidão, mas a auto-retidão.<sup>134</sup> O Pregador afirma que não existe um homem reto (7:20). “Não sejas demasiado justo” deve ser tomado como ironia, e deve referir-se à maneira como uma pessoa se auto-avalia e se apresenta. A tradução *demasiadamente* ou *exageradamente* distorce um pouco o hebraico, que significa “muito, grandemente”, o que não expressa o julgamento implícito em “demasiadamente” e “exageradamente”. Esta opinião é confirmada na linha seguinte, em que o hebraico para *nem exageradamente sábio* (RSV e ARA) contém um *hithpael* que pode significar “bançar o sábio” (cf. Nm 16:13 “fazer-te príncipe”; e 2 Sm 13:5 “finge-te doente”). A retidão fingida delicia-se na reputação de sabedoria (cf. Mt 23:7).

17. O perigo no outro extremo é a capitulação ao mal. *Demasiadamente* (RSV *demais*) não implica em que a perversidade moderada seja aceitável! A omissão deste advérbio, além de quebrar o paralelismo com o versículo 16, redundaria em contradição aos versículos 20, 29. O Pregador reconhece que a perversidade é um fato na experiência humana. O homem justo trilha um caminho que evita os dois extremos: evita a auto-retidão, e não permite que a corrupção inerente tenha domínio. Morte prematura pode ser a consequência final da maldade sem freios (Sl 55:23).

18. *Isto.. aquilo* refere-se aos dois perigos contra os quais o versículo 16 nos adverte. O homem justo deve observar a ambos, com clareza, e caminhar entre ambos, motivado pelo temor de Deus: *pois quem teme a Deus de tudo isto sai ileso*. O hebraico para *tudo isto* usa-se, às vezes, quando apenas dois itens estão sendo considerados; dever-se-

<sup>134</sup> Whybray relaciona isto à forma do verbo, que é *'al-t' hī saddīq* e não *'al tišdaq* sugerindo que a construção mais longa, combinada com o *hithpael* da linha seguinte levaria a uma interpretação algo parecida com aquela sugerida acima. Cf. “Qoheleth the Immoralist? Qoh. 7:16-17”, *Israelite Wisdom: Samuel Terrien Festschrift* (ed. J. G. Gamie et al., 1978), págs. 191-204.

ia, pois, traduzir por “ambos”.<sup>135</sup> Este respeito, cheio de um temor reverente, para com Deus, é o princípio da sabedoria (Pv 1:7; 9:10), servindo como um dos inúmeros elos entre as duas alianças, a velha e a nova (cf. Ap 15:4).

**vi. A necessidade de sabedoria (7:19-22).** 19. Se se quiser manter a distância correta entre o legalismo moral e a indiferença moral, duas exigências não de ser atendidas: uma atitude genérica (*temor*) e uma aplicação em minúcia (*sabedoria*). É difícil decidir se *dez poderosos que haja na cidade* emprega o número dez de modo indefinido (Jones, cf. Gn 31:7), ou se se refere ao número de um conselho municipal (Gordis, citando Josefo, *Antiquities* XX.8.11; *Vita* 13 e 57). De qualquer maneira, o sentido é que a sabedoria, aliada ao temor do Senhor, poderá ser maior do que a sabedoria coletiva de um grupo de líderes experientes. Precisa-se mais de poder interno do que de aconselhamento externo.

20. Eleva-se a discussão encerrada nos versículos 16-19 a um clímax, fazendo eco às palavras de Salomão em 1 Rs 8:46. Isso é bem enfatizado (com a expressão hebraica enfática *kî*, que significa *certamente*); há aqui uma verdade universal (*não há homem justo sobre a terra*). Engloba tanto os pecados de omissão (*que faça o bem*) como os de comissão (*e que não peque*).

21. A pecaminosidade humana é vista de modo saliente na total inconfiabilidade da palavra (cf. Tg 3:2). O corolário a extrair-se é que não devemos prestar atenção demasiada às reivindicações das pessoas (cf. 1 Sm 24:9), porque isto transtorna a tranqüilidade.

22. Nossa própria experiência é prova suficiente de que a vingança é fruto da degradação humana, e freqüentemente não tem base.

**vii. A sabedoria é inacessível (7:23-24).** 23. Tendo explorado os problemas da vida mediante a sabedoria (2:26) que Deus lhe deu, o Pregador percebeu que esta não pode responder as questões últimas (cf. 1:17s.), especialmente a morte (2:15s.). Esta sabedoria “última”, diz o Pregador, *estava longe de mim*.

24. A discussão de Eclesiastes exige que relacionemos *o que está* não apenas a tudo quanto existe (Gordis traduz: “tudo que veio à existência”) mas, também, à verdadeira maneira pela qual Deus o criou. O que está além da capacidade de compreensão do Pregador é tudo quanto existe, que está sob o controle e decretos de Deus. Deus deter-

<sup>135</sup> A expressão hebraica traduzida por “sair ileso” pode significar “cumprir as obrigações”. É assim que Gordis traduz: “aquele que teme a Deus cumprirá sua obrigação atendendo a ambas as determinações”. Contudo, é melhor entender o verbo no sentido de “escapar”, “sair ileso”, como em 1 Sm 14:41.

mina a vida do homem e seu ambiente (cf. 1:13; 3:10s., etc). Moffatt traduz assim esta passagem: *a realidade está fora do meu alcance*, diz o Pregador. *Quem a achará...?* Esta é uma pergunta retórica. Ninguém pode compreender os planos e os propósitos de Deus.

viii. A **pecaminosidade do homem (7:25-29)**. 25. A autopercepção que o Pregador tem de sua limitada sabedoria leva-o a ponderar um pouco mais sobre o caráter do homem. Na RSV a expressão *a soma das coisas* é derivada de uma palavra que significa “calcular”, tanto no sentido matemático como no intelectual; tal expressão é traduzida (na RSV) por “pensamento” em 9:10. A questão, aqui, é que o Pregador ponderou ampla e profundamente os enigmas do caráter humano. Que resultou de tudo isso? A confusão de termos intelectuais e morais, *conhecer... investigar... buscar... sabedoria... perversidade... insensatez... loucura...* mais uma vez enfatiza seu tema, e indica que sua pesquisa foi exaustiva.

26. O Pregador formula suas conclusões; primeiramente, a respeito de um tipo particular de mulher. Ela é *mais amarga do que a morte*, sua personalidade (*coração*) é dominada pelos instintos do caçador (*redes e laços*) e é dotada de grande força de retenção (*cujas mãos são grilhões*). A sabedoria para perceber-lhe as redes e laços é dada somente àquele que *for bom diante de Deus* (cf. 2:26). Qualquer acusação de misoginia decorre de má interpretação da assertiva do Pregador, como vimos pelo quadro contrastante do amor conjugal, em 9:9.

27-28. Em seguida, o Pregador estabelece suas conclusões a respeito de homens e mulheres, em geral. Imagens relacionadas à matemática ainda permeiam esta seção. O Pregador deseja saber a quanto soma, no total, a pecaminosidade do homem. Esta passagem ainda está tratando da sabedoria (cf. 23, 25); é o que está em sua mente ao traçar uma distinção entre os sexos. Diz ele que a sabedoria é rara nos homens, e mais rara ainda entre as mulheres. Tal declaração não é restrita ao Eclesiastes (cf. 2 Tm 3:6); não é necessário que o julgemos solteiro (Gordis), nem alguém desapontado quanto ao amor (Plumptre). A declaração é histórica, diferente daquela outra, de caráter geral, no versículo 29. A ênfase está naquilo que ele verificou estar faltando, não naquilo que existe, e que foi descoberto. A sabedoria é rara em ambos os sexos; “ele acha que os homens são um décimo de um por cento apenas, melhores do que as mulheres!” (Gordis). A literatura do antigo Oriente Próximo contém declarações mais extremadas (e.g. “A mulher é uma adaga de ferro — muito aguçada, que corta o pescoço de um homem”)<sup>136</sup> que não têm paralelo no Eclesiastes.

<sup>136</sup> ANET, pág. 425.

**29** Este versículo apresenta as conclusões do Pregador a respeito de toda a raça humana. A primeira palavra hebraica (*l'bad*) significa “acima de” ou “por si mesmo”,<sup>137</sup> sendo que as primeiras palavras poderiam ser traduzidas literalmente: “Veja, descobri isto por mim mesmo (*l'bad*)...” O Pregador é atraído para um tema único, que é a fonte das calamidades previamente descritas (versículos 15-28): aqui está o total geral de seus cálculos espirituais. A culpa pela falta de sabedoria é atribuída a ninguém mais, senão à própria humanidade. O homem foi criado sem pecado, mas não era neutro, e sim *reto*, palavra usada para descrever o estado do coração disposto à fidelidade e à obediência (cf. 2 Rs 10:15, hebraico; SI 7:11).<sup>138</sup> A despeito da retidão original, o pecado “entrou” (cf. Gn 3:1-7; Rm 5:12). O pecado humano é perverso (AV e ARC *invenções* significa um plano manhoso para vencer aquilo que, de outra forma, se esperaria); é deliberado (*ele se meteu* indica algo positivo e persistente); é universal (*ele* é pronome que individualiza o *homem* mencionado anteriormente; cf. 1 Rs 8:46; Rm 3:23); é multiforme (*muitas astúcias* enfatiza a variedade de manifestações do pecado: “cada um se desviava pelo caminho”, Is 53:6). Kidner mostra-nos o contraste com uma passagem do *Babylonian Theodicy*, em que os deuses têm a culpa da perversidade humana: “Eles dotaram os homens, para sempre, com mentiras, e não com a verdade.”<sup>139</sup> *Eis* chama a atenção para estes fatos, assegurando-nos que estão ali para que todos os vejam. *O que tão-somente achei* mostra que o Pregador tem uma teologia confirmada pela própria vida.

**ix. Quem é realmente sábio? (8:1).** Este versículo pertence mais àquilo que o precede, do que àquilo que se lhe segue, visto que forma uma conclusão apropriada para os provérbios que apelam para a sabedoria, em relação ao sofrimento e ao pecado. Traz à memória um desafio final semelhante ao encontrado no fim de Oséias (14:9). A palavra hebraica que se traduziu por *como* refere-se, às vezes, a algo que se iguala exatamente a um ideal. Poder-se-ia traduzir: “Quem é realmente sábio...?” *Interpretação (pēser)* é palavra bem conhecida dos estudantes dos rolos de Qumran, onde é usada a respeito das interpretações do Velho Testamento, fora-do-contexto, pela comunidade de Qumran. Outra forma da palavra (*pitrôn*) é usada no Gênesis, a respeito da interpretação de sonhos (Gn 40:5). Pergunta, pois, o Pregador: Onde está o homem que discerne seu caminho através dos problemas esmiu-

<sup>137</sup> Cf. BDB, pág. 94.

<sup>138</sup> Cf. D. J. Wiseman, “Law and Order in Old Testament Times”, *Vox Evangelica*, 8, 1973, págs. 5-21, esp. págs. 5s.

<sup>139</sup> Kidner, pág. 73; cf. Lambert, pág. 89.

cados em 7:1-29, e que interpretará corretamente os mistérios da providência? Um *rosto* reluzente em geral indica favor (cf. Nm 6:25). Aqui, refere-se ao homem sábio que é visivelmente gracioso em seu comportamento, e (como diz a frase seguinte) cuja delicadeza é óbvia em sua expressão facial (contraste com Dt 28:50; Dn 8:23).<sup>140</sup>

#### D. AUTORIDADE, INJUSTIÇA E A VIDA DE FÉ (8:2-9:10)

A justificativa para tratar esta seção como uma unidade, na mente do Pregador, é que a seqüência de pensamento corre paralelamente a 1:2-3:22 (veja-se pág. 60 ). Ele enfrenta as realidades horrendas da autoridade real (8:2-9) e as injustiças da vida (8:10-15), e, perplexo diante dos enigmas da vida (8:16-17) e da certeza inexorável da morte (9:1-6), volta-se, outra vez, para uma atitude de fé, como único remédio (9:7-10).

**i. Autoridade real (8:2-8).** Após uma palavra de comando, nos versículos 2-4, o tema alarga-se, gradualmente, em provérbios mais genéricos que tratam da autoridade (5-8).

2-3a. As primeiras palavras do hebraico são enigmáticas (significam literalmente “eu atendo<sup>141</sup> à boca do rei”, podendo, contudo, ser parafraseadas assim: “advirto-te: presta atenção ao que o rei diz”. O pronome “eu”, aparentemente fora de ordem, tem deixado perplexos os tradutores, a maioria dos quais presume que haja um verbo subentendido, como “digo” ou “aconselho” (AV, RV). Outros ignoram totalmente a palavra (LXX, Peshitta, Targum, RSV), corrigem-na para “meu filho” (Wildeboer), ou para o sinal do acusativo (Barton, Scott), ou presumem que o verbo “digo” foi eliminado do texto (Wright). O enigma permanece sem solução, embora o sentido geral seja claro. A *boca do rei*<sup>142</sup> não é simplesmente suas ordens (como aparece na maioria das traduções) mas, de modo mais geral “aquilo que ele diz” (cf. Pv 13:3). A última parte do versículo dá a razão para a ordem: ... e isso por causa do teu juramento feito a Deus (cf. AV, RV; RSV é objeto de comentário abaixo). Evidentemente, era costume os súditos do rei fazerem um juramento de lealdade; 2 Crônicas 36:13 e Ezequiel 17:13

<sup>140</sup> Gordis e outros, que ligam o versículo a 8:2ss., entendem-no como referindo-se à discricção em juízo. NEB segue um texto alterado, para significar... *faz um homem ser odiado* (cf. também NAB).

<sup>141</sup> O hebraico *šamar* pode significar “ter cuidado com respeito a” (Pv 21:23; Mq 7:5), ou “guardar” (Dt 28:1; Sl 119:67 e outras passagens).

<sup>142</sup> Para Leupold o que se tem em vista, aqui, é Deus, o “rei” celestial. Contudo, em outras passagens onde a palavra “rei” é usada a respeito de Deus (Sl 5:2; 10:16; 20:9; Is 6:5) o contexto torna-o claro. Aqui, o *rei* parece diferente de *Deus* mencionado na frase seguinte.

são passagens mencionadas como iluminadoras do assunto. Contudo, aqui, o juramento é tomado como tendo caráter geral, entre o povo (cf. 1 Cr 29:24; Josefo, *Antigüidades* XV. 10.4; XVII.2.4). Uma opinião menos provável, a de Hertzberg, toma o juramento como sendo dado por Deus ao rei. Outras frases, em outras passagens, paralelas a “juramento do senhor” (Êx 22:10s; 2 Sm 21:7; 1 Rs 2:42s.) tornam mais viável a opinião de que se trata de um juramento feito pelos homens, mas sancionado ou aprovado por Deus.

Uma boa tradução da primeira cláusula do versículo 3 é: “*Não te apresses em deixar a presença dele*” (ARA e NASV). Em outra passagem “sair da presença de alguém” significa falta de afeto, ou deslealdade (cf. Os 11:2). Assim, o Pregador adverte contra a deserção caprichosa do posto, da parte de alguém (cf. 10:4) e contra a persistência em qualquer tipo de deslealdade (*persistir* da RV é melhor que *unir-se* da NASV, ou *demorar-se* da RSV. A ARA traz *obstinar-se*).<sup>143</sup> Entretanto, é possível dar pontuação diferente e obter-se outro sentido. O verbo hebraico *bāhal* pode significar “apressar-se” ou “temer”. Se adotarmos este último sentido, e se a frase de abertura pertencer ao versículo 2, teremos: ... *não desanimes por causa do teu juramento; sai de sua presença...* (RSV; cf. NEB, GNB). Neste caso, o versículo 3 adverte contra o orgulho. Mas, o paralelismo em 10:4 é argumento decisivo contra a tradução da RSV, favorecendo a RV e a NASV, bem como outras traduções semelhantes.

3b. Além da razão de ordem religiosa do juramento, há incentivos mais mundanos à submissão. O Pregador não vê problema em usar ambos os métodos de apelo (como Paulo em Rm 13:1-7). Os desejos do rei (*faz o que bem entende*) e suas palavras são poderosos demais para serem negligenciados.

4. A extensão do poder real, inclusive cobrança de impostos e de emolumentos estatais, foi sublinhada em 1 Sm 8:10-18, que trata do início do reinado, havendo semelhanças com registros de outros reinos contemporâneos.<sup>144</sup>

5. Anteriormente havia sido enfatizado que a vida deve ser vivida sob a soberana disposição divina dos eventos (3:1-15). A mesma idéia se aplica às dificuldades de viver-se sob um rei autocrático. Submissão

<sup>143</sup> O hebraico *'al-tibbāhēl... tēlek* é exemplo de dois verbos que dão uma única idéia, sendo que um deles tem força adverbial. É semelhante a Gênesis 24:18 “ela apressou-se e baixando”, isto é, “prontamente, baixando”. Cf. Barton, Gordis, DS 83 (c) e GK 120 (g). N. M. Waldeman menciona paralelismos acadianos destes versículos em “The Dābār Ra of Eccl. 8:3”, *JBL*, 98, 1979, págs. 407s.

<sup>144</sup> Cf. I. Mendelsohn, *BASOR*, 143, 1956, págs. 17-22; K. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament* (1966), págs. 158s.

não é passividade cega. A palavra *modo* da RSV e da ARA (heb. *mīšpāf*) significa “costume, procedimento”, bem como “veredito, julgamento”; o homem sábio estará alerta para os tempos fixados por Deus e para os “modos apropriados”, como estiveram alertas Jônatas (1 Sm 19:4-6), Natã (2 Sm 12:1-14) e Ester (Et 7:2-4).

6. Um princípio geral para “*tudo propósito*” é atentar para os “tempos” e “modos”. A frase explanatória, *porque é grande o mal que pesa sobre o homem* tem sido considerada como referindo-se a (i) punição pesada que permanece sobre o homem; (ii) fraqueza ou maldade inerente ao homem: “Um cortesão sábio encontrará oportunidades para executar seus desígnios, visto que a fraqueza humana alastrou-se demais; uma brecha certamente aparecerá” (Gordis); (iii) explicação de Jones de que “o homem já tem problemas suficientes, e por isso não precisa buscar novas dificuldades ao desafiar abertamente o rei. Ele deve esperar, porque sua vez há de chegar”. “Mal” deve ser frustração, a perplexidade e a tensão sob o peso opressivo (“é grande o mal que pesa sobre o homem”) da vida, se a expressão for tomada dentro do contexto total do Eclesiastes. Daí (RSV traz *embora*, melhor traduzida na RV como “porque” e “porquanto” na ARA) a necessidade de marcar-se bem os “tempos” e “modos” da ação sábia.

7. A chave da perplexidade humana está na frustração e ignorância concernente ao futuro. Quanto a isto, não encontramos ajuda em nós mesmos; nem em outra pessoa qualquer.

8. Estabelecem-se quatro limitações a toda autoridade. Em primeiro lugar, “nenhum homem é dono do espírito,<sup>145</sup> para poder confinar o espírito”. Alguns entendem que esta cláusula é idêntica, no sentido, à cláusula seguinte; porém, visto que a terceira e a quarta são distintas, é melhor considerar também as duas primeiras como distintas. O significado de “confinar” está bem estabelecido; usa-se para “prender” gado (encerrar) e para “confinar” um prisioneiro (encarcerar), em 1 Sm 6:10 e Jr 32:2s.). O substantivo cognato (*kele*) significa “prisão”. Jamais se encontrará prisão que encarcere o espírito, a vida interior do homem, com suas aspirações, impulsos e convicções. Jesus Cristo estabeleceu distinção semelhante (Mt 10:28). Em segundo lugar, *nem tão pouco tem ele poder sobre o dia da morte*. É a forma negativa de uma asserção positiva (3:2), segundo a qual a morte se enquadra nos “tempos” determinados por Deus. Em terceiro lugar, “*nem há altas*<sup>146</sup> *nesta peleja*”. Como indica o artigo (no hebraico) a *peleja* em

<sup>145</sup> Wright, NASV, NEB e ARA entendem *rūʾh* como “vento”, mas, o contexto, e a associação com morte, faz com que a palavra “espírito” seja mais provável. Ambas estão ligadas em 3:19-21: 12:7.

<sup>146</sup> *Mīšlahat* tem sido entendido como “escapar” (Targum, Levy), “arma” (Ehrlich, mencionado por Gordis), ou como expressão elíptica para “estender a mão” (Gor-

questão é a morte (daí AV trazer *naquela guerra*; ARA: *nesta peleja*). É área em que “todo homem deve avançar sozinho, para um combate solitário; e cada homem deverá cair, sucessivamente” (Wardlaw). Em quarto lugar, “tampouco a perversidade<sup>147</sup> livrará aquele que a ela se entrega”. O livramento em mira é o da morte. Nenhuma providência, genuína ou espúria, nos livrará desta intrusa. A autoridade do rei encontra um paralelo aqui.

ii. **As injustiças da vida (8:9-11). 9.** Há disputa sobre se isto conclui a seção anterior, ou se abre a próxima. De fato, serve de ponte entre ambas, visto que *tudo isto* geralmente se refere àquilo que vem logo atrás. Williams adota opinião contrária, mas 7:23; 9:1; 11:9 e o *tudo* de 12:13 contradizem-no. Contudo, a primeira palavra do versículo 10 implica numa conexão com o versículo 9. Assim, ao resumir suas observações, em 8:2-8, o Pregador inicia, simultaneamente, nova linha de pensamento. Mais uma vez notamos seu poder de observação (*vi*), combinado com penetrante poder de avaliação (*quando me apliquei*), a extensão de sua visão (*tudo isto... que se faz*), seu horizonte terreno (*debaixo do sol*). A redação em hebraico (... *há tempo em que um homem tem domínio*...) nos faz lembrar 3:1-15, com sua certeza quanto ao controle divino de tudo, em todas as épocas da vida. “Para sua ruína” (hebr.), “para arruiná-lo” (ARA), não é *para sua própria ruína* (AV), mas para ruína daquele que está debaixo de quem abusa do poder. Duas passagens que contêm o mesmo verbo “dominar” (*šalaḥ*) ilustram a questão (Ne 5:15; Et 9:1).

10. Esta é uma das passagens mais difíceis do livro no hebraico.<sup>148</sup> A frase final, *também isto é vaidade*, exige que a passagem esteja se referindo a algo frustrante ou vexatório. Os versículos precedentes e os seguintes (9, 11-12a) parecem indicar que se trata de alguma injustiça.<sup>149</sup> Só nos versículos 12b-13 é que se introduz uma declaração de fé.

---

dis, mencionando Isaías 11:14), ou como “descarga” (BDB), “férias” (Barton, Delitzsch; cf. Dt 20:1ss.; Heródoto IV.84; VII.38s; Josefo, *Antigüidades* XII.9.s; XIII.2.4). Outros alteram para *m<sup>e</sup>tuheset* (“amuleto”) (Galling). Encontra-se um sentido ativo — “lançar longe” — Salmo 78:49; contudo, *sālah* pode ter o sentido de “permissão para soltura” (Êx 4:21; 5:2) e, assim, o sentido aqui pode ser “soltar, deixar ir”, ou outro semelhante.

<sup>147</sup> NEB aparentemente entende “iniquidade” (*reša*) com o sentido de riquezas acumuladas mediante ações más.

<sup>148</sup> C. W. Reines, “Koheleth VIII,10” *JJS*, 5, 1954, págs. 86s. Ele argumenta que deve ler-se *wb'wm* ao invés de *wb'w*, interpretando o versículo como afirmativa de que “após sua morte e sepultamento, as más ações dos perversos são rapidamente esquecidas, permanecendo suas sepulturas sob veneração”.

<sup>149</sup> Desta forma, torna-se improvável a opinião de que o texto fala da retribuição que “recai sobre os ímpios (Leupold e outros).

A RSV pega o espírito do texto, mas os detalhes ficam sujeitos a controvérsia. Os comentários seguintes baseiam-se principalmente na RSV, com variantes de interpretações nas notas de rodapé.

A palavra inicial (RSV traz *então*; ARA, *assim*) só é usada em outra passagem: Ester 4:16, onde, aparentemente, significa: “em tais circunstâncias”.<sup>150</sup> Aqui, poderíamos traduzi-la assim: “Neste caso, vi os perversos serem sepultados”,<sup>151</sup> No Israel antigo o sepultamento condigno fazia parte do tratamento honroso. A omissão dele era considerada grande desgraça (Jr 16:6).<sup>152</sup> Até mesmo criminosos (Dt 21:22s.), suicidas (2 Sm 17:23) e inimigos da nação (Js 8:29) em geral eram sepultados. Daí a ferocidade de Amós 2:1. O Pregador está perplexo diante da honraria atribuída aos perversos.

Continua o hebraico: “... e eles vieram,<sup>153</sup> e do lugar santo partiram.” A RSV entende que esta expressão significa: *entraram e saíram do lugar santo* (Jerusalém)<sup>154</sup>, e foram elogiados na cidade onde haviam feito tais coisas.<sup>155</sup> Esta tradução exige uma pequena alteração em *wəyīštakkəhu* (“foram esquecidos”) para tornar-se *wəyīštabbəhu* (“foram elogiados”), que tem toda probabilidade de ser a forma correta. As letras hebraicas *beth* e *kaph* são semelhantes; há apoio nas versões antigas e em alguns manuscritos hebraicos. O versículo trata de uma injustiça (*foram elogiados*), não de uma retribuição justa (“foram esquecidos”).<sup>156</sup>

**11.** Segue-se uma explicação para a indiferença e complacência morais que subjazem às injustiças impunes, dos versículos 9s. As pessoas não

<sup>150</sup> Conforme BDB, pág. 486.

<sup>151</sup> NEB e NAB (“aproximar-se e entrar...” lêem o verbo *q-r-b* (aproximar-se, chegar-se), ao invés do verbo constante do MS, *q-b-r* (enterrar).

<sup>152</sup> Cf. art. *Burial and Mourning* (“Sepultamento e Lamentação”), *IBD*, págs. 211-215.

<sup>153</sup> Aalders pensa que “eles vieram” seja uma elipse de “eles partiram em paz” (expressão abreviada, cuja forma desenvolvida seria a que ocorre em Gn 15:15 e Is 57:2). ASV toma-a como forma elíptica de “eles vieram à sepultura”, enquanto Wright entende que se trata da abreviação de “vieram a existir”.

<sup>154</sup> Alguns (e.g. Reines; GNB) consideram “o lugar santo” como o cemitério. Tal presunção não se apóia em provas. Outros crêem que se trata do templo (cf. *JB as pessoas vinham do templo para honrá-los*).

<sup>155</sup> O hebraico para *tais coisas* (*ken*) ocasionalmente é um substantivo que significa “justo” (cf. o hebraico de Nm 27:7; Jr 8:6). A última frase pode significar portanto: “aqueles que agiram com justiça...” (cf. o hebraico de 2 Rs 7:9), sendo o sujeito do verbo. Há diversas sugestões de tradução baseadas nesta hipótese. Os eruditos que trazem assim, vêem, no texto, dois grupos de pessoas: os iníquos, sepultados com honra, e os justos, que foram esquecidos. Outra abordagem é a apresentada pela Bíblia de Gênova: *onde haviam praticado o bem* (citado por Ginsburg).

<sup>156</sup> A alteração é aceita pela RSV, JB, NAB, GNB e NIV. A NEB adota a mesma redação mas de modo reflexivo (*orgulhavam-se*).

compreendem a demora no julgamento. A vida, a saúde, o abrigo, a família, o alimento e o vestuário permanecem normalmente. “Todas as coisas permanecem como desde o princípio da criação.” (2 Pe 3:4). A aparente inatividade de Deus é atribuída à indiferença, à impotência ou ao favoritismo.

O problema humano é atribuído ao *coração* (tradução obscurecida em GNB, NEB e ARA); somos corruptos na fonte. Visto que o coração “torna-se cheio” (hebr.) pronto para *praticar o mal*, há indicação de cinismo sempre crescente, porque nada intervém que impeça o progresso do pecador (cf. a redação de Et 7:5), “Quem é esse cujo coração o instigou a fazer assim?”. *Sentença (pitgam*, provavelmente palavra persa) é usada noutra passagem para decretos reais (Ed 4:19; Et 1:20), porém, aqui, refere-se ao julgamento divino.

iii. **A resposta da fé (8:12-13).** 12. O Pregador contenta-se em esperar pacientemente. A maldade do pecador pode ser grande (*cem vezes*, omitido pela NEB) e sua vida prolongada (*os dias se lhe prolonguem*), contudo, o Pregador atém-se, pela fé, à certeza de que a vindicação do justo é apenas uma questão de tempo. Os que *temem a Deus* têm segurança. Na tradição sapiencial o “temor” de Deus é o medo reverente e respeito santo, resultantes da percepção da magnificência de Deus: “Esplendor... tremenda majestade... poder... juízo... justiça... por isso os homens o temem...” (Jó 37:22-24); quando Jó “atira às urtigas” o respeito, ele torna “vão o temor de Deus” (Jó 15:4). Embora o Pregador esteja consciente das limitações do “temor de Deus”, ele o invoca. Faz parte de seu sumário quanto às exigências da sabedoria (12:13). As épocas da vida exigem-no (3:14), a adoração exige-o (15:1-7). Trará livramento (7:18), e vindicação final, como é prometido aqui. A frase repetida... *que temem a Deus, ... teme diante de Deus*. dá ênfase à sua importância. *Diante de Deus* indica a principal característica, estupefação diante da presença da grandiosidade de Deus.<sup>157</sup> É digno de nota que, enquanto o Pregador diz com tanta freqüência “vi!...” (8:9s.), a resposta dele, aqui, é prefaciada por *eu sei*. As injustiças da vida estão abertas para que todos as vejam; a resposta do Pregador não é uma observação, mas a resposta da fé.

13. Ele tem certeza, de modo semelhante, de que a despeito da demora, a calamidade finalmente desabarará sobre o pecador. Embora ele possa prolongar seus “dias” (vers. 12, no heb.), o julgamento pendente é que não *prolongará seus dias!* Este paradoxo tem sido elucidado de diferentes formas. Alguns vêem aqui uma citação (Gordis; GNB), ou a mão de algum redator<sup>158</sup> (e.g. Lauha). Leupold vê um trocadi-

<sup>157</sup> Veja-se ainda o comentário de 12:13.

<sup>158</sup> Veja-se, contudo, o comentário à pág. 46.

lho que poderia ser parafraseado assim: “embora ele vá longe (no pecado) não irá longe em seus dias.” Isto é possível, visto que “seus dias” ocorre no hebraico, no versículo 13, e não no versículo 12. Este autor crê que o Pregador “faz cair o véu do secularismo” (Kidner) e põe as duas declarações lado a lado, a fim de chamar a atenção de modo especial. É típico da dualidade que perpassa todo o Eclesiastes: do ponto de vista de “debaixo do sol”, o pecador nos instiga a ira, pela sua longa sobrevivência; as coisas parecem diferentes quando olhadas da perspectiva da fé. O Pregador não pode imaginar, sequer, que o pecado continue indefinidamente sem exortação e sem julgamento (cf. Tg 4:13s.). O paradoxo levanta, também, a possibilidade da vida após a morte, em que o pecador não poderá prosseguir em seu pecado. Confirma-se isto na figura da *sombra*, indicativa da insegurança da vida humana (cf. SI 102:11; 109:23). Sob esta luz, a tradução da AV (semelhante à ARA) *nem prolongará seus dias, que são como uma sombra* (cf. RV) é preferível à da RSV *nem prolongará seus dias como uma sombra*. Isto se harmoniza com o contexto; o versículo só pode significar que o ímpio não florescerá, após a sepultura (cf. SI 49; 73; 3:16-21; 12:14).

**iv. O problema reiterado (8:14).** A perplexidade é reiterada de forma mais aguda (cf. também 3:16; 4:1; 5:8; 7:7); a retribuição e a recompensa estão totalmente invertidas.

**v. O remédio lembrado (8:15).** O Pregador não tenta resolver o enigma de modo completo. Ao invés, ele apresenta uma solução prática, segundo preceitos que agora tornaram-se familiares. Mais uma vez ele está interessado na vida terrena (*debaixo do sol*) valoriza o gozo (cf. 2:26; 3:12; 5:18, 20) e a alegria (*comer e beber*; cf. 2:24s.; 3:13; 5:18). Isto deveria ser nosso encorajamento em meio à vida e às atividades diárias, nosso companheiro inseparável, por toda a vida, (*nos dias da vida*) pois, *o acompanhará* (heb. *yilwennû*, “unir-se”, “ligar-se”). O segredo de tudo isto é: foi dado por Deus.

**vi. O enigma da vida (8:16-9:1). 16.** O progresso do pensamento de 8:2 nos faz voltar ao grande enigma que é a vida. A investigação do Pregador foi completa, envolvendo a consideração cuidadosa de sua própria experiência (*sabedoria*) tanto quanto a observação (*aplicando-me a conhecer*). O hebraico é obscuro. Após a introdução: “aplicando-me a conhecer...” vem uma observação parentética (“pois nem<sup>159</sup>

<sup>159</sup> Assim pensam Lauha, Barton, Aalders e outros (cf. NIV). Esta opinião toma *kî gam* como sendo duas palavras distintas (“para ambos”). Outra opinião (cf. Gordis) considera a palavra como significando “embora”. É o que aparece na GNB.

de dia nem de noite vê o homem<sup>160</sup> sono<sup>161</sup> nos seus olhos”). O sentido é completado pelo versículo 17 (“Então contemplei...”) Outra vez o Pregador observa que os problemas do homem não lhe dão descanso, nem de dia nem de noite (cf. 2:23).

17. A conclusão do Pregador é que precisamos contentar-nos em não saber tudo. O trabalho duro (*por mais que trabalhe*), o esforço persistente (*para a descobrir*), a perícia, ou experiência (*que diga o sábio*), nada disto resolverá o mistério. Os sábios poderão apresentar reivindicações excessivas; eles também se frustrarão.

9:1 Poderia ser traduzido assim: “posso, então, explicar tudo isto, tendo colocado tudo em meu coração: os justos e os sábios, com suas obras estão sob o cuidado de Deus. O homem não sabe o que o aguarda, se amor ou ódio; tudo o aguarda”. A primeira palavra é pouco mais do que “então”; não é explicação (AV traz *porque*) nem contraste (RSV traz *porém*). A expressão da RSV *na mão de* é bem conhecida, e significa “à disposição de” (Gn 14:20; 16:6; etc.), “sob a supervisão de” (Gn 9:2, etc.), ou “no cuidado de” (é a melhor tradução aqui; cf. Et 2:3, 8; Jó 12:10; SI 31:5, etc.). Se a segunda metade se refere à aceitação ou rejeição dos homens, o pensamento será que “é preciso mais do que a simples observação para se descobrir a maneira como Ele nos tratará” (Kidner). Contudo, o *amor e o ódio* mencionados alguns versículos depois (vers.6) são claramente humanos. Esta opinião também não é coerente com outras declarações segundo as quais os retos têm a segurança da aprovação de Deus (cf. 2:24; 3:12s.; 5:19s.; 9:7-10). Com maior plausibilidade dir-se-ia que não se sabe que tratamento receberá o justo; quem pode predizer o que o futuro trará? A justiça e a sabedoria não oferecem garantia “embutida” de vida fácil e tranqüila. O hebraico de *diantes deles*, com o sentido de “à sua espera”, é de uso raro; embora sua referência seja espacial (Gn 32:21, etc.), não há razão por que não poderia, também, ser temporal.

Seguindo a trilha de versões antigas, a RSV toma a primeira palavra do versículo 2 TM (*hkl*, “tudo”) como sendo *hbl* (“ vaidade”), e dessa forma traduz assim: *Tudo diante deles é vaidade*. Isto é plausível, mas o TM faz sentido da maneira como está.

vii. “O aguilhão da morte” (9:2-3). 2. A frase de abertura é bem traduzida na RV e ARA: *Tudo sucede igualmente a todos*. Não se aplica necessariamente só à morte, embora a passagem prossiga neste sentido. O ponto de enfoque é, simplesmente, que o justo não é favorecido

<sup>160</sup> Barton vê aqui uma referência a um homem vítima do trabalho árduo (cf. Barton). trabalho árduo (cf. Barton).

<sup>161</sup> Cf. Gordis, quanto a um paralelo da Mishna para “ver o sono”.

de modo visível pela providência, nem o injusto admoestado de modo visível pela providência. A própria morte chega, sem discriminação, a todos. A RSV acrescenta *e ao mau*, depois de *ao bom*, seguindo versões antigas; a frase adicional não está no TM.<sup>162</sup> É provável que *ao que jura* não se refira ao juramento profano, ou atrevido (conforme a maior parte interpreta; cf. Êx 20:7; Mt 5:34), mas, ao juramento “pelo nome do Senhor” (Dt 6:13; 10:20), que era parte da lealdade à aliança. Aquele que *evita o juramento*<sup>163</sup> (RSV; melhor do que AV *que teme o juramento*, significando *que honra o juramento*; cf. 1 Sm 14:26) refere-se à pessoa que evita a lealdade à aliança. Esta opinião é mantida pelo fato de a série de contrastes trazer as boas características em primeiro lugar (como observa Plumptre).

3. A morte não é um “fenômeno natural” para o Pregador, mas um *mal* invencível. Ligado ao *mal* está *desvarios*, ligado algures com frivolidade volúvel (2:2), corrupção na sociedade (7:7), loucura (10:12s.), desobediência autojustificada (1 Sm 13:13) e inclinações à violência (1 Sm 16:21) ou orgulho (2 Sm 24:10); o uso sugere, portanto, uma selvageria moral impetuosa e irracional.<sup>164</sup> O problema de nossa natureza decaída (cf. 7:29) é universal, visto que o *mal* é atribuído ao *coração dos homens* em geral. Caracteriza toda a natureza interior do homem (*coração*), é irremediável (por toda a vida, *enquanto vivem*), dominante (*está cheio de maldade*). O aspecto mais horrendo (o “agulhão”, 1 Co 15:56) da morte é encontrado aqui, visto que tendo tal coração somos levados a prestar “conta... à casa eterna... a Deus” (11:9, 12:5, 7).

**viii. Enquanto há vida, há esperança (9:4-6).** 4. A primeira metade do versículo não renega a vida após esta vida (cf. 3:21, em heb.; 12:7), mas dá a entender que a vida terrena não pode ser gozada em retrospecto. Isto é sublinhado no provérbio da segunda metade. O *leão*, “o mais forte entre os animais” (Pv 30:30), era admirado no mundo antigo. O *cão*, por outro lado, era um desprezado comedor de carniça (Êx 22:31; 1 Rs 14:11), notório pela sua impureza (Pv 26:11); diz um provérbio sumério: “Aquele que tem em alta estima cães inteligentes não tem vergonha”.<sup>165</sup> Tudo isto adiciona mais ênfase à declaração do

<sup>162</sup> Pode ser que uma frase mais longa *ao bom, ao puro* equilibre *e ao impuro*, a fim de aparelhar a frase mais comprida (em hebraico) *ao que não sacrifica*, equilibrando a frase curta (em hebraico) *ao que sacrifica* (segundo Gordis, NASV).

<sup>163</sup> Cf. *DTTML*, a respeito de *yara'* com o sentido de “evitar” em hebraico de época posterior.

<sup>164</sup> JB presume que *rumo aos vivos* foi eliminado do texto. Isto é desnecessário.

<sup>165</sup> Cf. E. I. Gordon, *Sumerian Proverbs* (1959), pág. 256; cf. outras referências depreciativas aos cães nas págs. 256-262. A tradução acima é provisória.

Pregador de que esta vida é decisiva.

5. A *esperança* no versículo 4 se explica pela oportunidade que esta vida atual nos apresenta, a fim de considerarmos a morte como fato inevitável, como o Pregador tem insistido tanto, e a fim de avaliarmos a vida corretamente. Não se dá qualquer descrição de uma vida além túmulo; apenas uma advertência de que haverá um julgamento, e a lembrança negativa de que cessam todas as experiências terrenas. Noutra passagem *recompensa* é palavra usada para exprimir o produto final dos esforços humanos (4:9), incluindo-se os bens materiais (Nm 18:31); a morte nos remove de vez deste reino. *Os mortos não sabem coisa nenhuma* não constitui uma vindicação extrema, no Velho Testamento (cf. 2 Rs 22:20; Jó 14:21s.). Outras culturas no mundo antigo tinham suas superstições com respeito a contatos com os mortos, como acontece conosco. Heidel cita um texto babilônico que fala de “um terrível fantasma... que me persegue o dia todo (e) me aterroriza a noite toda... Seria um fantasma de minha família, ou de meu relacionamento, seria (o fantasma de) um homem que morreu de morte violenta (ou) um fantasma vagante”.<sup>166</sup> Entre os babilônios e assírios era costume os parentes do falecido suprirem as sepulturas com alimentos e bebidas.<sup>167</sup> Em Israel, contudo, tal não acontecia. Na verdade, os vivos esquecem-se dos mortos; a despeito de promessas e de memoriais, logo entram “no esquecimento” (Sl 31:12).

6. Dentre as experiências terrenas que não cessam estão o *amor* e o *ódio*. A palavra seguinte freqüentemente significa *zelo* (NASV), ou *ciúme* (NIV), contudo, aqui, um termo mais genérico, como o da GNB, *suas paixões*, é mais adequado ao contexto. A frase *debaixo do sol* confirma que os versículos precedentes têm em vista a perda irreparável da vida terrena. A *porção* (AV), *participação* (RSV) ou *parte* (ARA) é a medida de gozo e de satisfação que advém através das atividades diárias da pessoa (cf. 3:22; 5:18, em que às vezes a tradução é ligeiramente diferente), não encontráveis em prazeres egoístas (2:1-11), mas apenas quando tomados como dom de Deus (3:22; 5:19). O Pregador repetidamente nos adverte que tais gozo e satisfação não podem ser recapturados após a morte. Aqui está a declaração mais forte desse tema: Mediante a morte tudo passa, e para sempre (*para sempre não têm eles parte*).

<sup>166</sup> A. Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels* (1963), pág. 157.

<sup>167</sup> *Ibid.*, pág. 204. Cf. também Miranda Bayliss: referências a rituais expiatórios pelos mortos, na Assíria e Babilônia (“The Cult of the Dead King in Assyria and Babylonia”, *Iraque*, 35, 1973, págs. 115-125, esp. pág. 117).

ix. O remédio da fé (9:7-10). 7. Surge uma nota de exortação imperiosa com *Vai...!* O que havia sido declarado, anteriormente, como conselho (2:24-26; 3:12s., 22; 5:18-20) agora se torna comando urgente à ação. O crente deve viver alegremente (cf. comentários a respeito de *comer*, de 5:18) e satisfeito (cf. também 11:9). A base da alegria é que *Deus já de antemão se agrada das tuas obras*. O Pregador chegou bem perto da doutrina da justificação pela fé, dando às suas palavras um toque quase paulino. Basta ao homem receber a alegria como dádiva de Deus (cf. 3:13); Deus o aprovará, e às suas obras. O crente não luta para obter aceitação; “já” foi aceito. Baseado nisto (movendo-se de Paulo para Tiago por assim dizer) o homem sábio age segundo o princípio “faça-o conforme” suas forças (9:10).

8. *Alvas vestes e óleo* para unção tornavam a vida mais confortável, num clima quente, servindo este para aliviar a irritação da pele seca. Alimento, vestuário e óleo de unção são mencionados em vários textos antigos como gêneros de primeira necessidade (cf. Os 2:5; Lc 7:38, 46).<sup>168</sup> A obra egípcia *Cântico do Harpista* fala de “mirra sobre tua cabeça e vestuário de linho fino”.<sup>169</sup> Um paralelismo ainda mais impressionante é encontrado no *Épico de Gilgamesh*:

Gilgamesh, para onde vagueias?  
 Não encontrarás a vida que persegues.  
 Quando os deuses criaram a humanidade  
 Puseram à parte a morte, para os homens,  
 Retendo a vida em suas próprias mãos.  
 Quanto a ti, Gilgamesh, fique saciado teu ventre,  
 Alegra-te de dia e de noite.  
 Transforma cada dia em festa de regozijo,  
 Dança e folga dia e noite!  
 Seja brilhante e limpo teu vestuário,  
 Lava tua cabeça; banha-te com água.  
 Atenta para o pequenino que segura tua mão,  
 Que tua esposa se delicie em teu seio!  
 Porque esta é a tarefa da (humanidade)!<sup>170</sup>

O Eclesiastes, todavia, não advoga o hedonismo sob a sombra escura da má vontade dos deuses, mas a alegria, como parte da dádiva de Deus,

<sup>168</sup> Cf. J. Zandell, “Egyptological Commentary on the Old Testament”, *Travels in the World of the Old Testament* (ed. S. H. G. Heerma Van Voss et. al., 1974), págs. 279s.

<sup>169</sup> Veja-se o texto citado à pág. 39.

<sup>170</sup> ANET, pág. 90.

como fluxo da certeza de que Ele nos aceitou.

9. O casamento é um auxílio adicional, em meio às frustrações da vida. É visto como o estado normal do homem, porquanto os leitores em geral são encorajados a casar-se (cf. Gn 2:18). À semelhança de Gênesis 2, o homem é encarado como suportando as maiores responsabilidades da vida, tendo uma mulher como companheira, um consolo em meio a uma *vida vã* (cf. 1 Co 11:8s.; 1 Tm 2:13). Dentre as exigências do casamento estão: a demonstração de afeto (*que amas*; cf. Ef 5:25), a busca ativa da alegria (*goza a vida*, RSV), o encorajamento perpétuo (*todos os dias de tua vida*) em meio às responsabilidades e deveres da vida (*pelo trabalho com que te afadigaste*).

Duas considerações reforçam este apelo. Em primeiro lugar, o casamento é um dom de Deus e, desta forma, está garantida sua bondade inerente (cf. Hb 13:4); *porção* é o termo usado pelo Pregador para os prazeres e consolos que Deus agrada-se em conceder-nos em meio à vaidade terrena (veja-se comentário sobre 3:22, pág. 95). Em segundo lugar, a vida é demasiadamente breve e insegura (*tua vida fugaz*); visto que o casamento se enquadra entre as bênçãos terrenas (*debaixo do sol*), esta vida é a ocasião para gozar o casamento, considerando-se que logo terminará.<sup>171</sup>

10. A série de encorajamento conduz naturalmente a este último, visto que a alegria (vers. 7), o conforto (vers. 8) e o companheirismo (vers. 9) capacitam o homem a atirar-se às tarefas da vida com grande energia e confiança.

*Mão* refere-se a força, ou habilidade (cf. Js 8:20 AV mg., RV mg.); *te vier* trata de oportunidade (cf. 1 Sm 9:8, onde a expressão “aqui se encontra” (heb.) significa “por acaso tenho aqui comigo”). *Tudo quanto te vier à mão para fazer, faze-o conforme as tuas forças, porque no além para onde...* significa, portanto, entregar-se completamente à vida, com suas alegrias e suas responsabilidades, de acordo com a habilidade da pessoa, e de acordo com as circunstâncias. A vida deve ser ativa, cheia de energia (*conforme as tuas forças*), prática (*projetos* significa “engenhos”, “estratagemas”, “idéias”), sábia (*conhecimento*) e capaz (*sabedoria*). Tais características da vida de fé são possíveis ape-

---

<sup>171</sup> Visto que o termo para *esposa*, aqui, é simplesmente “mulher”, e que no hebraico não há o artigo, e poderia significar, então, “uma mulher”, alguns pensam (e.g. Barton, Ginsburg) que o Pregador está advogando a sensualidade sem casamento. Tal opinião deixa de lado o pano de fundo de Eclesiastes em Gênesis 1-11; além disso, o estilo do hebraico de Eclesiastes (qualquer que seja sua data de origem) tende a omitir o artigo, onde outros autores o usariam. Portanto, basear muitos conceitos na ausência do artigo é algo bem precário (cf. R. Gordis, “The Original Language of Qoheleth”, *JQR*, 37, 1946, págs. 81ss.). O companheirismo em vista é perpétuo, não uma aventura passageira.

nas durante a vida do homem. Se não encontrar-se remédio adequado, o vazio da vida do pessimista não pode ser preenchido retrospectivamente.

As experiências terrenas — a atividade, o planejamento, a sabedoria — tudo cessa quando se chega ao fim, ao “Sheol”, ou *além*, lugar dos mortos (cf. Jo 9:4). O Pregador não apresenta qualquer descrição positiva do “Sheol”, ou *além*. De modo negativo, caracteriza-se pela ausência de oportunidades para a vida terrena; ele nada mais diz, além disso. Contrariamente a outras nações da antiguidade,<sup>172</sup> Israel não desenvolveu qualquer mitologia concernente ao mundo do além. “Sheol”, substantivo próprio de etimologia incerta, é nome de um lugar que foi demitificado; no Velho Testamento não é mais do que o estado dos mortos definido em termos terrenos.

#### E. SABEDORIA E LOUCURA (9:11-10:20)

Na opinião de muitos comentaristas, não há uma argumentação sustentável, nestes versículos. Gordis fala da “variedade de assuntos, e da falta de organização lógica da seção”. Assim se queixava Delitzsch: “Quanto tempo, estudo e papel se tem gasto na tentativa de encontrar uma conexão entre este grupo de versículos com o precedente!” Entretanto, alguns eruditos (Leupold, Hertzberg e outros) têm tentado esboçar uma argumentação. Leupold julgava “que o autor está escrevendo um discurso coerente, com seqüência e pensamento lógicos” (veja-se comentário a respeito de 10:1). Não se determina com facilidade a verdade do texto. É certo que as tentativas de coordenar-se uma argumentação detalhada não convenceram; por outro lado, coerência na argumentação é algo diferente de coerência de assunto. Se não há evidência de coerência argumentativa nestes versículos, há coerência de assunto em grande escala, visto que cada unidade trata diretamente, de alguma forma, com a loucura ou com a sabedoria.

**i. Tempo e oportunidade (9:11-12).** Em primeiro lugar, os versículos apresentam os temas da sabedoria e seus limites, e além disso contrabalançam os versículos 7-10. O homem sábio não deve empolgar-se tanto com as alegrias da vida a ponto de esquecer-se das frustrações, visto que estas não desaparecem, mesmo quando o homem sábio se certifica da aprovação de Deus.

<sup>172</sup> Cf. N. J. Tromp, *Primitive Conceptions of Death and the Nether World* (1969), cap. 2; P. Watson, *Mot, the God of Death, at Ugarit and in the Old Testament* (University Microfilms, 1971); J. Zandee, *Death as an Enemy According to Ancient Egyptian Conceptions* (1960); E. F. Sutcliffe, *The Old Testament and the Future Life* (1947), caps. 1-2 quanto a idéias extrabíblicas.

11. Relacionam-se cinco desempenhos, nenhum dos quais garante o sucesso ou a prosperidade: (i) o campeão de corridas pode perder uma competição (cf. 2 Sm 2:18); (ii) força militar não é garantia de sucesso na batalha (cf. Is 36-37); (iii) a sabedoria, de modo semelhante, não é garantia de vida (cf. 9:13-16; 10:1); (iv) o entendimento pode fazer-se acompanhar da pobreza (cf. 9:15); (v) graça e justiça poderão demorar para o inocente José (Gn 37-41); e jamais vir para outros (9:13-16). Dois fatores poderão perturbar todos os cálculos humanos. Em primeiro lugar, o *tempo* nos limita, como um eco do ensino que percorre todo o Eclesiastes, segundo o qual as épocas de nossa vida estão nas mãos de Deus; esta é uma garantia para a fé, e também um golpe mortal na autoconfiança. Em segundo lugar, o *acaso* é aquele fator inesperado que pode transtornar esquemas seguros, não importando o quanto tenham sido exaustivamente estudados.<sup>173</sup>

12. As épocas da vida são imprevisíveis (*o homem não sabe* como serão, antecipadamente), são inescapáveis (*a rede traiçoeira... o laço*), são repentinas (*de repente sobre eles*), contudo, são típicas da vida como a vida realmente é; *os filhos dos homens* é expressão genérica relacionada às coisas corriqueiras da vida. *Tempo da calamidade* de alguém poderá ser a época da morte, como sugere Lauha (cf. 7:17). Contudo, visto que em outros lugares (cf. 8:5-7) o Pregador focaliza o fluxo de acontecimentos como trabalhando contra os objetivos e esperanças do homem, o *tempo da calamidade* pode perfeitamente referir-se a outras calamidades além daquela que é terminal.

ii. **A sabedoria não reconhecida (9:13-16).** Como em outra parte, o Pregador relatá, primeiro, uma observação, e em seguida, baseado nela, erige uma série de comentários e reflexões.

13. O Pregador apresenta outro exemplo de sabedoria que ele havia observado. *Vi*. é a expressão costumeira dele para descrever incidentes reais que aguçaram suas reflexões. Por esta razão, o assunto não deveria ser tratado como sendo puramente ficção parabólica (Hengstenberg e outros).

14. Foi atingido por uma luta entre o prestígio (*um grande rei*) e a insignificância (*uma pequena cidade*); força (*grandes baluartes*)<sup>174</sup> combatia a fraqueza (*poucos homens*). Têm-se tentado algumas identificações, que incluem o livramento de Siracusa, por Arquimedes, con-

<sup>173</sup> Veja-se comentário, às págs. 75-76.

<sup>174</sup> O hebraico *m'sôdîm* ("redes") talvez seja um lapso dos copistas, ao copiar a palavra *m'sôrîm* ("baluartes"). Outros (e.g., Gordis) argumentam que *m'sôdîm* realmente significa "baluartes".

tra os romanos, ao afundar-lhes os navios (212 a.C.), o cerco de Dor, por Antíoco, o Grande (218 a.C.), e mais tarde, por Antíoco VII (138 a.C.), o cerco de Bete-Sura por Antíoco V,<sup>175</sup> o livramento de Atenas por Temístocles, o cerco de Abel de Bete-Maaca (2 Sm 20:15-22) e o livramento de Tebes (Jz 9:50-55).

15. Além das teorias acima, Cox adicionou a idéia de que o *homem pobre* poderia ser o próprio Pregador. Nada disto é convincente; o caso é que *ninguém se lembrou mais daquele pobre*. Significaria isto que ele fora esquecido após haver libertado a cidade? Se assim for, “deveria ele aprender a não contar com uma coisa tão transitória como a gratidão do público” (Kidner). Ou teria ele sido esquecido quando poderia ter livrado a cidade? Esta é a hipótese mais provável, se seguirmos GNB, NEB e NASV mg.; e *que a livrou pela sua sabedoria* (ARA); *Poderia ter livrado a cidade* (assim traduzem Aalders, McNeile, Hertzberg);<sup>176</sup> eis como os versículos subseqüentes aplicam as lições do incidente.

16. Ele aplica a lição da parábola; a sabedoria nem sempre é prestigiada. Embora a sabedoria possa livrar alguém das situações mais adversas, as circunstâncias pobres dos menos privilegiados<sup>177</sup> depõem contra estes, e desprezam a sabedoria. *Força* refere-se a poderio físico, individual ou militar, que era freqüentemente notada como conquista de rei, à luz de uma série de alusões aos arquivos de Israel.<sup>178</sup>

iii. **A sabedoria distorcida (9:17-10:1).** 17. O Pregador continua a enfatizar a facilidade com que a sabedoria é violentada. A inversão contida no versículo 16 é verdadeira, no sentido em que os governantes são capazes de se fazer ouvir, enquanto a sabedoria corre o risco de perder-se em meio ao clamor. O contraste tríplice (*palavras... gritos, sábios... quem governa... em silêncio... entre tolos*) enfatiza a tese. *Quem governa* não se refere exclusivamente ao rei, mas a qualquer que pertença às classes governantes (cf. 2 Cr 23:20; Pv 22:7). Equilibrando-se *sábios* com *quem governa*, o autor indica que a autoridade não está, necessariamente, do mesmo lado da sabedoria. *Gritos* parece referir-se, aqui, aos berros de autoconfiança de um “governador distrital” local. Ao seu lado há um bando de bajuladores vociferantes que exercem péssima influência. Há

<sup>175</sup> Os incidentes mencionados encontram-se em Políbio V; Josefo, *Antigüidades* xiii; 1 Mc 6 e 2 Mc 13.

<sup>176</sup> Cf. GK106 (p) quanto ao uso do tempo pretérito perfeito “para exprimir ações e fatos... não como sendo reais, mas como sendo possíveis”.

<sup>177</sup> Cf. 4:13 e nota de rodapé 97, à pág. 101.

<sup>178</sup> Cf. 1 Rs 15:23; 16:5, 27; 22:45; 2 Rs 10:34; 13:8, 12; 14:15, 28; 20:20; 1 Cr 29:30; Et 10:2.

mais esperança de sabedoria nas palavras ouvidas *em silêncio* (ligado à confiança em Is 30:15, e à alegria, em 4:6). Desta forma, a sabedoria nem sempre prevalecerá; a gritaria, a verbosidade e o poder poderão triunfar contra ela. A sabedoria não dispõe de garantias embutidas.<sup>179</sup>

**18.** Outro perigo é que a sabedoria é facilmente destituída. Alguns eruditos têm afirmado (e.g. Ginsburg) que a “destruição” aqui é de ordem intelectual, e que *pecador* não tem, neste ponto, conotações morais. Entretanto, “sabedoria” e “loucura” são categorias que apresentam conotações morais na literatura sapiencial de Israel, especialmente em Eclesiastes. A sabedoria envolve a largueza de mente, que é característica salomônica, mais o amplo conhecimento do reino natural (1 Rs 4:29-34); contudo, esta capacidade é concedida por Deus (1 Rs 4:29), e tem condicionamento moral, visto que é dada a fim de “discernir entre o bem e o mal” (1 Rs 3:9). No Deuteronômio há “estatutos e ordenanças” a serem guardados: “isto será a vossa sabedoria” (Dt 4:5s.). O padrão de Eclesiastes é o mesmo, essencialmente: largueza de vistas (1:13), perícia na seleção e disposição de provérbios (12:9s.), grande interesse a respeito da natureza (1:5-7; 2:4-7), a sabedoria como algo concedido por Deus e moralmente condicionada (“ao homem que lhe agrada”, 2:26). Em 2:26 “sabedoria” fica explicitamente colocada em oposição a “pecador”, em termos que são claramente morais. É duvidoso, portanto, que o elemento moral possa ser excluído da palavra *pecador*, aqui.

**10:1.** A despeito da divisão do capítulo, este versículo prossegue no tema dos versículos anteriores, num nível mais individual. As duas metades formam uma comparação, e a tradução poderia ser a seguinte: “Assim como as moscas mortas... assim também um pouco de estultícia...” O provérbio sublinha a fragrância do caráter do sábio (*ungüento do perfumador... a sabedoria e a honra*). Entretanto, um pequeno erro faz com que o mau cheiro de sua loucura sobrepuje a fragrância de sua sabedoria. Mais uma vez o provérbio adverte os leitores a não colocarem absoluta confiança nem mesmo na sabedoria. A vida deve ser recebida dia a dia das mãos de Deus. Em nenhum outro lugar há segurança, nem mesmo na sabedoria.<sup>180</sup> *Estultícia (sekel)* ou o es-

<sup>179</sup> A RV entende o versículo de maneira diferente: *As palavras do sábio... são ouvidas mais do que o grito daquele que governa*. Depende de como o particípio *ouvidas* se une às palavras ao redor. Seria: “ouvidas em silêncio?” Ou “... no silêncio são ouvidas?” Visto que o contexto trata dos limites da sabedoria e, portanto, de seu fracasso em potencial (*cf.* vers. 11, 16, 18) a RV é menos plausível. Em 9:16 nega-se que a silenciosa sabedoria seja sempre ouvida.

<sup>180</sup> O hebraico pode ser traduzido “moscas mortas” ou “moscas da morte”. A analogia do uso (*cf.* o hebraico de 1 Sm 5:11; Sl 7:13; 18:5; Pv 14:27) indica a última alter-

tulto (*sākāl*) associa-se a impiedade (7:17), sendo o oposto de sabedoria (2:19). Resulta de uma deficiência interna da personalidade (vers. 2), que se torna óbvia aos observadores (vers. 3), especialmente quanto às palavras do estulto (vers. 14). Em outra passagem se diz do estulto que é sábio “para o mal” (Jr 4:22), devendo ser caracterizado pela insensibilidade moral (cf. Jr 5:21). A queixa é antes moral, do que intelectual).

**iv. loucura (10:2-3).** O resto da seção (10:2-20) considera a natureza da loucura, descrevendo-a, primeiro, em termos genéricos.

2. A loucura é relacionada a uma falta no *coração*, a parte interna, invisível, da vida do homem, em contraste com sua face (7:3), suas mãos (7:26) e seu corpo (11:10), que são as partes externas de nosso ser (cf. 1 Sm 16:7). Inclui a mente, visto que “dar o coração” a algo significa estudar o assunto (1:13, 17; 8:9, 16). A natureza do *coração* produz os problemas com que o Pregador luta. Por um lado, no *coração* está colocada a “eternidade”; não podemos estar contentes com as limitações do mundo (3:11); entretanto, o *coração* é mau (8:11; 9:3) e defeituoso (10:2). Entretanto, Deus pode agir em nós de tal forma que nosso *coração* fica cheio de alegria (5:20); o *coração* pode tornar-se “melhor” (7:3); pode tornar-se “sábio” (8:5). A “anatomia dúbria” (Kidner) é algo deliberado e humorístico, como freqüentemente acontece na literatura sapiencial. A AV, RV e ARA traduzem corretamente: *O coração do sábio se inclina para o lado direito...* A mão direita sempre esteve associada à idéia de força salvadora que apóia e protege (Sl 16:8; Is 41:13). A destreza dos Israelitas levou-os, sem dúvida, a associar a esquerda com desgraça (cf. Mt 25:33, 41), e com desajeitada incompetência (cf. Jz 3:15; 20:16).<sup>181</sup> Ter o *coração* à mão direita é ser destro e cheio de recursos na vida diária. Ter o *coração* à mão esquerda é ter “as fontes da vida” (Pv 4:23) na área da incompetência prática e espiritual.

3. O tema é explorado de forma mais explícita. *O estulto* ama canções turbulentas (7:5), o riso barulhento e oco (7:6); é preguiçoso (4:5), palrador (5:3; 10:12), irascível (7:9), avesso ao aconselhamento (9:17), moralmente cego (2:14), tem uma doença mortal no *coração* (10:2), e está sob a desaprovação de Deus (5:4). Pode ser encontrado em qualquer camada da sociedade, até mesmo no templo (5:1), ou no trono

---

nativa como a mais plausível, tendo sido adotada por Leupold. Entretanto, o provérbio está mais ligado à pequenez da influência putrefaciente do que à sua letalidade. A analogia do uso não é suficiente para minimizar aquilo que é exigido pelo impacto do argumento.

<sup>181</sup> Cf. também Z. W. Falk, “Gestures Expressing Affirmations”, JSS, 4, 1959, págs. 268s.

(4:13). S. A. Mandry explora o talento do insensato para mentir, enganar, enfurecer os outros, e para a loquacidade; é hábil, enganador, e dotado de autoconfiança; evita a punição e quaisquer tentativas para discipliná-lo; rebela-se contra a religião.<sup>182</sup>

A primeira parte pode ser traduzida assim: *falta-lhe coração* (RSV e ARA: *falta-lhe o entendimento*; cf. Pv 10:21) ou, dando-lhe redação diferente: “seu coração tem falta”. Em vista da deficiência interna (vers. 2), esta última hipótese é plausível. A segunda parte tem sido tomada como significando que o estulto “chama de estulto todos quantos discordam dele, quando tentam corrigi-lo... O estulto confia em seu próprio julgamento e mofa do aconselhamento” (Jones). Isto é plausível, visto que nem a persuasão suave (Pv 23:9), nem forte repreensão (Pv 17:10) afetam-no. Entretanto, nada há, no texto, concernente a aconselhamento; é melhor entendê-lo assim: que o insensato não pode se esconder. Assim, a deficiência interna do estulto sai e mostra-se, para que todos a vejam.

**v. Loucura em altas esferas (10:4-7). 4.** Em toda esta seção a respeito da sabedoria e loucura, apenas este versículo contém (com 10:20) alguma forma de comando. Aqui, o comando se faz acompanhar das razões que o tornam necessário. *A indignação do governador*<sup>183</sup> deve ser aplacada com paciência calma que jamais entra em pânico e pavor, nem foge em amargura. O mesmo vocabulário ocorre (“indignação... acalma”) em Juízes 8:3, como ilustração do tema.

5. A passagem volta-se para os males observáveis (*vi*) por detrás da advertência do versículo 4. Algumas versões suavizam a declaração (NIV *como se*; RSV *como se fosse*), contudo, o hebraico é bem mais asseverativo (“verdadeiramente”, “realmente”) do que comparativo (“como”, “semelhante a”).<sup>184</sup> Leupold sustenta que o *governador* é Deus, argumentando que (i) o contexto torna a idéia plausível; (ii) a palavra hebraica (*šallîṭ*) é diferente da que aparece no versículo 4 (*mōšēl*), indicando dois tipos de governador; (iii) o artigo definido no hebraico aponta para a mesma direção; (iv) *šallîṭ* é empregado para designar Deus em Dn 4:17, 25, 32; 5:21. A isto pode-se replicar: (i)

<sup>182</sup> S. A. Mandry, *There is no God: A Study of the Fool in the Old Testament* (1972), esp. pág. 55; T. Donald, “The Semantic Field of ‘Folly’ in Proverbs, Job, Psalms, and Ecclesiastes”, *VT*, 13, 1963, págs. 285-292.

<sup>183</sup> O hebraico é *ruḥ* (espírito), mas a referência é à ira, como em Isaías 25:4 (“dos tiranos o bufo” — que numa versão em inglês diz: “a ira dos impiedosos”, N. do T.) e Pv 29:11.

<sup>184</sup> Cf. comentário a respeito de 7:7 e o artigo de Oordis sobre kafa asseverativo, mencionado à pág. 116 nota 124.

a mudança de palavra é meramente variação de estilo; (ii) o uso em Daniel não é significativo; se a palavra *melek* (“rei”) pode ser usada tanto para o rei terreno (Is 6:1) quanto para o rei celestial (Is 6:5), *šallîṭ* também pode ter emprego variado, de modo semelhante; (iii) o artigo refere-se a um determinado governador, no trono, em certa época; (iv) o fator determinante é o contexto, que não apóia a interpretação de Leupold. Diz respeito à estultícia na política nacional. Também seria improvável que o Pregador mencionasse um “erro” procedente de Deus.

6. “Do tempo e do acaso” (9:11), eis dois elementos que podem produzir reversões curiosas e, desta forma, limitar a eficiência da sabedoria. Os homens de recursos (*os ricos*) podem não ter oportunidades; os homens que têm oportunidades (*em grandes alturas*) podem não ter pelo menos os recursos espirituais.

7. Como ilustração, o Pregador apresenta uma anomalia que teria sido mais vívida no mundo antigo, quando o *cavalo* estava associado às coisas do rei, e à riqueza (*cf.* Dt 17:16).

**vi. Loucura em ação (10:8-11).** Este grupo de provérbios expõe as conseqüências da loucura. É difícil determinar a conexão com os versículos 4-7. Provavelmente ainda está em mira a loucura “que procede do governador”, embora a aplicação pareça mais generalizada.

8. A vingança carrega em si suas penalidades embutidas. Trata-se de imagem parecida com a de Jeremias 18:18-22. Os esforços maliciosos dos homens, que freqüentemente são voluntariosos, envolvendo muitos problemas (*abre uma cova... rompe um muro*) sofrem uma conseqüência que pode ser bem oposta (*nela cairá*), de forma inesperada (8b), mortal (picado por uma serpente). Assim, Hamã foi enforcado na forca que ele mesmo preparou (Et 7:9s.).

9. Poder-se-ia pensar que algumas atividades mais construtivas tais como cortar pedras, ou troncos de árvores, são mais seguras do que as atividades maliciosas do versículo 8. Dois outros provérbios advertem contra uma falsa presunção: a vida toda tem seus perigos inerentes.

10. Em outra passagem, o Pregador (e a tradição sapiencial em geral) caracteriza a estultícia pela sua superficialidade e pressa. Aqui, apresenta-se o aspecto cuidadoso da sabedoria: o sábio prepara suas ferramentas. O estudo aprofundado traz o sucesso, mais do que a força bruta.

11. Aqui, o perigo oposto é colocado em foco: alguém que é capaz de manejar um assunto difícil (*o encantador*) falha devido à falta de rapidez (*se a cobra morder antes de estar encantada*). A negligência pode anular a perícia inerente.

vii. **A conversa do tolo (10:12-14). 12.** Todos os escritos sapienciais tratam da língua, mais cedo ou mais tarde, porque o caráter da fala da pessoa é o teste seguro da sabedoria; a língua é o “pequeníssimo leme” que dirige o navio (Tg 3:4s.). *Nas palavras do sábio há favor*; o hebraico diz que as palavras são “graça”, incorporando tudo quanto é gracioso, ou bondoso (cf. SI 45:2; Pv 22:11, onde se emprega a mesma palavra); são apropriadas (Pv 15:23; 25:11); são úteis (Ef 4:29; Cl 3:8); amáveis (Pv 25:12, 15). As *palavras... devoram* (literalmente “engolem”, cf. SI 52:4). Consomem a reputação do tolo (vers. 3), seu caráter (Tg 3:6), seu impacto na direção do bem (Ef 4:29), e finalmente, a própria pessoa (Mt 12:36s.).

13. A fonte da conversa do tolo é encontrada em seu caráter íntimo (cf. Mt 12:34), a *estultícia* já exposta anteriormente (cf. 10:2s. e toda a seção de 9:17-10:20). O fim da conversa do tolo (resultado; cf. 7:8) é a *loucura perversa* (RSV, NIV), uma irracionalidade moralmente perversa.

14. O Pregador, em seguida, enfatiza a arrogância da fala do tolo. A verbosidade dele não se alicerça em nenhuma sabedoria esotérica, ou em conhecimento. Não tem consciência nem do presente, quanto menos ainda do futuro. Ninguém seria capaz de conceder-lhe algum conhecimento do futuro. Entretanto, ele fala com convicção a respeito de tais coisas.

viii. **A incompetência do tolo (10:15).** O assunto muda: das palavras passa às ações. Há elos com os versículos 16-20, contudo, ainda não está considerando o assunto em nível nacional. O *tolos* acha cansativo qualquer tipo de *trabalho*. O resultado é a incompetência. A segunda metade do versículo especifica “sua total ignorância das coisas corriqueiras, que todo o mundo conhece” (Ginsburg). Já se afirmou que a preguiça (4:5) é a principal característica do tolo. Aqui está ela outra vez, a preguiça moral e intelectual que conduz à queda (2:14), ao estouvamento (10:2), ao desabamento (10:18) da vida.

ix. **A loucura na vida nacional (10:16-20).** A seção atinge um clímax retórico. O Pregador já viu a influência enorme que a sabedoria e a loucura exercem sobre a nação como um todo (10:4-7). Agora, ele proclama a suma importância do assunto, ao considerar ambos os caminhos, ao longo da vida, um dos quais redundará em desastre nacional (*ai de ti...* vers. 16), e o outro, em segurança nacional (*ditosa, tu...* vers. 17).

16. A maior necessidade de qualquer nação é um líder amadurecido. RSV e ARA é *uma criança* diz respeito à imaturidade generalizada. Este termo frequentemente significa “servo” (cf. NIV; o verbo pode

ser *é* ou *era*; cf também Jz 7:10s.; 19:3, etc.). Em 1 Reis 3:7 Salomão se considera “uma criança” e reconhece sua imaturidade como uma desvantagem que só poderia ser remediada pela sabedoria concedida por Deus.

17. O *filho de nobres* é alguém cuja posição na sociedade o capacita a agir com espírito independente. O contraste, portanto, não é tanto entre jovens e velhos, mas principalmente entre uma abordagem madura e corajosa da vida, e uma atitude imatura, servil. Outro critério de sabedoria nacional é o autocontrole. Uma abordagem da vida de maneira dissoluta e indolente, com ênfase na luxúria e na indulgência pessoal, é marcada pelo hábito de beber logo às primeiras horas do dia. Como temos visto bem freqüentemente (e.g. 9:7-10), a recreação pessoal tinha seu lugar, na mente do Pregador; a antítese da indulgência, aqui, não é o ascetismo, mas o autocontrole. A característica deste prazer legítimo é que deve ser desfrutado “em estado de força”, não “em estado de embriaguez”.<sup>185</sup> Uma das marcas da bem-aventurança nacional é a capacidade de desfrutar os prazeres da vida, como resultado de uma posição de sabedoria e força. Por outro lado, a pseudo alegria oriunda da indulgência egoísta é a marca do perigo nacional.

18. Não é necessário que sigamos Hertzberg e considerarmos *casa* como representação da nação, mantendo, assim, a continuidade do assunto. A continuidade é menos intrincada, pois, prossegue no tema da estultícia na pessoa, individualmente. A preguiça do tolo não resulta em julgamento imediato, rapidíssimo, da parte de Deus, mas num julgamento mais sutil: contínua decadência. Se não se prestar a devida atenção aos detalhes cotidianos da vida, como resultado se colherão perigos devastadores. RSV, NIV trazem *goteja*, que pode significar “entra em colapso”, vida estulta, e o vers. 19 dos resultados da vida sábia. Noutra passagem, aqui e no Salmo 119:28.<sup>186</sup> Todavia, visto que a idéia da água gotejante é incontestável em Provérbios 19:13; 27:15 e Jó 16:20, *goteja* não é uma tradução impossível.

19. É difícil captar o sentido deste versículo. Se houver um paralelo nos versículos 16-19, a antítese entre os versículos 16s. está repetida nos versículos 18s., produzindo uma seqüência: ai de ti... ditosa... ai de ti... ditosa; o vers. 18 estaria, então, tratando dos resultados lamentáveis da vida estulta, e o vers. 19 dos resultados da vida sábia. Noutra passagem, *pão* (RSV; muitas traduções, inclusive nossas ARA e ARC trazem *festim* e *convites*, respectivamente, para uma palavra hebraica que significa *pão*)

<sup>185</sup> A preposição pode indicar “condições concomitantes” (BDB, pág. 89), e o texto poderia ser, assim, traduzido como acima.

<sup>186</sup> Sugestão de G. Driver em *Archiv Orientalni*, 17, 1949, págs. 155s., aceita por H. L. Ginsberg, *JAOS*, 70, 1950, págs. 158s.; M. Dahood (CPIQ, 1952, pág. 212) e outros.

representa os prazeres legítimos da vida (9:7). Não precisamos nos surpreender com a declaração que *o dinheiro atende a tudo*; a despeito das advertências da Bíblia (Dt 8:13s.; Mc 10:23ss.; 1 Tm 6:10), o dinheiro jamais é desprezado. As quatro referências ao dinheiro em Eclesiastes revelam que o Pregador sabia o que era ser rico (2:8), que o dinheiro não satisfaz inteiramente (5:10); no entanto, via nele uma proteção (7:12) e (se entendermos a passagem desta maneira) via o dinheiro como necessidade prática. Alguns autores discordam desta opinião, argumentando que o assunto ainda é a vida licenciosa. De acordo com esta hipótese, o versículo descreve as limitações de uma visão estulta; limita-se ao festim, ao vinho e ao dinheiro.

Escolher o sentido é difícil. Este autor considera a última opção mais plausível. A ênfase do texto hebraico, de acordo com a seqüência voca-bular, parece indicar o seguinte: “para *frivolidade (festim)* fazem o pão, e é o *vinho* que alegra a vida, mas é o *dinheiro* que atende a tudo.” Vê-se aqui o fracasso da vida ociosa: pão... vinho... e dinheiro limitam seu horizonte.

20. A seção é concluída com uma palavra de advertência. Nem o rei, nem a liderança de uma nação (*o rico*) devem dar vazão à fúria tola por causa da vida do sábio. O versículo nos desafia a permanecer calmos nos dias de tribulação nacional, ou quando houver imaturidade e indulgência nacionais, admoestando-nos a manter um relacionamento submisso à autoridade, e dá-nos razões plausíveis para isto. A palavra traduzida por *pensamentos* (na ARC e algumas versões em inglês) tem sido traduzida por “repouso”, ou “dormitório”. A ARA prefere *leito*.<sup>187</sup> “Um pássaro me contou” é um provérbio que aparece de várias formas, em várias culturas, inclusive em Aristófanes, que escreveu *Os Pássaros*, e na obra hitita *Contos de Elkuhirsu*.<sup>188</sup>

Tudo quanto tem sido dito a respeito da sabedoria e da loucura aponta, mais uma vez, para a principal lição do Eclesiastes: a necessidade de enfrentar a vida como ela realmente é, e aceitar nossa vida, dia a dia, diretamente das mãos de um Deus soberano.

### III. CHAMADA À DECISÃO (11:1-12:8)

O livro de Eclesiastes já mostrara um elemento exortativo, visto que a vida de fé não foi apenas descrita, mas recomendada. A vida de indiferença e de incredulidade foi colocada num prato da balança, e no

<sup>187</sup> Cf. D. W. Thomas, “A Note on B<sup>m</sup>madd<sup>a</sup>ka in Eccles. 10:20”, *JTS*, 50, 1949, pág. 177, onde se mencionam outras sugestões.

<sup>188</sup> Cf. T. H. Gaster, “The telltale bird”, in *Myth, Legend, and Custom in the Old Testament* (1969), pág. 838.

outro, a vida de fé; aquela foi achada em falta. Agora, o Pregador pede um veredicto, *i.e.*, uma sentença.

É comum os provérbios do capítulo 11 serem tratados pelos expo- sitores como, meramente, uma série de máximas sagazes, concernen- tes à vida cotidiana, que tratam apenas do comércio ou dos métodos agrícolas mais adequados (1, 4, 6). É necessário, contudo, entender a ênfase global, que iria além disto, porque o Pregador não está interes- sado apenas em detalhes, mas na vida como um todo. Esta abordagem é justificada pelos seguintes fatores:

Primeiro, esta seção se mantém unida mediante exortação cons- tante, indicativa de que a seção toda está voltada para a obediência decisiva.

Em segundo lugar, o tom de comando atinge um clímax impres- sionante e firme em 12:1-7. É digno de nota que esta passagem consti- tua um único período na tradução inglesa e na portuguesa. A repeti- ção de “antes que... antes que... antes que...” (1, 2, 6) prende nossa mente à ordem inicial: “Lembra-te do teu Criador”.

Em terceiro lugar, a seção toda salienta a natureza do compromis- so com o teísmo israelita. O tema da fé em Deus, o Criador, que con- trola os homens e suas obras, perpassa por uma série de apelos de me- nor impacto, no capítulo 11. As ordens epigramáticas chegam a uma soma total sublinhada por 12:1-8. A seção toda é um chamado firme a uma decisão, e apresenta-se de maneira tal a chamar a atenção para a natureza dessa decisão. Devemos atender a Deus sem demora, com fé transbordante do coração, quer seja nossa vida adversa ou confortá- vel, porquanto estamos caminhando para o dia de nossa morte.

O Pregador emprega imagens familiares para enfatizar a urgência de sua mensagem. Os eruditos modernos poderão preferir, às vezes, o uso de termos abstratos; nós, todavia, não deveríamos perder o ensi- namento do Pregador quando nos estivermos deliciando com seu esti- lo pitoresco. É que a seção toda chega a este ponto especial no livro, atingindo um clímax de elegia, de rara beleza em 12:1-7, e clamando com grande urgência pela fé no Deus do Pregador, no Deus de Israel.

#### A. A AVENTURA DA FÉ (11:1-6)

1. O primeiro provérbio cristaliza a essência do apelo do Pregador: trata-se de um apelo à aventura da fé. A alusão refere-se ao elemento “confiança”, nos negócios dos tempos antigos. Os navios que saíam em rota comercial demoravam-se muito; havia grande espera antes de qualquer lucro. Entretanto, os bens do comerciante tinham de ser confiados aos navios. A frota de Salomão trazia “ouro, prata, marfim, bugios e pavões” (1 Rs 10:22), e partia uma vez cada três anos. De

modo semelhante, o Pregador convoca seus leitores a assumir a vida como vinda das mãos de Deus, gozando-a, a despeito das provações e perplexidades. Tal tipo de vida contém os elementos de confiança e aventura (*lança*), exige entrega total (visto que *o teu pão* é empregado no sentido de “bens”, “mantimentos”, como em Dt 8:3; Pv 31:14) e pressupõe expectativa (*o acharás*), uma recompensa que requer paciência (*depois de muitos dias*).

Outras interpretações incluem a de Leupold, que vê aqui um elogio à filantropia. Esta opinião tem, a seu favor, um paralelo nas *Instruções de “Onchsheshonqy”*: “Faça uma boa ação e atire-a no rio; quando este secar-se, você a encontrará.”<sup>189</sup> Entretanto, o paralelo não é exato. O hebraico fala em *pão* ao invés de “boas ações”. O ponto vital, portanto, não é a apologia da esperada expectativa na filantropia calculada, mas esperteza e visão comerciais. O paralelismo que Leupold menciona (Pv 31:14), da mesma maneira, volta-se mais para o comércio que para a filantropia. Outros expositores (e.g. Jones) vêem, aqui, uma referência ao comércio, e nada mais. Pelas razões já mencionadas anteriormente, porém, o Pregador teria em mente, talvez, o objetivo mais amplo da obediência a Deus.

2. Outro aspecto do compromisso é o entusiasmo, a dedicação do homem ao comércio. Os investimentos dele deverão ser tão amplos quanto sua prosperidade o permitir. Tendo pregado sobre a sua cosmovisão — o teísmo israelita — o Pregador está interessado, agora, em que o sábio faça um investimento total na vida de fé. A ênfase na urgência é reforçada mediante um apelo ligado às incertezas da vida. Não sabemos que calamidade poderá abater-se sobre a *terra*. Assim, o negociante há de ser zeloso com respeito a seus negócios, porque a impossibilidade de prever os eventos poderá impedir que no futuro haja oportunidade de usar o zelo.

A seqüência numérica  $x \dots x + 1$  (com sete, e ainda com oito) frequentemente expressa um número indefinido.<sup>190</sup> Entretanto, em outras ocasiões, os números mais elevados devem ser entendidos literalmente.<sup>191</sup> Roth considera que nesta passagem a seqüência refere-se a “um valor numérico um tanto indefinido”. É mais plausível, entretanto, que enfatize a importância do vigor e medida total de entusiasmo exigidos, de maneira semelhante à de Amós 1:3-2:6, que “provavelmente signi-

<sup>189</sup> Cf. B. Gemser, “The Instructions of Onchsheshonqy and Biblical Wisdom Literature”, *Congress Volume, VTS*, 5, 1960, pág. 126.

<sup>190</sup> Cf. W. M. W. Roth, “The Numerical Sequence  $x, x + 1$ , in the Old Testament”, *VT*, 12, 1962, págs. 300ss.

<sup>191</sup> Cf. GK 134 (x); G. Wildeboer, *Die Sprüche* (1897), pág. 19; C. H. Toy, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Proverbs* (1899), págs. 127ss.

ficava que a medida de culpa transbordou”.<sup>192</sup>

Outra interpretação vê uma referência à filantropia, não ao comércio. Wardlaw ensinava que a expressão: *Dá uma porção* (ARA, e ARC *reparte com*) deriva do “costume dos mestres de cerimônias de levar porções diante deles, servindo-as a diferentes convidados, à mesa” (cf. Gn 43:34), “ou da prática de distribuir-se gratuitamente porções aos pobres, em ocasiões festivas” (cf. Ne 8:10). Se assim for, o tema essencial não é afetado.

3. Alguns estudiosos entendem que o tema deste versículo é: O plano de Deus é inexorável, portanto, prossiga sem maiores cuidados (Rylaarsdam). Outros: Imitai a generosidade das nuvens; vosso destino não pode ser mudado após a morte (Lutero). Outros: Não se pode controlar a natureza; portanto, preparai-vos para o pior (Delitzsch).

Há uma ligação íntima com o versículo 4 mediante a referência a agricultura. Gordis enfatiza que ambos formam um “quiasmo”: chuva - vento - vento - chuva. O primeiro quadro é de tempestade com chuva pesada e vento forte. O segundo parece referir-se a uma árvore desarraigada. O tema não é que a árvore não poderia ser removida, mas que sua queda não poderia ter sido antecipada. Nesta passagem, RSV e NEB não apresentam traduções perfeitas; RV tem redação melhor, semelhante à ARA e ARC: *af'ficará*. Desta forma, a queda repentina da árvore contrasta com o ajuntamento de nuvens tempestuosas, que podem ser observadas com apreensão. Parece, então, que os dois pontos envolvidos são: a humanidade não pode controlar as dificuldades da vida, (i) mesmo quando estas são antecipadas, e (ii) porque freqüentemente eventos inesperados sobrevêm. Tais pontos são enfatizados em termos dos problemas de um fazendeiro; contudo, a unidade global de 11:1-12:8 atribui-lhes uma aplicação mais ampla.

Leupold trata das nuvens como símbolo de calamidade e, por isso, relaciona-as com a última parte do versículo 2. Ele sugere, também, que *árvore* pode bem ser “o orgulhoso inimigo de Israel, a Pérsia”. Seria exegese dúbia, entretanto, transformar imagens de provérbio em alegoria. A única passagem de Eclesiastes que usa alegoria é 12:1-7 que contém indicações explícitas de seu significado e forma. Entretanto, Leupold vê alegoria no “homem pobre, porém sábio” (9:15s.), nos “príncipes” (10:7), e vê a Pérsia por detrás de termos tais como “ligeiros”, “valentes”, “servos”, “estulto” (9:11; 10:7, 14), embora o Pregador não faça qualquer menção explícita ao império persa. As reflexões dele concernem aos problemas da vida humana em geral, em todas as eras da história.

<sup>192</sup> J. A. Motyer, *NBCR*, pág. 730.

4. O Pregador adverte, em seguida, contra a procrastinação, usando, ainda, uma ilustração da vida agrícola. O fazendeiro enfrenta um vento errático e um tempo instável, não podendo esperar interminavelmente uma ocasião mais propícia para lançar a semente. “A falta de informações completas não é desculpa para a inatividade” (Jones). A vida de alegrias não virá ao indeciso. A vida dele será um fracasso total. (*Semeará... segará* indicam totalidade.)

5. Eis algumas interpretações: (i) “Assim como você não sabe o caminho do vento, nem como os ossos se formam no útero...” (adotada pela RV e NIV); (ii) “Assim como você não sabe qual é o caminho usado pelo espírito, nem como os ossos se formam no útero...” (adotada pela AV); (iii) “Assim como você não sabe qual é o caminho do espírito nos ossos no útero...”; (iv) “Assim como você não sabe como o espírito vem aos ossos no útero...” (RSV).

A primeira interpreta o hebraico *rû<sup>ah</sup>* como “vento”, visto que é usado com este sentido no versículo anterior, não havendo qualquer indicação de mudança de sentido. Hertzberg, que adota esta interpretação, cita João 3:8 como alusão de Jesus a este versículo. A segunda entende *rû<sup>ah</sup>* como a vida humana, ou o espírito. Isto empresta ao versículo certa unidade, e adapta-se bem ao pensamento do feto humano que vai se desenvolvendo. A terceira e quarta exigem uma alteração, de *ka<sup>q</sup>šāmîm* para *ba<sup>q</sup>šāmîm*. Gordis, que favorece esta interpretação, argumenta que se se fizessem duas comparações, seria necessário o uso de “e” copulativo (hebr. *wāw*) para *ka<sup>q</sup>šāmîm*. Não é este o caso, necessariamente, visto que se encontram comparações paralelas sem *wāw*, no Velho Testamento (e.g. Cantares 1:5).

Não é possível ser dogmático na decisão entre as duas primeiras interpretações. A segunda, contudo, é a mais plausível. O mistério da origem do espírito humano e o misterioso crescimento do feto humano são dois exemplos de manifesta ignorância humana. Esta interpretação exige que o sentido de *rû<sup>ah</sup>* mude, em relação ao versículo anterior, que é transição possível, visto que *rû<sup>ah</sup>* já havia sido usado neste sentido, no capítulo 3.<sup>193</sup>

Assim neste ponto, em seu apelo final, o Pregador insiste simplesmente num fato: certos aspectos das obras de Deus, na terra, desafiam-nos e permanecem sem explicação. O mistério que encobre nossa própria origem sublinha a realidade global (cf. Is 44:24ss.). Em seu contexto, este versículo impele o leitor na direção de um senso de necessidade, e adverte-o contra o pessimismo destituído de base nesta vida. A vida de fé não remove o problema de nossa ignorância; antes,

<sup>193</sup> Esta opinião foi exposta por Wardlaw, vol. 2, págs. 246-249.

capacita-nos a viver com ela. A fé desabrocha *no mistério* da providência; não o elimina.

6. O Pregador tira suas conclusões. Se não estivermos certos a respeito de quais esforços produzirão resultados proveitosos, a abordagem correta da vida será entregar-nos às responsabilidades à mão, e aguardar o fluxo de acontecimentos. A vida de fé que conduz à alegria e satisfação não proporciona conhecimento infalível do futuro. O Pregador dispõe de uma doutrina da providência, a qual não é uma “constante calma e isenta de tensão”.<sup>194</sup> De modo negativo, o Pregador prevê alarme, advertindo-nos quanto à nossa ignorância e às dificuldades que virão; de modo positivo, ele nos encoraja à diligência infatigável.

Alguns comentaristas têm entendido a expressão *semeia... tua semente* como referindo-se à geração de filhos (e.g. Graetz), seguindo o Talmude e o Midrash; contudo, isto é difícil de aceitar-se por não enquadrar-se bem no contexto. Discute-se sobre se *manhã... à tarde* devem ser tomados literalmente, ou de modo figurado. Alguns acham que se tratam de “períodos do dia”, literalmente (Jones e outros). Outros acreditam que “é possível que manhã e tarde devam ser tomados de modo figurado, i.e. da mocidade à velhice” (Power). O versículo todo é uma ilustração tirada da agricultura; contudo, além desta referência, não existe qualquer outra indicação de que manhã e tarde tenham um sentido figurado especial. As preposições do hebraico, melhor traduzidas por “*pela* manhã... *até à* tarde” referem-se simplesmente ao trabalho que se fez durante um dia inteiro (cf. Sl 104:23); a referência não se faz a dois períodos de semeadura (*pace*, na RV). Além disso, “desde a manhã... até à tarde” é uma expressão idiomática que indica totalidade completa (cf. comentários a respeito de 3:1-8).<sup>195</sup> Ginsburg segue esta linha de pensamento, falando de “duas extremidades do dia, denotando a *integralidade do dia, constantemente*, cf. iii.11; x.13”.

Mãos frouxas ou frágeis são um quadro bíblico para a inatividade. No contexto presente “Não repouses a tua mão” (literalmente) é advertência contra o desânimo (cf. Eclo. 25:23, onde se verifica, de forma impressionante, a nota de desânimo). O crente encontra motivação no fato sabido de que a vida é vivida sob a supervisão de Deus (“as obras de Deus”, vers. 5), mesmo não conhecendo antecipadamente o plano detalhado de Deus (*não sabes...*).

<sup>194</sup> G. C. Berkouwer, *The Providence of God* (1952), págs. 15s.

<sup>195</sup> Cf. além disso, C. H. Gordon, *The World of the Old Testament* (1960), pág. 35, nota de rodapé; A. M. Honeyman, “Merismus in Biblical Hebrew”, *JBL*, 71, 1952, págs. 11-18.

## B. A VIDA DE ALEGRIA (11:7-10)

Deus planeja para nós uma vida de fé e de alegria. Os versículos 7s. declaram isto, enquanto os versículos 9s. chamam nossa atenção para ver essa vida, na prática.

7. O bem da vida é retratado pela palavra *luz* que, no Velho Testamento sempre é empregada para denotar “alegria, bênçãos e vida, em contraste com a tristeza, adversidade e morte (cf. Gn 1:3s.; Jó 10:22; 18:5s.)”.<sup>196</sup> Significa estar vivo, e cheio de alegria (cf. Jó 3:20; Sl 49:19). “Visto que a vida não é... verdadeiramente vida a menos que possa ser desfrutada, ‘luz’ frequentemente designa os prazeres da vida (e.g. Jó 10:22; Sl 30:26; Sl 97:11; Is 45:7; 60:19-20; Am 5:18, 20)”<sup>197</sup> De modo semelhante, *ver o sol* significa não meramente “viver”, mas, “viver alegremente”. Ocasionalmente se usa *ver*, como foi visto,<sup>198</sup> para enfatizar a nota de alegria.

Dois palavras descrevem a alegria da vida: *doce* (*mātōp*) e *agradável* (*tōb*). Esta é palavra comum, largamente empregada, à semelhança da palavra portuguesa *boa*; a outra, mais precisa, é usada para designar a doçura do mel (Jz 14:14), o oposto de “amargo” (Is 5:20). A descrição dupla implica em que a vida não apenas é boa, agradável, em si mesma, mas, também que deve ser saboreada com entusiasmo, como se deve saborear o mel.

8. A vida deve ser desfrutada enquanto existir, que é implícito em *muitos anos*. Ressoam as notas de advertência. Em primeiro lugar, a morte faz da aceitação da vida de alegria assunto de extrema urgência, visto que a vida terrena não pode ser desfrutada em retrospecto. Não se levanta a questão da vida após a morte; o único assunto que se discute é a vida *terrena*. A luz daquela vida torna-se trevas. Não haverá mais oportunidades para viver-se a vida de fé. Noutra passo o Pregador fala do “espírito” do homem seguindo um destino diferente do dos animais, implicando na vida após a morte (cf. comentário sobre 3:21). Outros interpretam *dias de trevas* como dias de calamidades e aflições durante esta vida (Wardlaw); há apoio para isto no fato de *vaidade* referir-se, em geral, à futilidade inerente da existência terrena (cf. 1:4), e porque em 5:17, as *trevas* estão associadas à vexação, doença e raiva nesta vida presente. Por outro lado, 6:4 fala da morte como “um caminhar para as trevas” e o contexto total de 11:1-12:8 claramente enfatiza o gozo desta vida antes que a morte a arrebate.

<sup>196</sup> E. E. Ellis, art. *Light* (“Luz”), *IBD*, pág. 904.

<sup>197</sup> O. A. Piper, art. *Light* (“Luz”) *IDB*, 3, págs. 130-132.

<sup>198</sup> Cf. 1:16.

A segunda advertência concerne à inerente *vaidade* da vida. A vida não entrega suas alegrias com facilidade. *Tudo quanto sucede (tudo quanto está à frente)* no reino terreal é fundamentalmente indigno de confiança. Por esta razão, a passividade não pode conduzir a uma vida de alegria. Os versículos precedentes elucidaram o significado da vida de vaidade: envolve demora (1), incertezas (2), perplexidade e dificuldade (3s.), ignorância e desapontamento (5s.). Tudo isto torna necessário um esforço da parte do homem.

9. A convocação para a alegria é exposta e pressionada com maiores detalhes em 11:9-12:8. O *jovem* é confrontado com o anseio pela verdadeira alegria. A preposição ligadora *e* (e recreie-se o teu coração... e anda... e agrada... e sabe... e afasta... e remove... e lembra-te) nos faz lembrar que os versículos 9s., e a elegia que se segue devem ser entendidos como um todo que se auto-interpreta.

O uso de *na* (hebr. *b*) é temporal: a vida deve ser gozada em todos os seus aspectos *na juventude*. A alegria deve caracterizar a vida interior (*oração*) e o comportamento exterior (*anda*, quando usado para indicar o modo de vida de alguém, geralmente se refere ao aspecto exterior).<sup>199</sup> A fonte e o meio da alegria é o *coração*, o centro da vida interior do homem, a fonte dos pensamentos, dos sentimentos, das resoluções, do caráter. “Não se permite, simplesmente, aqui, a alegria; esta é obrigatória, representando um elemento essencial da piedade” (Hengstenberg).

Os *olhos* são os instrumentos do coração (cf. Jó 28:67; Jr 22:17). O Velho Testamento fala de beleza visual (Gn 2:9, etc.) e ensina que o uso da visão pode conduzir à alegria (Êx 4:14), à sabedoria (Pv 24:32), à êxtase deleitosa (6:5), ou, negativamente, à luxúria (2 Sm 11:2ss.), à cobiça (Js 7:21) e ao desdém (2 Sm 6:22).

A alegria há de ser controlada pelo conhecimento do julgamento de Deus, que nos *pedirá conta*. É provável que Leupold tenha razão em argumentar que o artigo definido (em hebr.) indica um julgamento bem específico, e não um mero julgamento geral da parte de Deus. É verdade que a palavra julgamento é usada noutras passagens neste último sentido (e.g. 3:16, no hebr.); contudo, aqui, o contexto aponta para um evento definido. Julgamento (*mīšpāt*) implica em *justiça*: “Há um forte sabor de ‘direito’ nesta palavra. Não denota poder nu e desavergonhado, mas poder dirigido para fins corretos... O ‘juiz’ é mais do que simplesmente um governador. É alguém cuja atividade é adequadamente descrita em termos de lei e justiça.”<sup>200</sup> Implica, também,

<sup>199</sup> Cf. *UBD*, art. *Walk* (“Andar”); *BDB*, págs. 234s.

<sup>200</sup> L. Morris, *The Biblical Doctrine of Judgment* (1960), pág. 10.

em *discriminação*: julgar é “discernir entre o bem e o mal” (1 Rs 3:9); em seu pano de fundo legal frequentemente carrega a noção de decisão entre duas partes diferentes (Gn 16:5), ou do Senhor julgando Seu povo (Is 1:27).<sup>201</sup> O pano de fundo da palavra contém não apenas o senso de processo legal, mas também o de realeza: “Fazer justiça é parte das funções reais”<sup>202</sup> (cf. 1 Sm 8:5), e assim enfatiza o *poder* e a soberania do Senhor. De modo semelhante, é algo *dinâmico*, visto que à vista do pecado, Deus deve agir. A atividade judicial de Deus não é “tipificada pela jovem de olhos vendados segurando uma balança nas mãos”<sup>203</sup> nem pela “neutralidade fria de um juiz imparcial”;<sup>204</sup> é, ao invés, a energia consumidora pela qual Deus deve promover o “direito”, indo, pois, além do mero exercício da discriminação, até o estabelecimento judicial do governo real.

*Sabe*, aqui, é mais do que percepção intelectual; trata-se daquela capacidade de agarrar a verdade que consegue corrigir e amoldar a vida. “Tem um elemento de reconhecimento; mas, tem, ainda, um elemento de emoção, ou melhor, de agitação da vontade”.<sup>205</sup> Pelo fato de o Pregador usar um imperativo, um comando, e não uma mera declaração, tira-se a implicação de que há o perigo da indiferença, ou da negligência à realeza de Deus, e Sua atividade judicial.

10. Segue-se o aspecto negativo. Certos problemas que perturbam o “coração” e a “carne” constituem obstáculos à alegria da vida.

O primeiro problema é o *desgosto*. O hebraico *ka’as* refere-se àquilo que enraivece, entristece ou irrita. É usado noutra passagem para definir o pecado do homem contra Deus: “provocação” (Dt 32:19); isto era, também, o que uma mulher fazia contra outra, sua rival (1 Sm 1:6); no Eclesiastes é traduzido como “enfado”, que atrapalha a alegre vida de fé. O perigo jaz em que esse “enfado” quanto aos enigmas e irritações da vida tome conta do coração, dando lugar à desilusão que, por sua vez, gerará o cinismo. Desta forma, pois, o correspondente negativo de *alegra-te* (vers. 9) é *afasta, pois, do teu coração o desgosto*. A habitação do desgosto (enfado) é a personalidade interior do estulto (7:9). Se quisermos viver uma vida de alegria, devemos aprender a lidar com o cinismo e suas raízes.

O segundo problema é o que perturba nossa *carne*. O hebraico *bāsār* descreve a humanidade em sua fraqueza; refere-se tanto à fragilidade

<sup>201</sup> Cf. E. Jacob, *Theology of the Old Testament* (1958), pág. 97.

<sup>202</sup> V. Hertrich, *TDNT*, 3, pág. 924; cf. também H. W. Hertzberg, “Die Entwicklung des Begriffes *mišpaṭ* im AT”, *ZAW*, 40, 1923, págs. 256-287.

<sup>203</sup> E. Jacob, *op. cit.*, pág. 99.

<sup>204</sup> Edmund Burke, citado em L. Morris, *op. cit.*, pág. 15.

<sup>205</sup> Cf. *TDNT*, I, pág. 696.

física (12:12), como à fragilidade moral (5:6).<sup>206</sup> Este texto enfatiza a fraqueza física, ao contrastar o *coração* com a *carne*, isto é, os aspectos internos e externos da vida humana. Assim, a exortação é para que removamos as barreiras físicas contrapostas à alegria, jogando-as tão longe quanto possível. Não há prêmio a ser atribuído ao desconforto físico, ou à dor corporal. Se for possível remover essa dor e esse desconforto, isto deve ser feito. O ascetismo não resolve os problemas e perplexidades da vida.

E. Jacob entende que este versículo aplica-se à gratificação do desejo sexual,<sup>207</sup> contudo, a passagem não está ligada a algo tão específico. Concerne, antes, a categorias gerais.

Com freqüência se chama a atenção para o contraste entre Números 15:39 e Eclesiastes 11:9s. A primeira passagem relaciona-se com o perigo da desobediência, a qual é inerente ao estado do coração. A segunda, diz respeito à alegria, que também relaciona-se com o coração. Na verdade, todos os aspectos da vida derivam do coração (Pv 4:23). Números adverte contra a desobediência,<sup>208</sup> enquanto o Pregador encoraja a alegria.

### C. "HOJE, SE OUVIRDES A SUA VOZ..." (12:1-8)

A exortação de 12:1-7 liga-se às do capítulo 11 ("Lembra-te.."), trazendo-as a um clímax. O homem não deve procurar apenas seu bem-estar (11:1ss.) mas, principalmente Aquele que o criou. Combinam-se a aptidão e a obrigação. Retrata-se a fragilidade crescente do homem numa série de quadros. A linguagem vívida "deu origem aos mais selvagens vôos de interpretação imaginosa" (Hertzberg). Nenhum autor expôs de modo convincente esta passagem em termos de uma única alegoria consistente. Gordis está correto ao afirmar que "aqui se retrata a velhice, sem que haja uma linha de pensamento constante". Quer isto dizer que os quadros agrupam-se em duas categorias: as duas imagens do versículo 2 poderiam bem ser dois aspectos de uma tempestade, enquanto os versículos 3s. permanecem juntos como retrato de uma casa decadente.

1. *Criador* tem forma plural, no hebraico, sugerindo grandeza e majestade. Alguns eruditos alteram *Criador* (*bōr'ekā*) para significar "bem" (*bwrk* ou *b'rk*),<sup>209</sup> fazendo a passagem referir-se figuradamen-

<sup>206</sup> Cf. H. W. Robinson, *The Christian Doctrine of Man* (1913), págs. 24s.; E. Jacob, *op. cit.*, pág. 158.

<sup>207</sup> E. Jacob, *op. cit.*, pág. 158.

<sup>208</sup> Cf. Gordon J. Wenham, *Numbers* (1981), pág. 133.

<sup>209</sup> Cf. *JAOS*, 36, 1917, pág. 418.

te à fidelidade no casamento (cf. Pv 5:15-18). Falta evidência para isto nos manuscritos. Passagens paralelas (Dt 8:18; Ne 4:14), a gravidade da ordem (vers. 2-6), o contexto religioso (cf. 11:9; 12:13s.), tudo exige que a tradução seja “Criador”.

Um incentivo adicional para a ação é a brevidade da vida. Os dias da *juventude* (mocidade, na ARA e ARC) logo passam. A idade que vai chegando traz consigo o declínio inevitável, afetando a vida toda da pessoa. O termo *maus* não se refere a males morais, mas significa “angustiosos”, “calamitosos”. Se o acatamento da exortação não vier *antes que venham os maus dias*, poderá ser tarde demais. O Pregador descreveu várias vezes a vida de fé como sendo um gozo contínuo (2:24-26; 3:12s., 5:18-20; 9:7-10; 11:8-10). Agora ele apresenta outro aspecto: quando Deus é negligenciado a capacidade de alegrar-se é perdida. Os anos que correm pressionarão o leitor desatento a confessar (*dos quais dirás*) seu desespero.

2. É desnecessário arranjar interpretação detalhada para *sol... luz... luz... estrelas* (embora Delitzsch tenha visto aqui uma alusão ao espírito, à luz do auto-exame, à alma e aos cinco sentidos!). A idéia geral é clara: A imagem costumeira do Velho Testamento para trevas como capacidade decrescente para desfrutar a alegria. De modo semelhante, o retorno das nuvens provavelmente se refere à sucessão contínua de tristezas. Leupold menciona uma imagem semelhante em Ezequiel 13:11-13; 38:22, que sublinha a inevitabilidade dos problemas da velhice. “Mesmo que a tempestade passe logo, logo virá outra” (Jones) — fato que se verifica mais facilmente em países que têm uma estação chuvosa bem distinta.<sup>210</sup>

3. O quadro revela, agora, sintomas de idade avançada. Os *guardas da casa* sugerem a proteção, referindo-se, talvez, aos braços. Os *homens outrora fortes* parecem referir-se às pernas, que em outra passagem relacionam-se com a força (Sl 147:10). Os *moedores* são os dentes; *os teus olhos nas janelas* identificam os olhos.

4. É possível que o quadro do casarão em decadência “deveria ser analisado em sua integridade, e não laboriosamente desmembrado nas metáforas que o constituem” (Kidner). Certamente há muita diversidade de interpretação dos detalhes.<sup>211</sup> Se os detalhes são significativos, as *portas da rua* se referirão ao reduzido acesso ao mundo exterior, que é o que acontece quando há problemas de audição. A sentença seguinte, *no dia em que* (RSV traz *quando*; Leupold acha melhor “em

<sup>210</sup> É possível que a palavra hebraica para “depois”, nesta passagem, signifique “com” (como Scott sugere, e como acontece com a palavra cognata ugarítica). Cf. também JTS, 50, 1949, pág. 178.

<sup>211</sup> Gordis apresentou uma breve pesquisa sobre as interpretações destas frases.

que”) é *baixo* (o) *ruído da moedura* (ARC); *não poderes falar em voz alta* (ARA) pode estender a imagem; a moagem do grão poderia ter sido uma alegre indicação, muito corriqueira, de que os jovens estavam cuidando de seus afazeres, enquanto os mais velhos se viam cada vez mais afastados do ruído da vida diária. Levantar-se à voz das aves tem sido entendido como significando que “os velhos dormem tão levemente que até mesmo o pipilar dos passarinhos os acordará (Jones). Tudo isto relacionado com audição prejudicada! É mais plausível que o quadro se refira ao despertar erraticamente, de madrugada.

Alguns interpretam a referência a *filhas da música* como sendo participação no cântico; outros acham que se refere à apreciação do cântico de outros. Não é necessário que se decida por uma das duas interpretações. A expressão idiomática hebraica significa simplesmente “cânticos”, da mesma forma que “filha de Sião” significa a própria Sião (Mq 4:10).

5. Suspende-se por algum tempo o uso de imagens: o velho tem medo de alturas e de viagens. A *amendoeira* que *floresce* diz respeito ao cabelo que se torna cinzento, e depois prateado. O *gafanhoto* que se arrasta como que carregando *um peso*; refere-se ao caminhar difícil e incerto dos anciãos. Outra tradução: *o gafanhoto te for um peso*; se esta for a mais correta (RSV mg., menos plausível), o pensamento central é que o mais leve peso se transforma num fardo pesado. A frase seguinte *e te perecer o apetite* (“o desejo falhar-te”, RSV) teve a seguinte tradução na LXX: “e a alcaparra tornar-se ineficaz” (cf. RV). Jamais foram apresentados quaisquer documentos que consubstanciem esta tradução. A alcaparra aparentemente era um estimulante dos apetites físicos, de modo que o ponto central permanece inalterado.

Dá-se, agora, a explicação para esta decadência: o homem está a caminho (*on route*) do novo lar. Várias expressões enfatizam os diferentes aspectos do clímax dessa decadência, que é a morte. Em primeiro lugar, o particípio hebraico *está indo* (*vais*) sublinha o fato que “a caminhada é um ato contínuo de dissolução, que pode envolver muitos anos, no caso de algumas pessoas” (Leupold). Assim, a morte é o clímax de um processo que se inicia na vida — um toque de Paulo (Rm 8:10; Fp 3:21). Em segundo lugar, a transição é irreversível, visto que conduz a uma *casa eterna*, frase que se encontra na obra egípcia *Instruções de “Onchsheshonqy”*<sup>212</sup> J. Gray se pergunta se poderia tratar-se da “casa escura” (baseado na raiz cognata ugarítica, que pode significar “estar escuro”). É uma possibilidade; contudo, é pre-

<sup>212</sup> Cf. B. Gemser, “The Instructions of ‘Onchsheshonqy and Biblical Wisdom Literature’”, *VTS*, 7, 1959, pág. 126. D. J. Wiseman informa-se de que é, também, uma expressão idiomática assírio-babilônica para “túmulo”.

ferível ater-se ao significado do hebraico comum “eternidade”.<sup>213</sup> Em terceiro lugar, enfatiza-se a tristeza que está inevitavelmente ligada ao processo da morte: literalmente, *os pranteadores andarão rodeando*.

6. O vocábulo reiterado *antes* retoma o fio do versículo 2 e recorda o principal tema desta pitoresca descrição. A beleza das palavras tem um propósito prático: “A poesia começa com a delícia e termina com a sabedoria” (Robert Frost).

O ato terminal da morte é retratado em quatro expressões, divididas em dois pares. No primeiro par, uma taça de ouro está atada a um fio ou cordão de prata. Ao “remover-se” o cordão (hebraico; uma tradução variante seria *desatar-se*), o copo cai e fica irreparavelmente danificado. A imagem literária retrata o valor da vida (*prata... ouro*), e o drama no fim de uma vida cujos pedaços não podem ser juntados outra vez.<sup>214</sup>

O segundo par de imagens visualiza um cântaro que se faz descer num poço, mediante uma corda enrolada numa roda. O quebrar-se o cântaro representa a morte. O hebraico conciso diz: “A roda arrebenta-se dentro do poço”, podendo expandir-se para: “A roda arrebenta-se e desaparece no poço”. A fraseologia precisa “dá-nos um quadro do aparelho arruinado, mais a roda, no momento em que despencaram para dentro da velha cisterna” (Leupold).<sup>215</sup>

7. A ignomínia final é o *pó* voltando à terra. Mais uma vez (*cf.* 3:20) o Pregador alude a aspectos diferentes da natureza humana. A terra é feita de *pó*. Esta palavra enfatiza a origem terrena da humanidade (Gênesis 2:7; 3:19; Jó 10:9) e a fraqueza física (Sl 103:14). Voltar ao *pó* é percorrer o caminho reversivo de Gênesis 2:7, e tornar-se um cadáver, que se sujeita à deterioração completa. Significa não estar mais animado pelo fôlego que provém de Deus (*cf.* Jó 34:14s.).

O *espírito* humano é o princípio da vida responsável e inteligente.<sup>216</sup> Quando ele se retira, dá-se o fim da vida terrena, e a dissolução

<sup>213</sup> *Legacy of Canaan*, VTS, 5, 1965, pág. 275.

<sup>214</sup> De acordo com Josefo, *Guerras Judaicas* vii.10.3, uma lâmpada de ouro ficava suspensa mediante uma corrente de ouro, no templo judaico de Leontópolis, no Egito, no segundo século a.C. Quanto a outra interpretação, *cf.* J. E. Bruns, “The Imagery of Eccles. 12:6a”, *JBL*, 84, 1965, págs. 428-430. J. L. Kelso (em seu estudo, “The Ceramic Vocabulary of the Old Testament”, *BASOR*. Estudos Suplementares, Nos. 5-6 (1948), esp. pág. 18) diz que o termo *gullah* (“taça” se usa exclusivamente para vasos metálicos.

<sup>215</sup> M. Dahood (CPIQ, pág. 51) entende *galgal* (“roda”) com o sentido de “taça”, baseado no acadiano *gulgullu*, e ugarítico *gl hrs*, “uma taça de ouro”. O texto poderia, então, ser traduzido: “e se quebre o cântaro junto à fonte, e se desfaça a roda junto ao poço”. O significado do hebraico está muito bem determinado, não havendo nenhuma necessidade de se ver um paralelismo preciso com “jarro”.

<sup>216</sup> Vejam-se detalhes adicionais, à pág. 94.

do corpo (cf. Sl 22:15; 10:29). *O espírito volte a Deus* não é desenvolvido, aqui. É colocado, entretanto, em contraste com “a volta ao pó”, e dissolução do corpo, não podendo, por isso, referir-se à dissolução física. Ecoa o contraste entre “para cima” e “para baixo”, de 3:21, e entre “terra” e “céu”, de 5:2. O termo dá indício, portanto, de existência contínua; entretanto, deveremos esperar até que a luz do Novo Testamento brilhe, e tenhamos mais detalhes (cf. 2 Tm 1:10).

8. A decadência e a morte trazem o Pregador de volta às suas primeiras palavras. O fenômeno da morte é o exemplo supremo de reino terrenal, aquilo com que o Pregador começou (1:2). Tendo provado sua tese, seu trabalho chega ao fim.

#### IV. EPÍLOGO (12:9-14)

A última seção<sup>217</sup> fornece uma breve nota biográfica do Pregador (9s.), um elogio (11) e uma advertência (12) com respeito à literatura sapiencial, e um sumário final da mensagem do livro (13s.). Em alguns aspectos parece o “colofão” que o antigo escriba mesopotâmico adicionava, às vezes, ao copiar um texto antigo. Na verdade, Lauha dá a esta seção o título de “Colofão”. Tal colofão poderia fornecer a primeira linha, ou o título da narrativa, a data indicativa da época em que o escriba estava copiando, um número de série do tablete que estava sendo copiado, uma declaração sobre se o tablete cuneiforme encerra ou não o trabalho que está sendo transcrito, e o nome do escriba, ou dono do tablete.

No presente caso, o versículo 8 poderia funcionar como a linha mestra, além de ser o clímax dos capítulos 1-12. A declaração segundo a qual chegamos ao final do assunto, *a suma* (vers. 13) (cf. o assírio *qati* em tabletas cuneiformes diversos) pode refletir o costume dos antigos escribas, segundo o qual se o trabalho devesse prosseguir em outro tablete, deveriam eles adicionar a expressão “não terminado”, a fim de indicar que ainda havia mais a ser dito. Diz o Pregador que aqui temos uma declaração completa em si mesma; não haverá grandes correções em outro capítulo posterior. *De tudo o que se tem ouvido* (13) representa uma segurança de que tudo quanto temos no Eclesiastes não constitui uma série de extratos conducentes ao erro; não se trata de um punhado de “extratos amontoados às pressas” (assírio *hanṭis issuha*).<sup>218</sup>

<sup>217</sup> Para maiores detalhes quanto ao epílogo e seu significado, na composição de Eclesiastes, veja-se Introdução, págs. 45-49.

<sup>218</sup> Para detalhes adicionais, cf. P. J. Wiseman, *Clues to Creation in Genesis* (ed. D. J. Wiseman, 1977), págs. 143-152; H. Hunger, *Babylonische und Assyrische Kolo- phone* (1968); E. Leichy, “The Colophon”, *Studies Presented to A. Lee Oppenheim* (ed.

9. O Pregador assemelha-se a Moisés, em seu interesse didático (Dt 6:1s.), e também a Davi (2 Sm 1:18; cf. Sl 34:11; 51:13), a Josafá (2 Cr 17:7-9), a Esdras (Ed 7:10), e a muitos outros líderes israelitas. Ele foi um dos “homens sábios” que ensinaram “o temor do Senhor”. É assunto controvertido se os homens *sábios* se tornaram uma classe especial e, se isto aconteceu, quando aconteceu, e se essa classe se tornou comparável aos profetas, sacerdotes e reis. W. H. Gispen adverte contra a incorporação de idéias ocidentais de “profissões”, neste assunto. D. A. Hubbard faz distinção entre os sábios “oficiais” e os “simplesmente” sábios, sugerindo que a tradição israelita emergiu em grande parte desta última classificação, “sem interesse num ministério, magistério, ou aconselhamento oficiais”.<sup>219</sup> Não é possível ser dogmático, aqui. O contraste com *povo* parece indicar que há uma posição reconhecida. Sugere-se, às vezes, que o Pregador era membro de uma “escola” sapiencial; isto, contudo, não tem provas.

*Além de... ainda...* sugere que era possível ser sábio sem “ensinar o povo”. Os interesses do Pregador eram pastorais, não profissionais. Assim, o *conhecimento* que ele transmitiu deve ser entendido como algo mais do que simples acúmulo de fatos. Está intimamente relacionado com a disciplina, a perícia e a justiça (Pv 1:1-6; 12:1). O ponto de partida é “o temor do Senhor” (Pv 1:7). Embora fosse ensinada por homens, como o Pregador, e adquirida mediante esforço (2:21), sem dúvida a sabedoria é um dom de Deus (Pv 2:6) e está moralmente condicionada: “o apartar-se do mal é o entendimento” (Jó 28:28). Na verdade, em última instância é conhecimento-comunhão, que acontece no contexto de se conhecer uma pessoa (Pv 2:5).

A perícia do Pregador na sua tarefa está exposta diante de nós em três verbos: *aplicou, esquadrinhou e compôs*. O primeiro (literalmente “pesou”, um verbo raro) enfatiza a avaliação cuidadosa, indica a honestidade do Pregador, sua prudência e equilíbrio; o segundo enfatiza a profundidade e a diligência na pesquisa. O terceiro, *compôs*, indica a ordem e perícia com que fez sua apresentação, lembrando-nos de que existe um elemento artístico em seu trabalho (como em toda pregação e redação).

O meio do Pregador foi *muitos provérbios*. “Provérbio” (*māšāl*) tinha grande variedade de significados. Poderia incluir coisas tais co-

R. M. Adams, 1968). Numa nota particular, D. J. Wiseman observa: “Tudo isto corresponde à fórmula similar dos colofões babilônicos, que indicam o cuidado empenhado na preservação e apresentação do material.”

<sup>219</sup> W. H. Gispen, “The Wise Men in Israel”, *Free University Quarterly*, 5, 1957, pág. 2; R. N. Whybray, *The Intellectual Tradition of the Old Testament* (1974), cap. 2; D. A. Hubbard, *TB*, 17, 1966, pág. 17, seguindo S. Blank, “Wisdom”, *IDB*, 4, pág. 856.

mo a fábula de Jotão (Jz 9:7-15), o enigma de Sansão (Jz 14:12ss.), as observações agudas concernentes a Saul e Davi (1 Sm 10:12; 18:7), os “provérbios dos antigos” (1 Sm 24:13) e a parábola de Natã (2 Sm 12:1ss.). As técnicas do provérbio incluíam abundância de ditos sentenciosos (1 Rs 20:11; Jr 23:28; 31:29), paralelismo (Pv 18:10), comparações (Pv 17:1), seqüências numéricas (Pv 30:15ss.), acrósticos (Sl 37; Pv 31:10-31), alegorias (Is 5; 12:2ss.), perguntas aforísticas (Am 6:12) e dispositivos semelhantes, tudo sintonizado a fim de perfurar a crosta da indiferença.

10. Sublinham-se outras características do ministério do Pregador. Em primeiro lugar, ele percebe que as *palavras agradáveis* (lit. “palavras de delícia”) têm um efeito penetrante, que falta às palavras irrefletidas e imprudentes. Em segundo lugar, ele escreveu *com retidão*. Estas duas características se equilibram mutuamente. As palavras do Pregador não são *agradáveis* demais, a ponto de carecerem de *retidão*. Se ele desse maior atenção à forma, às expensas do conteúdo, perderia o apoio de Deus (vers. 14; cf. 2 Co 4:2s.). Ser reto e ao mesmo tempo desagradável é tolice; ser agradável, sem retidão, é charlatanismo. Em terceiro lugar, sua mensagem consiste de *palavras de verdade*, sobre as quais, como os demais sábios, ele coloca valor altíssimo (cf. Pv 8:7; 22:21, etc.) Em quarto lugar, o ministério incluiu a escrita e o discurso. À semelhança dos legisladores (Êx 24:4), juizes (1 Sm 10:25), reis (2 Cr 35:4), profetas e salmistas, o sábio estava interessado em perpetuar seus ensinamentos mediante a palavra escrita.

11. *Os agulhões (dorbānā)* são mencionados no Velho Testamento, aqui, e em 1 Samuel 13:21 (*dorbān*). Provavelmente era uma vara pontiaguda, longa, usada para estimular o animal. Os *pregos (māsmēr)*, em outra passagem escrita de forma diferente, *masmer* eram de vários tipos: Os grandes pregos de ouro usados no templo de Salomão (2 Cr 3:9) até os pregos pequeninos, usados para “folhas das portas, e para as juntas” (1 Cr 22:3). As duas palavras ilustram o duplo efeito dos ensinamentos do Pregador: suas palavras estimulavam a ação e fixavam os ensinamentos na memória. A frase “mestres de assembléias/coleções” (hebr.) provavelmente se traduz bem por *sentenças coligadas* (RSV). A expressão idiomática hebraica “mestre de x” emprega-se para exprimir “uma pessoa, ou coisa, cuja característica dominante é x”. Aqui, o significado dependeria daquilo que se tem em mente: Pessoas (assembléias) ou coisas (coleções). Esta última é mais plausível, por causa do paralelismo: *as palavras dos sábios... agulhões... setenças coligadas... pregos*.

*Pastor* é referência ao rei (cf. 1 Sm 25:7) ou ao próprio Deus (cf. Sl 23:1; 80:1). É mais plausível que *Pastor* seja Deus, visto que a palavra “Pregador” já foi atribuída ao autor do material do livro (vers.

9s.). Embora as palavras do Pregador sejam o resultado de suas próprias reflexões, elas são também palavras de Deus. Temos aqui, pois, uma doutrina da inspiração. O Pregador (ou seu editor) está consciente de sua própria atividade (vers. 10) com respeito à forma (vers. 9) e ao conteúdo (vers. 10) de sua obra; no entanto, ele afirma que o produto final resultou na palavra de Deus, tanto quanto na palavra do homem. Há vários tipos diferentes de inspiração nas Escrituras. Determinadas inspirações exigem alto grau de envolvimento pessoal e reflexão, da parte do escritor inspirado; no outro extremo da escala está o autor que registra a revelação que lhe foi apresentada por um mensageiro angélico, que poderia ter aterrorizado o escritor. A sabedoria e a inspiração não usam estilo dramático; a obra do Espírito e a reflexão do escritor formam um *continuum* inseparável. Homens sábios e profetas “falaram da parte de Deus movidos pelo Espírito Santo” (2 Pe 1:21).

12. Nas observações finais dá-se uma advertência comparável àquelas que fecham vários escritos bíblicos (cf. Rm 16:17-20; 2 Ts 3:14s.; 1 Tm 6:20s.; 1 Jo 5:21; Ap 22:18s.). *Demais* refere-se às palavras “dadas pelo único Pastor”; quaisquer outras palavras exigem máximo cuidado. O fraseado tem força reflexiva: “presta atenção”, “admoestate a ti mesmo”, “atenta”. Enfatiza o julgamento particular, e a responsabilidade do leitor individual.

*Não há limite para fazer livros*<sup>220</sup> os quais já existiam muito antes da edição do Eclesiastes, seja qual for esta data. A escrita se estabeleceu como marco da civilização a partir de 3.500 a.C. Os “livros” primeiramente foram escritos em tabletas de barro, depois em papiro ou couro. Ao surgir uma escrita alfabética que chegou à Síria-Israel no segundo milênio a.C., trouxe consigo a possibilidade de produzir-se livros sem “limite”. Existe grande quantidade de tabletas, papiros e pergaminhos, para provar esta tese.<sup>221</sup> É evidente que havia muita coisa nesta massa literária imensa contra a qual o sábio advertia os leitores, visto que tal literatura *não* provinha do “único Pastor”. Israel compartilhou muita coisa das tradições sapienciais pertencentes às nações circunvizinhas e, sem dúvida, tirou proveito do conhecimento da literatura pagã (cf. At 7:22), da mesma forma como Paulo o fez sécu-

<sup>220</sup> Eruditos têm-me falado que se ignorarmos a pontuação do hebraico, é possível traduzir o texto assim: “formação de muitos escribas”. Contudo, o verbo (*‘āsāh*) parece nunca ser usado a respeito de pessoas, desta forma. Há referências em outras passagens a “fazer-se” um pai (Gn 17:5), um rei (2 Cr 2:11), um escravo (1 Rs 9:22), um príncipe (1 Rs 14:7), um profeta (Jr 1:5), um sacerdote (Jr 29:26), um atalaia (Ez 3:17), contudo, o verbo usado é diferente: *nāṭan*.

<sup>221</sup> Cf. D. J. Wiseman, “Books in the Ancient Near East and in the Old Testament”, *The Cambridge History of the Bible* (ed. P. Ackroyd, 1970), vol. 1, págs. 30-48.

los mais tarde (At 17:28; Tt 1:12). Entretanto, o Velho Testamento também nos adverte que a sabedoria pagã permanece sob o julgamento sempre-iminente de Deus (cf. Is 19:11ss.; Ez 28:2ss.), como o Novo Testamento o faz (1 Co 1:17ss.; 2:6). Sem dúvida haveria em Israel também certa “sabedoria” que merecia censura, ao invés de aprendido (cf. Jr 8:9).

Uma razão mais pragmática para se ter cuidado é o efeito físico do  *muito estudar*. O pretendente a sábio “transformaria seu escritório em prisão, e seus livros em guardas de penitenciária”.<sup>222</sup> O termo *carne* geralmente indica fraqueza e, aqui, refere-se à fragilidade física.

13. A mensagem do Pregador está resumida em dois pontos que concernem à grandeza e à Palavra de Deus. O hebraico enfatiza as palavras *Deus e mandamentos*. O temor de Deus é o reconhecimento de Seu poder e justiça imutáveis (3:14). O temor de Deus nos livra da impiedade e da auto-retidão (7:18), conduz ao ódio do pecado (5:6s.; 8:12s.). Se é o “princípio da sabedoria” (SI 111:10; Pv 1:7; 9:10) é também *o fim*, a conclusão; o progresso na vida do crente jamais se faz com negligência do temor de Deus. O Novo Testamento também nos ensina a mesma coisa (cf. 2 Co 7:1).<sup>223</sup>

O leitor é conclamado a guardar *os mandamentos* de Deus. É importante anotar a ordem das duas advertências (*teme... guarda*). A conduta decorre do culto. O conhecimento de Deus conduz à obediência; não é a obediência que conduz ao conhecimento de Deus. Este é o único lugar em Eclesiastes no qual *os mandamentos* de Deus são mencionados. O corpo todo do livro simplesmente discutiu duas formas alternativas de vida, uma contra a outra, e a vida de fé foi pregada. Agora, no epílogo, como que num adendo, enfatiza-se que este tipo de vida tem algumas implicações. Não deve restringir-se à lei de Moisés. Refere-se a tudo quanto se sabe que é da vontade de Deus. A última sentença diz assim, literalmente: “Porque isto é a integralidade do homem.” Noutra passagem do Eclesiastes, porém, esta expressão hebraica significa “todos os homens” (cf. 3:13; 5:19). O sentido, portanto, é “isto se aplica a todos”.

14. O lembrete final repete um ensino encontrado anteriormente no livro (3:17; 11:9). A nota nova é a advertência de que *todas as obras, até as que estão ocultas* serão trazidas ao alcance do julgamento de Deus. As “coisas ocultas” que a lei condenava (Lv 4:13) e o salmista confessou (SI 90:8) não escaparão ao exame de Deus (cf. 1 Co 4:5). O Deus pregado por este Pregador combina em Si mesmo graça (2:24s.;

<sup>222</sup> C. H. Spurgeon, *Lectures to My Students*, 1 (1875), pág. 172.

<sup>223</sup> Cf. J. Murray, *Principles of Conduct* (1957), cap. 10, “The Fear of God”.

**3:12s.; 9:7-9** e julgamento. Oferece-se a vida de fé; prega-se a advertência do julgamento, concomitantemente. Que os homens se regozijem (**11:9**), mas que também se lembrem (**12:1**) desta advertência, e tenham temor (**12:13**)!

## PÓS-ESCRITO

Tentei, neste comentário, evitar a tentação de considerar o Pregador como se fosse um pensador do século vinte. Com exceção do termo “secularismo”, para o qual não fui capaz de encontrar um equivalente preciso, dos tempos antigos, evitei a terminologia teológica ou filosófica do século vinte. Entretanto, depois que “tudo foi ouvido”, percebe-se que a mensagem do Eclesiastes é extraordinariamente relevante para nosso século. É que o homem do século vinte é o que se vê supremamente perturbado por ter sido “jogado na existência”, e é quem pergunta por que existe algo, ao invés de nada. Provavelmente o século vinte, pelo menos no mundo ocidental, é a época de maior enfado que o mundo já presenciou. “Pare o mundo que eu quero descer” é um ditado popular. A tradição intelectual ocidental, a partir de Shopenhauer, tem estado preocupada com a “certeza última da vida”, o fato da morte. Assim se expressou Albert Camus: “Há na verdade apenas um problema filosófico sério, que é o do suicídio.”<sup>224</sup>

O homem moderno é, também, uma confirmação extraordinária de que o universo se amarga quando o secularismo toma posse de seu pensamento. Ele perde o amor pela natureza, a qual se torna cativa de seu fastio. “O sol brilhava, não havendo outra alternativa para o nada de novo” — assim se inicia uma novela do século vinte,<sup>225</sup> concedendo a Eclesiastes 1:3 mais um apertão no parafuso. De modo semelhante, a história já não é mais vista como tendo um propósito. A tradição judaico-cristã, com sua visão linear da história, foi substituída por um tipo de determinismo no qual o homem, individual ou coletivamente, não desempenha qualquer papel criativo e, desta forma, não tem qualquer significado; ou a substituição foi feita por uma visão cíclica em que toda a realização humana retorna, inevitavelmente, ao caos e, assim, é verdadeiramente fútil e vã.<sup>226</sup>

Esta aguda falta de propósito não é mera pose acadêmica, mas uma horrenda realidade que permeia a consciência da sociedade toda, devorando impiedosamente a alma humana. Não há saída. O universo silencia diante de todas as perguntas, e a humanidade sabe o que Blaise Pascal queria dizer ao afirmar: “Estou fulminado de terror diante

---

<sup>224</sup> A. Camus, *The Myth of Sisyphus* (Penguin Books, 1975), pág. 11.

<sup>225</sup> Samuel Beckett, *Murphy* (1938).

<sup>226</sup> Veja-se ainda David Bebbington, *Patterns in History* (1979).

do silêncio do espaço infinito.”<sup>227</sup> Evita-se falar da morte como na era vitoriana evitava-se falar em sexo. Enquanto isso “o homem comum” dispõe seu tempo protegido por uma tela de televisão, ou pelo jornal popular, que lhe trazem um pensamento pré-fabricado e alguma distração.

O Eclesiastes tem algo a dizer a este mundo. Não como se fora um filósofo formal; tem uma palavra da parte de Deus para compartilhar, apesar da abordagem de reflexão sobre as chaves humanas. Não apresenta meia dúzia de razões tentando provar a existência de Deus. Ao invés disso, vai apanhando nossas próprias perguntas. Será que você pode lidar com a vida, sem ter pelo menos uma vaga idéia sobre aonde você vai? Você não tem todas as respostas para os enigmas da vida, tem? Porventura o seu modo neopagão de ver a vida lhe dá alguma esperança de conseguir muita coisa? A natureza não lhe dará respostas às suas perguntas e, de qualquer modo, você está enfadado. A história sufoca as tentativas que você faz para entendê-la. Você não gosta de pensar em sua própria morte; entretanto, é o fato de maior certeza de toda sua existência.

Como seriam as coisas, pergunta o Pregador, se tudo fosse completamente diferente daquilo que está em sua cabeça? E se este mundo não é o único, e o último? E se Deus existe, e é galardoador daqueles que O procuram? E se uma das características supremas é Sua imensa, incrível generosidade, Sua total aceitação de nós assim mesmo como somos? Será que este despropósito de vida, horrorosa e árida, pergunta este Pregador aparentemente negativo, mas estimulante, deriva tão-somente do fato que você não crê em Deus? Num Deus assim?

Deixamos o Pregador aqui. Sua mensagem não é completa, visto ter vivido antes da luz completa do evangelho de Jesus Cristo. Ele viu as coisas “bem de longe”, e deixa-nos com algumas perguntas. Como Deus *pode* nos aceitar dessa maneira? Qual é a explicação para a horrorosa confusão que é este mundo? Em que base podemos firmar nossa confiança em que haverá um julgamento futuro que endireitará tudo? Será que não falta um elo em tudo isso? O elo perdido é Jesus Cristo, o Filho de Deus. É em Cristo, o Salvador, Quem carregou nossos pecados, que Deus nos diz: “Deus nos reconciliou consigo... Deus estava em Cristo reconciliando consigo o mundo” (2 Co 5:18ss.). Deus estabeleceu um determinado dia em que julgará o mundo com justiça, pelo Homem que Ele enviou. Deu provas disto a todos os homens quando O levantou dentre os mortos (At 17:31).

“Uns escarneceram, e outros disseram: ‘A respeito disso te ouviremos noutra ocasião’... alguns... creram.”

---

<sup>227</sup> *Pensées*, n.º 392 na Everyman edition (1960), pág. 110.

# **CANTARES**

## **DE SALOMÃO**

**INTRODUÇÃO E COMENTÁRIO**

pele

**Rev. G. Lloyd Carr, B. TH., B.A., B.D., TH.M., PH.D.**  
**Professor de Estudos Bíblicos e Teológicos no**  
**Gordon College, Wenham, Massachusetts**

**Para**  
**GWENDOLYN**  
**“Minha irmã, minha noiva,**  
**minha querida, minha companheira,**  
**minha amiga”**

## SUMÁRIO

PREFÁCIO DO AUTOR .....	171
ABREVIATURAS PRINCIPAIS .....	173
BIBLIOGRAFIA SELECIONADA .....	175
INTRODUÇÃO	
Lugar de Cantares nas Sagradas Escrituras .....	178
Datação do Livro .....	179
Salomão .....	181
Interpretação de Cantares .....	183
Cantares como Poesia .....	198
Cantares como Poesia de Amor .....	199
O Vocabulário de Cantares .....	203
A Estrutura de Cantares .....	205
O Propósito de Cantares .....	210
ESTUDOS TÓPICOS	
Jardim .....	216
Amor .....	221
Amado .....	224
Vinho .....	226
ANÁLISE .....	228
COMENTÁRIO .....	229



## PREFÁCIO DO AUTOR

O crente aproxima-se da Bíblia na fé de que ela é a Palavra de Deus para a humanidade. Contudo, somos mais do que meros seres “espirituais”, somos seres humanos. Se Deus se preocupa com nossa condição humana — e a encarnação prova que Ele se preocupa realmente — Sua revelação cobrirá todos os aspectos dessa condição, inclusive a sexualidade humana. A mente cristã reconhece o paradoxo de que a pessoa integral, profissionalmente, particularmente, intelectualmente, fisicamente, emocionalmente, e espiritualmente só é levada à liberdade e realização total como escrava de Jesus Cristo, Senhor de todos nós.

A tarefa primordial do comentarista não é a de aplicar verdades; ele deve esclarecer o texto e ressaltar seu *significado*, de tal forma que o leitor possa apanhar seus princípios e aplicá-los em sua vida e experiência. São sagradas as coisas que manejamos aqui. Elas devem ser manejadas sem medo, com inteligência e espírito crítico, mas, também, com aquela reverência que brota da consciência permanente de que o texto que jaz diante de nós é parte das Escrituras Sagradas. Uma vez que o significado do texto seja descoberto, tal significado permanece; não ousamos condenar a Palavra como sendo razoável ou irrazoável, aceitável ou inaceitável. O crente jaz sob a julgamento da Palavra de Deus, e deve manter cada pensamento cativo, em obediência a Cristo. Esta é a perspectiva que tentei manter ao longo do livro.

As características singulares apresentadas por Cantares de Salomão se tornarão aparentes para muitos. A questão global da interpretação total desse livro é algo sem paralelo no Velho Testamento, observando-se que as muitas traduções existentes demonstram que o texto original, com suas inúmeras expressões e palavras incomuns, apresenta um número excepcionalmente grande de problemas concernentes ao vocabulário e à sintaxe. Esta exige discussões técnicas frequentes, o que torna este comentário incomumente técnico, para os padrões desta série. Este fator determinou uma decisão também incomum, que foi a de basear este comentário, inicialmente (porém, de maneira nenhuma exclusivamente), numa única versão em inglês. (Em português, seguimos a versão Almeida, Revista e Atualizada, ARA — N. do T.) Por outro lado, assuntos de maior interesse geral encontram-se na Introdução e na seção Estudos Tópicos de quatro assuntos.

A tradução seguida, em inglês, é a “Revised Standard Version”, com referência constante a outras versões de uso comum.

Foram meus companheiros constantes os dicionários padrões Hebraico-Ingês, de Brown, Driver e Briggs; de Köhler e Baumgartner; de Holladay; como também o foram as concordâncias de S. Mandelkern (Schocken, Jerusalém, 1964) e de George V. Wigram (Bagster).

Desejo expressar meus agradecimentos à congregação da Faculdade de Gordon, e à Comissão de Desenvolvimento da Congregação dessa Faculdade, cujo programa, financiado em parte pela Fundação Kellogg, possibilitou-me passar um período sabático com o professor D. J. Wiseman, e com a congregação completa da Escola de Estudos Africanos e Orientais, da Universidade de Londres. Grande parte de meus trabalhos preliminares a respeito da poesia de amor no Antigo Oriente Próximo foi feita lá.

O convite do presidente da congregação da Faculdade Batista do Atlântico, de Moncton, N.B., Canadá, para proferir as conferências Gup-till de 1979, ensinou-me a oportunidade de compartilhar um rascunho primitivo, de parte deste material, com a comunidade daquela Faculdade. A tarefa de fazer surgir um manuscrito a partir do caos foi desempenhada por minhas duas datilógrafas: minha nora, Sr<sup>a</sup> Rose Marie Carr, e a Sr<sup>a</sup> Madeline MacDonald. Meus profundos agradecimentos a estas duas colaboradoras.

Finalmente, desejo reconhecer a paciência e a compreensão do Professor Wiseman, e da equipe editorial de Inter-Varsity Press, Leicester, sem cujo apoio e encorajamento este trabalho jamais seria feito.

G. Lloyd Carr

---

## NOTA DOS EDITORES

*O leitor observará que o Dr. Carr opta por uma interpretação literal e natural do livro de Cantares de Salomão. Reconhecemos que, diante da interpretação alegórica e tipológica preferida por muitos evangélicos, o comentário e as conclusões do Dr. Carr poderão ser considerados heterodoxos e polêmicos. Entretanto, pensamos que sua interpretação deve ser considerada seriamente, embora não concordemos necessariamente com todas as explicações.*

EDIÇÕES VIDA NOVA  
EDITORA MUNDO CRISTÃO

## ABREVIATURAS PRINCIPAIS

<b>AJSL</b>	<i>American Journal of Semitic Languages</i>
<b>ANEP</b>	<i>The Ancient Near East in Pictures</i> editado por J. B. Pritchard (Princeton, <sup>2</sup> 1969)
<b>ANET</b>	<i>Ancient Near Eastern Texts</i> editado por J. B. Pritchard (Princeton, <sup>3</sup> 1969)
<b>ARA</b>	Almeida, edição Revista e Atualizada
<b>ARC</b>	Almeida, edição Revista e Corrigida
<b>ASV</b>	American Standard Version, 1901
<b>AV</b>	Versão Autorizada (King James) em inglês
<b>BA</b>	<i>Biblical Archaeologist</i>
<b>BASOR</b>	<i>Bulletin of the American Schools of Oriental Research</i>
<b>BDB</b>	<i>Hebrew and English Lexicon of the Old Testament</i> por F. Brown, S. R. Driver e C. A. Briggs (OUP, 1906)
<b>Bib.</b>	<i>Biblica</i>
<b>CBQ</b>	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
<b>CT</b>	<i>Christianity Today</i>
<b>Douay</b>	Douay (católico romano) versão da Bíblia (1609)
<b>GK</b>	<i>Hebrew Grammar</i> por Gesenius e Kautazsch (OUP, <sup>2</sup> 1910)
<b>Holl.</b>	<i>A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament</i> por William L. Holladay (Eerdmans, 1971)
<b>IBB</b>	Versão da Imprensa Bíblica Brasileira, de acordo com os melhores textos em hebraico e grego, 1976.
<b>IBD</b>	<i>The Illustrated Bible Dictionary</i> (IVP, 1980)
<b>JAAR</b>	<i>Journal of the American Academy of Religion</i>
<b>JAOS</b>	<i>Journal of the American Oriental Society</i>
<b>JB</b>	Jerusalem Bible, 1966
<b>JBL</b>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<b>JBR</b>	<i>Journal of Bible and Religion</i>
<b>JEA</b>	<i>Journal of the Egyptian Archaeology</i>
<b>JETS</b>	<i>Journal of the Evangelical Theological Society</i>
<b>JSS</b>	<i>Journal of Semitic Studies</i>
<b>JTS</b>	<i>Journal of Theological Studies</i>
<b>KB</b>	<i>Hebräisches und aramäisches Lexicon zum Alten Testament</i> por L. Köhler e W. Baumgartner (Brill, <sup>3</sup> 1967).
<b>LXX</b>	Septuaginta, versão grega do Antigo Testamento
<b>NEB</b>	New English Bible, 1970

NIV	New International Version, 1978
PAPhS	<i>Proceedings of the American Philosophical Society</i>
PEQ	<i>Palestine Exploration Quarterly</i>
PTR	<i>Princeton Theological Review</i>
RB	<i>Revue Biblique</i>
RSV	Revised Standard Version, 1952, 2 <sup>a</sup> 1971
SVT	Supplements to <i>Vetus Testamentum</i>
TB	<i>Tyndale Bulletin</i>
TDNT	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i> editado por G. Kittel e G. Friedrich (Eerdmans, 1964-76)
TDOT	<i>Theological Dictionary of the Old Testament</i> editado por G. J. Botterweck e H. Ringgren (Eerdmans, 1974)
TM	Texto Massorético
UT	<i>Ugaritic Textbook</i> editado por C. Gordon (Pontifício Instituto Bíblico)
VT	<i>Vetus Testamentum</i>
Vg.	Vulgata (tradução latina da Bíblia, por Jerônimo)
WTJ	<i>Westminster Theological Journal</i>
ZAW	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>

## BIBLIOGRAFIA SELECIONADA

A literatura publicada a respeito de Cantares é incrivelmente vasta. Muitos dos livros e artigos são altamente técnicos, tratando de textos específicos. Muitos outros são de cunho mais geral, tratando de muitos aspectos de Cantares. Menciono e faço referência a quase 150 itens diferentes. Alguns autores escreveram vários artigos, que eu cito; os dados bibliográficos de todos estes encontram-se nas notas de rodapé, do comentário. Os livros mencionados a seguir são citados no comentário simplesmente pelo sobrenome do autor.

- Dahood, M., *Psalms, Anchor Bible* vols. 16, 17, 17a (Doubleday, 1965-1970).
- Delitzsch, F., *Commentary on the Song of Songs and Ecclesiastes* (T. & T. Clark, 1885).
- Fuerst, W. J., *The Song of Songs, Cambridge Bible Commentary* (CUP, 1975).
- Gaster, T. H., *Thespis* (Harper & Row, 1950).
- Gordis, R., *The Song os Songs and Lamentations* (KTAV, <sup>2</sup>1974).
- Hirschberg, H. H., "Some additional Arabic etymologies in Old Testament lexicography", *VT* 11, 1961.
- Kidner, D., *Psalms, Tyndale Old Testament Commentaries* (IVP, 1973, 1975).
- Kramer, S. N., *The Sacred Marriage Rite* (Indiana U. P., 1969).
- Lambert, W. G., "The problem of the love lyrics" em H. Goedicke e J. M. M. Roberts (eds.) *Unity and Diversity* (Johns Hopkins U. P., 1975).
- Lehrman, S. M., "The Song of Songs" em A. Cohen (ed.) *The Five Megilloth* (Soncino Press, 1946).
- Lys, D., "Notes sur le Cantique", *SVT* 17 (Brill, 1969).
- Pope, M. H., *Song of Songs, Anchor Bible* vol. 7c (Doubleday, 1977).
- Rabin, C., "The Song of Songs and Tamil Poetry", *Studies in Religion* 3, 1973.
- Rowley, H. H., "The interpretation of the Song of Songs", *JTS* 38, 1937. Revista e aumentada em *The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament* (Blackwell, <sup>2</sup>1965).
- Seerveld, C., *The Greatest Song* (Trinity Pennyasheet Press, 1967).
- Simpson, W. K., *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions and Poetry* (Yale U.P., <sup>2</sup>1973).
- Wolff, H. W., *Anthropology of the Old Testament* (SCM Press, 1974).
- Yadin, Y., *The Art of Warfare in Biblical Lands* (McGraw Hill, 1963).
- Young, E. J., *An Introduction to the Old Testament* (Eerdmans, <sup>2</sup>1960).



## INTRODUÇÃO

Dentre todos os livros da Bíblia, Cantares de Salomão é um dos menores, mais difíceis e, entretanto, um dos mais populares entre judeus e cristãos, igualmente. Ao longo dos séculos, centenas de livros e comentários têm sido escritos, e inúmeros sermões pregados, a respeito destes 117 versículos.<sup>1</sup> Este livro tem atraído a atenção de alguns dos maiores intelectos, e das mentes mais espirituais da comunidade de crentes; a despeito de sua aparente simplicidade, ele apresenta grande número de dificuldades interpretativas bem espinhosas.<sup>2</sup>

Por esta razão, é essencial que se dê cuidadosa atenção ao material em estudo, nesta longa introdução. Esta seção não constitui simples enriquecimento desnecessário, mas, é crucial para o entendimento dos problemas que o livro levanta, na medida em que se relacionam com a compreensão do comentário dos textos individuais de Cantares. O comentário em si não deverá ser lido isoladamente, mas, dando-se atenção ao texto bíblico, e fazendo-se comparações com o mesmo.

---

<sup>1</sup> Pope contém uma bibliografia de 55 páginas, com mais de mil citações. Até mesmo esta é uma lista seletiva, com omissões notáveis, sem citações mais antigas que 1975.

<sup>2</sup> Veja-se Nota dos Editores, pág. 172.

## I. LUGAR DE CANTARES NAS SAGRADAS ESCRITURAS

Cantares de Salomão faz parte da terceira seção da Bíblia Hebraica, *Kethubim* ou Escritos (hebr. *k<sup>e</sup>tubîm*).<sup>3</sup> Tais Escritos formam uma coleção bastante diversificada, incluindo obras como profecia de Daniel, os livros históricos de Crônicas, Esdras e Neemias, a poesia de Jó, Salmos e Provérbios, e os assim chamados “Cinco Rolos” (hebr. *m<sup>e</sup>gîllôth*, “Megilloth”), Cantares de Salomão, Rute, Lamentações, Eclesiastes e Ester, os quais eram lidos publicamente nos principais festivais israelitas.<sup>4</sup> Destes, Jó, Provérbios, Eclesiastes, quase sempre Cantares de Salomão e alguns Salmos são classificados como “Sapienciais”.

“Sabedoria”, ou “Literatura Sapiencial”, é um gênero literário comum em todo o antigo Oriente Próximo, demonstrando muitas características similares por toda essa região, em várias épocas. Embora haja larga variedade de definições, a expressão “Sabedoria” é a que, de modo mais simples, mais se aproxima da “filosofia” entre esses povos antigos. A maior parte da mais simples literatura sapiencial do antigo Oriente Próximo enfrenta as mesmas questões básicas de filosofia, embora a Sabedoria não seja apresentada em tratados filosóficos cuidadosamente estruturados, como os dos antigos gregos: De onde vim? Para onde vou? Qual é o significado da vida? De que maneira o universo se ordena? Há vida após a morte? Posso conhecer Deus? Como? Qual é o objetivo da vida? Qual é a natureza do amor? *etc.* Estas são questões humanas universais, não sendo de surpreender-se, pois, que os antigos hebreus achassem necessário tratar delas.

Muitos eruditos argumentam que a Literatura Sapiencial, especialmente Cantares de Salomão, constituiu uma adição posterior às Escri-

<sup>3</sup> Veja-se “Bible: III. The Old Testament”, *IBD* pág. 195, e “Canon of the Old Testament: IV. The evolution of the second and third selection”, *IBD*, págs. 236s.

<sup>4</sup> Cantares era lido na Páscoa, a mais importante festa hebraica, em que se celebrava o livramento do Egito (Êx 12); Rute era lido na festa das Semanas (Pentecostes, 50 dias após a Páscoa), celebrando a colheita de cevada em fins de maio (Rt 2-3); Lamentações, no dia nono de Ab (fins de julho), pelo aniversário da destruição de Jerusalém em 587 a.C. (2 Rs 25:1-12); Eclesiastes, na festa dos Tabernáculos (15-21 Tishri, fins de setembro ou inícios de outubro), o festival anual da colheita, relembrando a experiência do deserto mediante a semana passada em abrigos (“tendas” ou “tabernáculos”, Lv 23:33-43); e Ester, na festa do Purim (14-15 Adar, fins de fevereiro), a fim de celebrar o livramento do judeus dos planos genocidas de Hamã (Et 9:16-22). O uso de um determinado livro numa festa específica é antiga tradição hebraica, mas a conexão entre Cantares de Salomão e a respectiva festa não é óbvia. Talvez haja aqui a reflexão da idéia comum, hebraica, do ensino por contraste. Assim, a justaposição de amor/morte, em Cantares 8:6, assume nova ênfase, à sombra da décima praga do Egito (Êx 12), enquanto o pessimismo de Eclesiastes contrasta com a alegre celebração da colheita.

turas canônicas hebraicas, observando que ainda no ano 90 A.D., os rabinos estavam discutindo sobre se Cantares deveria permanecer no Cânon. Foi no contexto deste debate que o rabino Aqiba pronunciou suas famosas palavras: “Nenhum homem em Israel jamais contestou que Cantares de Salomão suja as mãos.<sup>5</sup> É que em todo o mundo não existe algo que iguale ao dia em que Cantares de Salomão foi entregue a Israel. Todos os Escritos são santos, mas Cantares é santíssimo, e se houve alguma disputa, foi apenas a respeito de Eclesiastes!”<sup>6</sup> E verdade que a preservação desta declaração é evidência de alguma oposição à inclusão de Cantares de Salomão no Cânon, mas a observação por si mesma torna claríssimo que Cantares não estava em disputa quanto a sua inclusão num Cânon que, então, ficaria maior, mas, ao invés disso, o livro estava sendo reexaminado a fim de verificar-se seu “status” canônico. A decisão foi positiva, baseada fortemente no fato de não ter havido uma disputa sobre o assunto, anteriormente.

## II. A DATAÇÃO DO LIVRO

Esta questão é complexa, não havendo unanimidade quanto à resposta. Qualquer decisão depende da maneira como foram avaliadas as inúmeras linhas de comprovações; como acontece tão freqüentemente no caso de estudos bíblicos, chega-se a conclusões diferentes, de acordo com as pressuposições que o comentarista imprime nos materiais. De modo mais específico, as questões referentes a vocabulário, construções gramaticais, referências históricas, nomes pessoais e de logradouros, temas, e compreensão tradicional de itens particulares, tudo precisa de atenção cuidadosa.

---

<sup>5</sup> “Sujar as mãos” é a expressão rabínica padrão usada para descrever coisas santas, especialmente os livros santos (canônicos). Esta expressão inusitada significava que a pessoa que segurasse tais livros tinha de lavar as mãos antes de tocar qualquer outra coisa (e.g. alimento, etc.), porque a santidade do livro, de outra forma, seria transmitida através das mãos a objetos comuns, ou indignos. (Cf. *Mishnah, Yadaim* 4:6.) A origem da expressão é obscura; porém Delitzsch, pág. 13n, observa que os rolos da Torá (feitos de couro) e as ofertas de manjares (Lv 7:11-14), especialmente os bolos, eram considerados santos, e colocados no templo. “Descobriu-se que os livros sagrados, por isso, ficavam expostos a dano pelos ratos; daí, para impedir que permanecessem mais tempo em contato com *Theruma*[manjar], os rabinos decidiram que os livros, daí em diante, fossem considerados impuros, e emitiram o decreto: “Todas as Sagradas Escrituras poluem as mãos.” Tal decreto só era aplicável a livros *santos* ou *inspirados* (grifo desse autor).

<sup>6</sup> *Mishnah, Yadaim* 3:5.

Aparentemente, a julgar-se pelo título (1:1), Salomão seria o autor do livro (contudo, veja-se abaixo, págs. 181-183, e o comentário). Isto faria com que a data da composição ficasse em algum ponto, mais ou menos em meados do século dez a.C. Há vários exemplos deste tipo de título para coleções de poemas de amor, oriundas do Egito, no final do segundo século a.C. de modo que não se pode argumentar defendendo uma datação posterior de Cantares, com base no título, apenas.<sup>7</sup> Eruditos mais críticos têm argumentado que os poemas teriam sido escritos talvez no quarto, ou no terceiro século a.C. A presença de quatro fragmentos de Cantares entre os Rolos do Mar Morto, de Qumrã, adverte-nos contra a opção de uma data tão recente.

Alguns eruditos que identificam Cantares como cerimônia cultural antiga (veja-se abaixo, págs. 194-196), estabelecem a data da composição original no segundo, e até mesmo no terceiro milênio a.C., durante o período cananita, antes de os patriarcas terem chegado ao Egito.

De qualquer maneira, tem-se a impressão de que o livro possui uma longa história; na forma em que o temos agora, há pelo menos algumas indicações de que se trata de um poema primitivo, que teria sofrido operações editoriais durante um longo período de tempo. A posição adotada neste comentário é que o poema, completo em sua essência, originou-se, provavelmente, nos dias de Salomão, ou logo depois, tendo sido preservado e atualizado durante a época da monarquia dividida, à semelhança de Provérbios e outros Escritos.<sup>8</sup>

Esta conclusão se baseia, em parte, na variedade dos fenômenos lingüísticos do livro. A discussão detalhada deste tópico seria mera redundância, aqui, visto que o comentário trata destas questões à medida que vão surgindo, no texto. Entretanto, é bom afirmarmos, aqui, que há evidência suficiente de formas vocabulares e gramaticais arcaicas (anterior ao século 10), em Cantares, como, por exemplo, os paralelismos (assim chamados) de “uma palavra”: 1:2b-3a ; 2:15; 6:8, etc, que são uma característica da poesia dos séculos doze e onze; a presença da partícula relativa *še*, ao invés da outra, mais comum, *šer* que, no poema, ocorre apenas no título; e numerosos paralelismos verbais com

<sup>7</sup> Quanto a detalhes, veja-se G.L. Carr, “The love poetry genre in the Old Testament and the ancient Near East”, *JETS* 25, 1982, págs. 489-498.

<sup>8</sup> A tradição hebraica preservada na *Mishnah*, *Baba Bathra* 15a, segundo a qual “Ezequias e seu grupo... escreveram Cantares de Salomão”, provavelmente deveria entender-se em termos de trabalho editorial, executado sobre uma coleção de materiais já existentes. Veja-se Pv 25:1, e cf. D. Kidner, *Proverbs* (IVP, 1964), págs. 22-27; Young, pág. 350; e R.K. Harrison, *Introduction to the Old Testament* (IVP, 1970), págs. 1049-1052.

a literatura ugarítica do século quatorze, ou anterior ainda;<sup>9</sup> tudo isto apóia o argumento de uma datação ao redor da época de Salomão.

Argumenta-se, comumente, que o conteúdo exige uma datação mais recente; entretanto, como se demonstrará adiante (págs. 199-205) há abundante evidência de temas e vocábulos comuns, oriundos de vasta variedade de áreas geográficas, e períodos cronológicos, que não se permite tirar uma conclusão definitiva. De modo semelhante, os assim chamados “aramaísmos”, no texto, não indicam, necessariamente, uma datação posterior. O aramaico tornou-se a língua comum dos judeus após seu retorno da Babilônia, no século sexto; contudo, esta língua já estava em uso pelo menos a partir do século nono a.C., e é provável que esse uso recue ao século dezenove.<sup>10</sup>

### III. SALOMÃO

O título tradicional “Cantares de Salomão” reflete a idéia de que o famoso rei hebreu, Salomão, filho de Davi e Bate-Seba (2 Sm 12:24s.; 1 Cr 23:1), teria sido o autor do Poema (veja-se comentário de 1:1). Foi durante seu reinado que o reino de Israel (971-931 a.C.) atingiu o zênite de sua glória e riqueza. Salomão, o sábio e rico monarca, tornou-se o patrono das artes (1 Rs 4:32s.), da arquitetura (2 Cr 3-4), e do comércio internacional (1 Rs 9:26-28; 10:11-22).

Não é de surpreender-se que um poema de amor como este fosse atribuído, ou dedicado, a Salomão. Não havia, em Israel, quem não soubesse de seu vasto harém e de suas inúmeras esposas. 1 Reis 11:1-3 registra 700 esposas e 300 concubinas, e provavelmente deixa de incluir outras ligações como as que a tradição etíope atribui a Salomão, e à rainha de Sabá (1 Rs 10:1-13).<sup>11</sup> Entre as esposas de Salomão estava a

---

<sup>9</sup> Há uma extensa bibliografia a respeito desta questão. Veja-se particularmente W.F. Albright, “Archaic Survivals in the Text of Canticles”, *Hebrew and Semitic Studies Presented to Geoffrey Rolles Driver*, ed. D. W. Thomas e W. D. McHardy (OUP, 1963), págs. 1-7; Rabin, págs. 205-219. Diz Albright que houve uma editoração final no quinto ou quarto século a.C., mas observa a presença de muitos elementos muito mais antigos, em Cantares. Veja-se, também, H. L. Ginsberg, “Introduction to the Song of Songs”, *Jewish Publication Society Version: The Five Megilloth and Jonah* (Jewish Publication Society, 1966), págs. 3s., e Lys, págs. 170-178, quanto a uma avaliação diferente do mesmo material, recebendo, no entanto, datação mais recente.

<sup>10</sup> Veja-se K. A. Kitchen, “Aram”, *IBD*, págs. 88-92, e W.J. Martin e K. A. Kitchen, “Language of the Old Testament”, *IBD*, págs. 874-878.

<sup>11</sup> A tradição etíope identifica esta ligação como o início da linha de que descende a atual família real etíope. Contudo, eruditos modernos colocam “Sabá” na Arábia do Sul, ao invés da Etiópia.

filha do faraó do Egito.<sup>12</sup> Julgam alguns que esta união foi a ocasião específica celebrada nos Cantares de Salomão. Seja como for, Salomão aparece várias vezes no Cântico e, além dos comentários a respeito dos versículos específicos (1:1, 5; 3:7, 9, 11; 8:11, 12), torna-se necessária uma declaração geral.

Muitos eruditos consideram como autênticas apenas as seguintes passagens: 1:5; 8:11-12; as outras todas seriam adições editoriais. Estes três versículos (se de fato 1:5 registra o nome “Salomão”) podem ser melhor entendidos como declarações gerais, que não têm referência precisa a Salomão como pessoa real, envolvida na ação do poema. O rei, com toda sua riqueza e esplendor, se introduz aqui apenas como símbolo de uma classe social para a qual o desejo é a mesma coisa que a posse. O dinheiro perde importância — eles conseguem o que desejam.

Aqueles que advogam uma autoria mais recente para o livro e que, portanto, rejeitam a autoria salomônica de Cantares, rejeitam também o título, considerando-o mera adição editorial posterior.

Notar-se-á que as outras três referências aparecerão numa seção curta, do capítulo 3, e são estas que apresentarão o problema mais difícil. As opções são simples: a escolha de uma delas não é.

1. Para aqueles que consideram o Poema (ou pelo menos 3:6-11) composição que celebra um casamento da realeza, o nome de Salomão cabe muito bem aqui, visto ser ele o protagonista da história. Gordis, por exemplo, argumenta que se trata de um “*cântico composto na ocasião de um dos casamentos de Salomão com uma princesa estrangeira, provavelmente uma egípcia*”.<sup>13</sup>

2. O nome de Salomão foi introduzido aqui na forma denominada “ficção literária”: Se Cantares é meramente poesia de amor, o “grande amoroso” de Israel apareceria, naturalmente, no poema, quer tivesse ou não algo que ver com o mesmo. De maneira semelhante, Don Juan inspiraria o mesmo quadro na poesia amorosa, muito tempo depois.

3. Se seguirmos uma interpretação alegórica, ou cheia de tipos, Salomão simbolizaria o Senhor (*vis-à-vis* Israel simbolizaria a noiva), ou

<sup>12</sup> Não se conhece a identidade da mulher. Possivelmente era a filha de uma dos últimos membros da vigésima primeira dinastia, talvez o faraó Siamun. Veja-se D. H. Lance, “Gezer in the Land and History”, *BA* 30, 1967, págs. 41s. Cf. 1 Reis 9:16,24.

<sup>13</sup> Gordis, pág. 20 (itálicos no original). Delitzsch, por outro lado, argumenta convincentemente que a jovem de Cantares *não pode* ser uma princesa estrangeira, mas a “filha de uma humilde família numa parte remota da Galiléia”.

Cristo (*vis-à-vis* a igreja/noiva). Embora seja possível, com esforço, interpretar-se a grande profecia messiânica de 2 Samuel 7:11-17 em termos tanto de Salomão como de Jesus, há pouquíssima evidência, no Novo Testamento, para tomar-se Salomão como um tipo que prenuncia Jesus.

4. Muitos eruditos simplesmente apagam as referências a Salomão, no capítulo 3, tendo-as como adições editoriais. Tal solução é eficiente na remoção do problema; contudo, não há evidência, nem nos MSS, nem nos VSS, nem internamente, que dê apoio sério a esta opção.

Torna-se óbvio, então, que não se pode assumir uma solução simplista. A questão de Salomão está inextricavelmente ligada à maneira como Cantares é interpretado. Voltamo-nos, agora para este tópico.

#### IV. INTERPRETAÇÃO DE CANTARES

O problema primordial que um comentarista precisa enfrentar, neste livro, é a questão que envolve o tipo de literatura a que ele pertence, e que abordagem básica assumirá ao interpretá-lo. Historicamente, tem havido 4 principais maneiras de tratar-se desta questão, com muitas variações de menor monta, dentro destas 4 categorias. A complexidade da matéria se demonstra ao verificar-se que Pope devota 140 páginas ao problema da interpretação, observando, de passagem, que é apenas “um breve esquema baseado em pesquisas prévias, com alguma atenção a desenvolvimentos mais recentes”.<sup>14</sup>

##### a. Alegoria

A palavra portuguesa “alegoria” nos vem da combinação de duas palavras gregas, *allos*, “outro”, e *agoreyō*, “falar”, ou “proclamar”. Encerra a idéia de “dizer uma coisa que significa outra coisa”. Alegoria, em seu verdadeiro sentido, é uma metáfora estendida, e se for usada assim, será um recurso literário válido e útil.<sup>15</sup> Entretanto, interpretar as Escrituras, *vendo em tudo alegorias*, é algo radicalmente diferente.

O método alegórico tem como ponto básico que determinada passagem não contém qualquer registro factual, nem é historicamente ver-

<sup>14</sup> Pope, pág. 89. Para um bom tratamento resumido desses problemas, veja-se Rowley, págs. 337-363.

<sup>15</sup> Cf. A.B. Mickelsen, *Interpreting the Bible* (Eerdmans, 1963, págs. 230-235).

dadeiro, não se refere a algum evento do passado, mas trata-se meramente de um veículo de alguma verdade espiritual mais profunda. Ignora-se propositadamente o significado gramatical-histórico do texto, de tal maneira que aquilo que o autor *disse* assume o lugar secundário, em relação ao que o intérprete deseja dizer.

É verdade que o método alegórico encontrou lugar ameno nos círculos hebraico e cristão, a começar como Filo (20 a.C - 54 A.D.), e Orígenes (185 - 254 A.D.), mas, em sua origem, é método pagão, grego, de interpretação. Teógenes de Régis (c. 520 a.C.) estava na vanguarda das escolas filosóficas que tentaram reinterpretar as obras antigas de Homero e Hesíodo, a fim de torná-las mais aceitáveis aos esclarecidos cidadãos das cidades-estados gregas. Visto que os deuses dos escritos de Homero e Hesíodo eram imorais, injustos, imprevisíveis, caprichosos, vingativos, tendo, em geral, um caráter pouco amável e, apesar disso, intimamente entrosados com a vida e os sentimentos populares, os filósofos acharam necessário tentar impor seus próprios credos mais avançados sobre a estrutura da literatura popular mais antiga. Isto eles conseguiram mediante a alegorização. Negaram a realidade histórica e os ensinamentos óbvios dos autores mais velhos e, ao mesmo tempo, utilizaram a ampla aceitação de que desfrutavam entre o povo como base para a ação. As historietas sobre os deuses não deveriam ser tomadas literalmente, argumentavam, pois, eram apenas veículos para transmitir significados ocultos, ou segredos, que os comentaristas conheciam. Durante alguns séculos antes de Cristo este método se desenvolveu e se refinou, entre os gregos, ao ponto de atingir os centros intelectuais de Alexandria, no Egito, onde primeiro o judeu Aristóbulo (c. 160 a.C.) e depois Filo e Orígenes introduziram o método no estudo dos textos bíblicos.<sup>16</sup>

O método alegórico prosseguiu pelo mesmo caminho, quando aplicado aos textos bíblicos. Ignora-se a situação literal ou histórica, descrita no texto, seja porque jamais o fato aconteceu, seja porque os eventos descritos, por razões teológicas ou estéticas, são considerados impossíveis de produzir algum ensino, ou ter qualquer sentido. Tais comentaristas, que alegorizam Cantares, deixam de lado o relacionamen-

<sup>16</sup> Quanto a um exame e avaliação de Filo, veja-se H. A. Wolfson, *Philo*, 2 volumes (Harvard U.P., 1948) ou S. Sandmel, *Philo of Alexandria* (OUP, 1979). A contribuição de Orígenes é examinada detalhadamente por J. Daniélou, *Origen* (Sheed & Ward, 1955), págs. 139-174, e de forma mais suscinta em *The Pelican Guide to Modern Theology 2: Historical Theology* (Penguin, 1969), págs. 53-63; e G. L. Prestige, *Fathers and Heretics* (SPCK, 1940), págs. 43-66.

to homem/mulher, tão vividamente descrito no poema, para interpretá-lo inteiramente em termos do relacionamento de Deus com Israel, ou de Cristo com Sua igreja.<sup>17</sup> Sublinha a maior parte desta maneira de tratar o texto a aceitação implícita do credo platônico, ou gnóstico, segundo o qual as coisas físicas, particularmente aquelas relacionadas à sexualidade, são intrinsecamente más, devendo ser evitadas por todos quantos procuram a vida espiritual.

Os escritos alegóricos usualmente trazem indícios de que são alegoria. Os lugares são fictícios: O Castelo da Dúvida, O Lamaçal do Desânimo, Puritânia, Orgiástica; os nomes pessoais são simbólicos: Senhor Sábio Mundano, Gigante Desespero, Senhor Razão, os Inteligentes; a história se movimenta através de estágios óbvios até o clímax e finalização. Nenhum elemento assim está presente em Cantares de Salomão. Os lugares são reais — En-gedi (1:14), Sarom (2:1), Líbano (3:9), Tirza (6:4), etc. As pessoas são reais: Salomão (veja-se, porém, atrás, págs 181-183, o pastor, os guardas, as moças, o amado e sua amada, ainda que não haja nomes identificando-as. Tampouco o livro revela uma linha de progresso; há vários episódios que criam uma situação e em seguida resolvem-na (e.g., 3:1-5); contudo, a impressão geral do poema é de fluxo e refluxo de relacionamentos, algo como um ciclo repetitivo de temas e idéias. (Veja-se, adiante, págs. 205-210, a respeito da Estrutura de Cantares.)

A suposição de que Cantares é puramente alegórico espalhou-se largamente entre os evangélicos de língua inglesa, durante muitas gerações. Os escritos devocionais sobre Cantares às vezes exaltam-se sobremaneira; contudo, isto não resolve o problema, isto é, não se sabe se a abordagem básica do texto faz justiça a esse texto. O comentário publicado recentemente, da pena do renomado teólogo calvinista, o falecido professor John Murray, apresenta um admirável resumo das dificuldades gerais levantadas por esta abordagem: “Não posso, agora, endossar a interpretação alegórica de Cantares de Salomão. Creio que as fantasias da interpretação criadas em termos dos princípios alegóricos indicam a inexistência de cânones hermenêuticos bem definidos, para guiar-nos na determinação do sentido preciso, e a sua aplicação, se adotarmos o ponto de vista alegórico. Entretanto, também penso que em

---

<sup>17</sup> E.g. P. P. Parente, “The Canticle of Canticles in Mystical Theology”, *CBQ* 6, 1944, pág. 150, observa o seguinte: “O único sentido de Cantares *intencionado por Deus* é o sentido espiritual, ou alegórico. Todos quantos param no sentido literal do texto, e aprendem absolutamente nada do sentido espiritual, lêem algo que se refere ao amor natural, apenas, e encontram qualquer coisa, menos edificação. O homem carnal não deveria ler este livro. É o livro das almas perfeitas” (grifo meu).

termos de analogia bíblica, Cantares poderia ser usado para *ilustrar* a relação entre Cristo e Sua igreja. O jugo matrimonial é usado nas Escrituras como padrão de Cristo e Sua igreja. Se Cantares retrata o amor marital, e o relacionamento conjugal, em seus mais elevados níveis de exercício e devoção, pode, da mesma forma, ser usado para exemplificar aquilo que é transcendentalmente verdadeiro na aliança que existe entre Cristo e a igreja. O intérprete teria de evitar a maior parte das interpretações arbitrárias e verdadeiramente fantasiosas a que nos conduz o método alegórico, que exige tais fantasias.”<sup>18</sup>

### b. Tipologia

A segunda abordagem é a chamada tipologia. Muitos escritores e comentaristas não fazem distinção entre tipologia e alegoria; contudo, há uma clara diferença que precisa ser reconhecida.<sup>19</sup> Enquanto a alegoria nega, ou ignora a historicidade, ou a realidade factual do registro veterotestamentário, impondo, ao invés, um sentido mais profundo, oculto, e espiritual, ao texto, a tipologia reconhece a validade do relato veterotestamentário, por seu próprio direito, e em seguida encontra nesse mesmo relato um elo paralelo, claríssimo, com algum evento ou ensino do Novo Testamento, de que o fato veterotestamentário é apenas sombra.

Nossa palavra portuguesa *tipo*, no sentido em que é usada aqui, vem do grego *typos*, que significa padrão, ou aquilo que é produzido segundo um padrão (e.g. moeda cunhada por matriz, ou a própria impressão na matriz). A palavra derivada “antítipo” *antitypos* significa “que corresponde a algo que existiu antes”. Assim, o cumprimento neotestamentário, ou o “antítipo”, corresponde ao elemento apresentado originalmente no Velho Testamento, o “tipo”. A interpretação típica não provê um sentido “diferente” que substitui o sentido que o texto parece apresentar, porém, dá uma *dimensão adicional* ao significado já presente no texto. Isto se assemelha ao assim chamado “cumprimento duplo” das profecias messiânicas do Velho Testamento.

<sup>18</sup> Citado em *The Monthly Record of the Free Church of Scotland*, March 1983, pág. 52.

<sup>19</sup> O clássico tratamento, ainda bastante valioso, é o de P. Fairbairn, *The Typology of Scripture*, 2 volumes (1886, reimpresso pela Evangelical Press, 1975). Tratamentos mais recentes, em escala menor, podem ser encontrados em B. Ramm, *Protestant Biblical Interpretation* (Baker, <sup>3</sup>1970), especialmente págs. 23-45, a respeito de alegoria, e págs. 215-240, sobre tipologia, e A.B. Mickelsen, *Interpreting the Bible*, págs. 23-38, 230-235, sobre alegoria, e págs. 236-264, sobre tipologia. Ambos apresentam extensas bibliografias. O ensaio de Dorothy L. Sayers “The Writing and Reading of Allegory”, publicado primeiramente em *The Poetry of Search and the Poetry of Statement* (Gollancz, 1963), reimpresso em *The Whimsical Christian* (Macmillan, 1978), págs. 205-234, discute o método em suas aplicações mais amplas à literatura, em geral.

A chave para a compreensão da natureza da tipologia é a doutrina da unidade das Escrituras. O Novo Testamento é o cumprimento e o clímax do Velho Testamento. A vinda de nosso Senhor Jesus Cristo é apresentada como cumprimento de toda a lei, e de todas as promessas. “Nestes últimos dias [Deus] nos falou pelo Filho” (Hb 1:2). Romanos 5:14 é um exemplo claro de tipologia: Adão, cabeça da raça humana, é quem “prefigurava (gr. *typos*) aquele que havia de vir”, Cristo, cabeça da humanidade redimida. Lucas 24:27 registra que Jesus, na noite seguinte à Sua ressurreição, juntou-se a Cléopas e seu companheiro no caminho de Emaús e, enquanto caminhavam, “começando por Moisés, discorrendo por todos os profetas, expunha-lhes o que a seu respeito constava em todas as Escrituras”.

Sob esta luz, muitos comentaristas têm argumentado que a correta abordagem de Cantares de Salomão é a tipologia. A maioria deles rejeita a perspectiva anti-histórica do alegorista puro, reconhecendo o Cântico como descrição real, embora não necessariamente “histórica”, de relacionamentos entre personagens existentes no livro; contudo, a maioria também caminharia um pouco mais, com Parente,<sup>20</sup> entendendo que o Cântico dos Cânticos fala de algo mais do que apenas amor humano.

Historicamente, a preponderância de elementos interpretativos em Cantares tem tido este caráter típico. Para os intérpretes judeus, o relato poético era entendido como sendo o relacionamento de Deus com Israel. Assim como o profeta Oséias (caps. 1-3) usou sua situação marital infeliz como ilustração da fornicção espiritual (idolatria) que Israel cometia, ao voltar-se para a adoração do deus cananita Baal, da mesma forma foi fácil ler o livro Cantares de Salomão de maneira semelhante: o amado é Israel, o que ama é o Senhor, e o Cântico conta mais uma vez o amoroso relacionamento que existe idealmente entre a nação e seu Deus.

Alguns autores rabínicos inventaram tipologias muito elaboradas, usando Cantares para traçar a história toda de Israel desde seus primórdios, como nação, através de todos os tipos de sofrimentos e perseguições. Mesmo em face destes sinais de rejeição, Israel é a noiva amada, cujo noivo fiel, o Senhor, haverá de amparar, encorajar e preservar. Sua escolhida querida.<sup>21</sup> Evidentemente, há muitas variações deste te-

<sup>20</sup> P. P. Parente, *art. cit.*

<sup>21</sup> Provavelmente o mais conhecido destes é o *Commentary on the Song of Songs by Rabbi Abraham ben Isaac ha-Levi TaMaKH* (tr. Leon A. Feldman: Van Gordum & Co., 1970), célebre poeta e escritor provençal falecido em Gerona em 1393. O comentário

ma básico. Alguns identificam o amado com a Sabedoria, procurada pelo esposo, o crente dedicado (e.g. Pv 8 - 9). Outros vêem no Cântico outro tema profético: A preservação amorosa do Senhor, ou do Messias, do remanescente fiel que rejeitou o paganismo do grosso da população e seguiu ao Senhor, obedientemente.

Na comunidade cristã, Cantares é quase sempre entendido como descrição do interesse amoroso de Cristo, do amor que o noivo dedica à sua noiva, a amada igreja, e ao crente individualmente. Então, cada versículo é lido com olhos cristológicos, à procura daquilo que pode revelar, concernente a esse relacionamento. Muitos comentários populares seguem ainda esta abordagem de Cantares, com aplicação tipológica a Cristo e à igreja praticamente em cada frase. Uma interpretação medieval comum, ainda encontrada entre comentaristas católico-romanos, identificava a amada com a virgem Maria, a quem (dizem eles) o verdadeiro cristão adora. Cantares 4:7, “Tu és toda formosa, querida minha, e em ti não há defeito”, é usado como apoio à doutrina da Imaculada Conceição de Maria (cf. observações de JB). Para outros ainda a “amada” é a igreja estabelecida, que é procurada por todos os verdadeiros peregrinos, e que satisfará suas necessidades espirituais. E.g. Cantares 7:2, “O teu umbigo é taça redonda, a que não falta bebida” refere-se à fonte batismal e ao sacramento eficaz.

Uma das razões para a tenacidade desta perspectiva em Cantares é que há um “Poema de Amor” no Velho Testamento, o Salmo 45, que é citado cristologicamente no Novo Testamento. Frequentemente se argumenta que se se quiser interpretar Cantares de forma não tipológica, ou de forma não alegórica, é absolutamente essencial que se faça uma análise cuidadosa, e que se observem as diferenças marcantes entre ambas essas formas, pois elas exigem abordagens interpretativas diferentes. Este argumento precisa ser enfrentado de modo direto.<sup>22</sup>

---

dele é mais tipologia do que alegoria, visto que ele reconhecia dois níveis de significados. “...Não conheço ninguém que tenha escrito um comentário que contenha tanto o significado pleno como a interpretação oculta, que harmonize a linguagem com o contexto. Humildemente me propus executar a tarefa de estabelecer o pleno significado, de conformidade com a fraseologia e o contexto, e a tarefa de reconciliar, da melhor forma possível, a interpretação oculta com as figuras de linguagem” (Introdução, págs. 50s., linhas 12-15). Esta é, essencialmente, a posição segundo a tradição do Targum, um pouco mais desenvolvida.

<sup>22</sup> Um tratamento exaustivo deste seria algo longo demais para expor-se aqui. Discuti o assunto com maior profundidade em “The Old Testament Love Songs and Their Use in the New Testament”, *JETS* 24, 1981, págs. 97-105. Veja-se adiante, págs. 203-205 sobre Vocabulário.

O Salmo 45 é um “Poema de Amor” (NIV, “Poema de Casamento”; hebr. *šîr y’ôd îdôt* “poema de amores”), em honra a um casamento real. Embora nada haja no Salmo que identifique o rei ao qual foi dedicado, nem qual foi o casamento real para o qual foi composto, o cerne do problema é a citação dos versículos 6s. em Hebreus 1:8s, onde o autor aplica o texto veterotestamentário a Jesus. O argumento ali concerne à superioridade do Filho sobre todos os anjos. Além da citação e da atribuição “mas, acerca do Filho [diz]”, não há desenvolvimento do texto do Velho Testamento, nem há qualquer outro uso deste salmo, nem em Hebreus nem em qualquer outro lugar, no Novo Testamento.

Admite-se que a questão toda do uso do Velho Testamento no Novo Testamento é assunto polêmico, havendo considerável diferença de opinião;<sup>23</sup> entretanto, podem-se fazer algumas observações gerais:

1. São freqüentíssimas no Novo Testamento citações diretas, ou referências óbvias ao Velho Testamento.

2. Com exceção das citações meramente históricas (e. g. At 7), a maior parte das menções veterotestamentárias são introduzidas para apoiar um argumento relativo a determinada posição doutrinária, ou para estabelecer relacionamento com a pessoa e o ministério de Jesus.

3. Olhando-se desta distância, parece que a seleção de passagens do Velho Testamento é um tanto accidental, ou casual, havendo versículos tirados de seu contexto no Velho Testamento e aplicados quase à maneira de comprovantes textuais.

Certos princípios operacionais podem ser identificados, a partir destas observações:

1. Quando os escritores do Novo Testamento, sob a direção do Espírito Santo, selecionaram certas passagens do Velho Testamento e as aplicaram a Jesus, ou a outros fatos, tal aplicação e interpretação é correta.

2. Não é legítimo, entretanto, dizer que, por isso, o Velho Testamento todo, e até mesmo outros textos específicos *devem* ser interpretados da mesma maneira. Quando o Novo Testamento não faz deter-

---

<sup>23</sup> Quanto a algumas opiniões representativas, veja-se C. H. Dodd, *According to the Scriptures: The Sub-structure of New Testament Theology* (Nisbet, 1952); F. F. Bruce, *New Testament Development of Old Testament Themes* (Paternoster, 1968); B. Lindars, *New Testament Apologetic* (Westminster Press, 1961); E. E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament* (Eerdmans, 1957); e A. A. van Ruler, *The Christian Church and the Old Testament* (Eerdmans, 1971). Quanto a um resumo desta questão veja-se G. W. Grogan, “The New Testament Interpretation of the Old Testament: A Comparative Study”, *TB* 18, 1967, págs. 54-76, e John Goldingay, *Approaches to Old Testament Interpretation* (IVP, 1981), págs. 97-122.

minadas ligações, nós não precisamos fazê-las, igualmente.

3. Isto não significa que o resto do Velho Testamento *não pode* falar de Cristo; significa apenas que não fala *necessariamente* de Cristo, ainda que haja uma firme e antiga tradição de tal exegese, na igreja.

4. É preciso prestar cuidadosa atenção ao vocabulário, ao sentido, à gramática e ao contexto, antes de poder alguém afirmar legitimamente que qualquer texto pode ser interpretado cristologicamente.

Tudo isto tem algo que ver com Cantares, e com o Salmo 45, da seguinte maneira: Uma característica que distingue o Salmo 45 de Cantares é o vocabulário. O Salmo é relativamente curto (dezessete versículos mais o título), pois contém 160 palavras, mais ou menos. Descontando-se as repetições, há 120 palavras diferentes, nesse salmo. Destas, 51 também são usadas em Cantares de Salomão, e 69 não, embora a maioria seja usada noutras passagens do Velho Testamento. É de interesse particular que muitas dessas 69 palavras ausentes de Cantares são termos culturais, ou “teológicos”.

Algumas dentre as mais importantes são: versículo 2: *yāšaḡ*, ungir, despejar; *hēn*, graça; *ʾlohīm*, Deus; *bārak*, abençoar; versículo 3: *hōd*, glória; *hādār*, majestade; versículo 4: *ʾemet*, verdade; *ʾanāwā*, humildade (mas cf. comentários quanto a traduções alternativas desta palavra); *šedeq*, justiça; *yārēʾ*, temor; versículo 6: *kisēʾ*, trono; *šēbet*, cetro; *mīšōr*, equidade; *malkūt*, reino; versículo 7: *rešaʾ*, perversidade; *māšah*, ungir (“Messias”); *sāsōn*, alegria; versículo 8: *beḡed*, vestuário; *hēkāl*, palácio, o templo; versículo 9: *yāqār*, nobre, honorável; *šēgal*, rainha (veja-se adiante, pág. 191); versículo 10: *šakah*, esquecer; *ʾab*, pai; versículo 11: *ʾawāh*, desejo (na forma usada aqui, sempre com mau sentido; veja-se adiante, pág. 191); *ʾdōn*, Senhor, mestre; *ʾpī*, beleza; *šāhah*, prostrar-se, adorar; versículo 12: *minhā*, oferta, sacrifício (em Lv. “*oferta de carne*” AV; “*oferta de cereais*” RSV; o sentido provável é algo como oferta “voluntária”); versículo 13: *kēbūdā*, glorioso; versículo 14: *ʾēbūš*, vestuário (ocasionalmente “pano de saco”, mas quase sempre “manto real”); *yābal*, trazer como oferta, ou sacrifício, a alguém, conduzir para; *bʾtūlā*, virgem (usada nos textos ugaríticos como um dos epítetos da deusa Anate); versículo 16: *šar*, príncipe;<sup>24</sup> versículo 17: *dōr*, gerações; *yādāh*, louvor; *ʾōlām*, para sempre

<sup>24</sup> Em vários dos Poemas de Amor egípcios, aparece um “Príncipe Mehy”. Alguns eruditos argumentam que pode tratar-se de um personagem quase fictício, usado para esconder a identidade da verdadeira pessoa em questão; outros o tomam como sendo uma pessoa da realeza, verdadeira, embora não se possa identificar o homem, nem mesmo sua dinastia. Parece que se trata de uma pessoa legendaria — um amante tipo D. Juan, e com esta reputação. Quanto a uma breve discussão da identidade de Mehy, veja-se P. C. Smither, “Prince Mehy of the Love Songs”, *JEA* 34, 1948, pág. 116. Quanto ao texto

(“morte” em Cantares de Salomão).<sup>25</sup>

Nos dois versículos mencionados na carta aos Hebreus, há uma sugestão clara da base teológica da realeza davídica; entretanto, das dezesseis palavras destes versículos, a maior parte das quais comuns no Velho Testamento, apenas quatro: “amor”, “portanto”, “óleo” e “companheiros”, são usadas em Cantares de Salomão e, mesmo estas quatro são usadas com sentidos diferentes em Cantares. Outras palavras do salmo são também usadas a respeito de Cristo, no Novo Testamento. Por exemplo, “graça” (*hēn*, vers. 2) e “verdade” (*\*met*, vers. 4) são atribuídas a Jesus em João 1:14; “bendito” (*bārak*) pode refletir-se em Romanos 9:5b, e “humildade” (*\*nāwāh*, vers. 4) é usada, de maneira diferente, em Zacarias 9:9, e na citação neotestamentária desse texto em Mateus 21:5.

Entretanto, no Salmo, o assunto muda de rei/Messias, para a esposa, no versículo 10; um exame de alguns dos termos usados nesta seção indicaria a possibilidade de tomar-se a passagem como referindo-se à igreja como a noiva de Cristo. Por exemplo, o verbo “cobiçar” (*\*āwāh* na forma usada no vers. 11) deve ser entendido no mau sentido de “lascívia”, e não como atitude genérica; trata-se do impulso individual na direção de prática sexual ilícita. De modo semelhante, “formosura” (*\*pī*) no mesmo versículo, tem uma conotação de adoração pagã, nos textos ugaríticos, onde é usada a respeito das ofertas apresentadas aos deuses. Até mesmo a palavra “rainha” (*šēgal*) no versículo 9 não é “noiva” mas “favorita do harém”. O verbo do qual este substantivo deriva era considerado obsceno pelos escritores rabínicos, tendo sido substituído, em todas as passagens, na leitura das Escrituras, pelo verbo mais aceitável *šākab*, “dormir”.

Há duas categorias distintas de vocabulário, que o Salmo compartilha com Cantares: aquelas palavras comuns que fazem parte da fala diária, e aparecem com frequência em todo o Velho Testamento — (e.g. bom, forte, povo, filho, filha, ver, ouvir, etc.); e aquelas palavras que seriam esperadas em qualquer poema, ou prosa, que trate do relacionamento íntimo entre um homem e uma mulher (e.g. palavras sobre o corpo, tais como coração, língua, lábios, coxas, etc.; termos de afeição, como amada, bela, amor, amigo, companheiro, etc.; ou palavras como perfumes, mirra, aloés, ouro, etc.). Entretanto, deve-se entender que estas palavras, e muitas outras do mesmo tipo, são contraditórias na poesia romântica em todo o antigo Oriente Próximo; o máximo que

dos Cânticos de Amor, veja-se Simpson, especialmente págs. 305, 317; e S. Schott, *Altägyptische Liebeslieder* (Artemisverlage, 1950), págs. 68s.

<sup>25</sup> Veja-se adiante, págs. 204-205 a respeito de linguagem de culto.

se pode dizer, legitimamente, é que refletem um modo comum de expressar-se o envolvimento emocional humano entre duas pessoas que se amam.

Além do problema do vocabulário, há outros itens que clamam por atenção. Tanto o Salmo 45 como Cantares são “cânticos”, provavelmente, “cânticos de amor matrimonial”. Em outras palavras, ambos são composições líricas que celebram experiências alegres, ao invés de serem abertamente didáticas.<sup>26</sup> Ambos se relacionam com o ato sexual entre um homem e uma mulher, especificamente num contexto conjugal, matrimonial.<sup>27</sup> Ambos atribuem papéis importantes a amigos (Sl 45:9, 14; 1:7b; 5:1, etc), ao perfumista (Sl 45:8; 4:10-14, etc.); ambos notam a excitação dos protagonistas (Sl 45:11, 15; 1:13-16 etc.), e ambos os descrevem com termos afetuosos.

Mas, também há diferenças importantes. Nada há no Salmo que reflita a consciência de Cantares das ameaças e perigos que ameaçam o amor (3:1-3; 5:7s.), consciência do poder do amor e da morte (8:6s.). No Salmo 45:4, a “destra” é a mão que ensina “proezas”, enquanto em Cantares 2:6 e 8:3 é o braço que abraça ternamente. Os versículos 14s. do Salmo refletem a tradicional precissão matrimonial da noiva dirigindo-se à casa do noivo, mas em Cantares 3:4 dá-se o contrário: a noiva traz seu amado ao quarto da mãe dela. No Salmo 45, o lugar de celebração de amor é o palácio; em Cantares, o amor é consumado no jardim.<sup>28</sup>

Além disso, em Cantares não há referência à presença ou à autoridade do pai da noiva. A mãe (1:6; 3:4; 8:1s.), os irmãos (1:6; 8:1) e a irmã (8:8) estão todos presentes; o pai está ausente. Entretanto, no antigo Oriente Próximo, a permissão paterna era elemento essencial ao tratar-se de um casamento.<sup>29</sup>

<sup>26</sup> Veja-se, entretanto, a argumentação de Seerveld, págs. 68-83 e de Young, pág. 336. Veja-se adiante, págs. 211-213, e o comentário sobre 3:8.

<sup>27</sup> Alguns comentaristas vêem uma cerimônia de coroação nestes poemas (i.e., Sl 45:1-9 e Cant 3:6-11), seguida de uma cerimônia de casamento (Sl 45:10-17 e Cant 4:8-15). Entretanto, este paralelismo parece-me forçado. Nada existe no Salmo que sugira uma cerimônia de coroação; a despeito de inúmeras tentativas de encontrar-se um festival anual de entronização, até agora não surgiu uma prova convincente, sequer. Quanto a um resumo conciso do assunto, e dos problemas envolvidos, veja-se E. Yamauchi, “Cultic Clues in Canticles”, *Bulletin of the Evangelical Theological Society* 4, 1961, págs. 80-88, e adiante, págs. 210-211.

<sup>28</sup> Veja-se adiante, Estudos Tópicos: Jardim, págs. 216-221

<sup>29</sup> Cf. Gn 21:21; 34:4-8; 38:6; Jz 14:2; Rt 3:1-2. É claro que se o pai tivesse falecido, prevaleceria uma situação diferente, em que os irmãos teriam responsabilidade. Entretanto, isto seria incomum, e poderia sugerir que Cantares teria sido composto para um determinado casamento.

O Salmo 45:10 registra este aspecto do casamento: “esquece o teu povo e a casa de teu pai.” No salmo, a esposa deve reverenciar seu “senhor”: “inclina-te”... (*šāhah*) perante ele (*ʾaḏôn*); em Cantares há compartilhamento mútuo, alegria mútua, sem indício de submissão.

Finalmente, no antigo Oriente Próximo, a procriação é a razão primordial do casamento.<sup>30</sup> Este conceito forma o pano de fundo do Salmo 45:16-17, em que o salmista antecipa uma descendência prolífica, como fruto deste casamento real. Cantares, por sua vez, ignora este aspecto do relacionamento homem/mulher.

Estudadas estas semelhanças e diferenças entre estes dois “poemas de amor”, parece-nos que a questão das diferentes abordagens interpretativas pode ser atacada legitimamente. Alguém poderia argumentar que a interpretação de Cantares como comentário a respeito da natureza do verdadeiro amor, independente de qualquer elo histórico, direto, com Salomão e uma de suas esposas, inevitavelmente envolve comentários a respeito do amor maior expresso no relacionamento de Deus com o mundo, ou de Cristo com Sua igreja. Em certo sentido, isto é verdade. Contudo, isto significaria pouco mais de que tudo que é bom na criação fala do relacionamento de Deus com Seu povo. Esta abordagem seria ampla demais, para representar um auxílio real na interpretação de um texto qualquer. O pregador pode usar Cantares para *ilustrar* este relacionamento (*cf.* as observações do professor John Murray, citadas atrás, pág. 185); deve-se observar, contudo, que o texto de Cantares não fornece indicações de que foi criado como tipologia. Cantares nos é apresentado simplesmente como um relato sobre aquele que ama e sua amada, em seu relacionamento.<sup>31</sup> Tampouco o Novo Testamento apresenta qualquer indício de que Cantares tem alguma aplicação ou interpretação cristológica.<sup>32</sup>

Embora haja substancial verdade na interpretação tipológica, como método, há perigos sempre presentes, e sérias dificuldades em sua aplicação, não apenas no que concerne a Cantares, mas às Escrituras, como um todo. Algumas partes de certos livros e capítulos do Velho Testamento são interpretadas especificamente, no Novo Testamento, com

<sup>30</sup> *E.g.*, Gn 15:1; 16:1; 19:30-32; 25:21; 30:1-2; 38:1-11; Dt 25:5-10; 1 Sm 1:1-20. Veja-se, também, o material discutido adiante, a respeito do Rito Matrimonial Sagrado na antiga Mesopotâmia, págs. 210s.

<sup>31</sup> Veja-se adiante, págs. 213-215.

<sup>32</sup> De fato, Cantares é um dos quatro únicos livros do Velho Testamento não mencionados no Novo Testamento. Os esforços de J. S. Sibinga, em “Une citation du Cantique dans La Secunda Petri”, *RB* 73, 1966, págs. 107-118, para demonstrar que 2 Pedro 1:19 recebeu influência de certas versões de Cantares 2:17 e 4:6, em antigo Latim, não chegam a convencer.

## CANTARES

uma aplicação cristológica. Outras partes do mesmo livro e mesmo capítulo podem ser usadas para ilustrar certos ensinamentos neotestamentários, sem menção específica pelos autores do Novo Testamento. Entretanto, todo o peso das provas de validade deste método em qualquer caso fica por conta dos comentaristas que vêem tipos e alegorias em quase todo o Velho Testamento. É claro que isto não significa que se exige uma aplicação não cristológica a certas partes, ou a todo o livro de Cantares, (e do Sl 45, exceto dos vers. 6s. em diante); o mesmo se diga de qualquer texto do Velho Testamento. Requer-se, isto sim, cuidado extremo antes de afirmar-se que, porque determinada parte de uma passagem do Velho Testamento é usada no Novo Testamento de maneira especificamente alegórica, ou tipológica, que qualquer outra passagem pode, também, ser legitimamente usada ou interpretada da mesma maneira.

### c. *Drama*

A terceira forma de abordagem para a interpretação de Cantares também tem sido parte da tradição eclesiástica. Cerca de 250 A.D. Orígenes declarou que Cantares era “um cântico matrimonial que Salomão escreveu sob a forma de drama”.<sup>33</sup> Esta idéia foi deixada de lado até o século passado, quando Delitzsch a reintroduziu em seu comentário. Desde então, inúmeros outros autores têm proposto tal idéia como sendo a chave para a compreensão de Cantares. Tais propostas abrangem desde a expansão do tema “festival de entronização”,<sup>34</sup> passando pela identificação do Cântico com um remanescente expurgado de um ritual cúl-tico, que celebraria o casamento sagrado de uma deusa com o rei,<sup>35</sup> até o imaginoso tratamento de oratório, de Seerveld.<sup>36</sup> A despeito das profundas diferenças entre estas abordagens, o tema comum que as une é a perspectiva de que Cantares seria um texto dramático, composto originalmente para ser encenado no palco, ou para ser cantado.

Neste contexto, entretanto, é essencial que se faça distinção entre *drama* e os gêneros semelhantes, mas diferentes: *liturgia*, *ritual*, e *espetáculo*, particularmente na medida em que tais gêneros se aplicavam a textos cúl-ticos antigos.

*Liturgia*, que originalmente significava prestação de serviços à nação, ou à comunidade, às expensas da própria pessoa, na época do No-

---

<sup>33</sup> Orígenes, *The Song of Songs: Comentary and Homilies* (Newman Press, 1957), pág. 21.

<sup>34</sup> Veja-se atrás, pág. 192, n. 27.

<sup>35</sup> Kramer, págs. 85-106, e M. Pope, *passim*.

<sup>36</sup> Veja-se atrás, pág. 192, n. 26.

vo Testamento veio a significar serviço prestado a Deus mediante cerimônia bem ordenada, na qual a congregação, bem como o sacerdote (líderes) desempenhavam papéis específicos, muito bem definidos. Isto distingue liturgia de drama, no sentido que as pessoas do auditório (congregação) se envolviam como observadores do drama e não como participantes.

*Ritual*, ou rito, em seu sentido técnico, é o registro e a preservação das palavras e ações exatas, usadas na liturgia.

*Espetáculo* usa-se para identificar uma procissão seguida de uma série de apresentações ao ar livre. Manifesta-se o caráter episódico desta forma cúllica no agrupamento um tanto errático, feito a esmo, de cenas individuais, em seqüência cronológica, ou geográfica. Este termo não é usado, normalmente, na discussão das cerimônias religiosas do antigo Oriente Próximo; contudo, fornece uma descrição muito mais acurada da forma cúllica do que a palavra “dramá”.

*O Drama* se distingue dos demais gêneros pelo seu foco estreito, e pela unidade essencial. Quando Aristóteles declarou que determinada peça, para ser drama, deveria ter começo, meio e fim,<sup>37</sup> ele corretamente pressupôs que o drama deve ser uma unidade integral, e consistente. Além disso, um drama de verdade precisa possuir elementos de progressão na história, desenvolvimento de tema e caráter, mais um tanto de conflito, e a devida resolução. Falando-se tecnicamente, as obras dramáticas devem indicar claramente as falas dos personagens, as instruções quanto ao palco, e em geral são escritas sob a forma de diálogos.

Muitos, senão a maior parte destes elementos, encontram-se em antigos textos rituais;<sup>38</sup> contudo, unicamente através das mais radicais alterações de textos é que Cantares de Salomão poderia enquadrar-se no critério de drama acima exposto. Há elementos de conflito e resolução (e.g. 3:1-4; 5:2-7), mas dificilmente detetar-se-ia desenvolvimento ou progresso, no desenrolar da história. Nada existe quanto a instruções de palco, e é pequeníssima a concordância quanto à atribuição dos diálogos aos vários personagens. Tampouco há acordo unânime, e claro, a respeito da divisão dos livros em “atos”, ou “cenas”.

Há quase tantas sugestões sobre estas divisões quanto autores que as propõem.<sup>39</sup>

Estou persuadido de que Cantares, como o temos agora, não poderia ser levado ao teatro, e baseio-me em considerável experiência na

<sup>37</sup> *Poetics*, vii. 1450b-1451a.

<sup>38</sup> Quanto a um tratamento mais completo deste relacionamento, veja-se G. L. Carr, “Is the Song of Songs a ‘Sacred Marriage Drama?’” *JETS* 22, 1979, págs. 103-104.

<sup>39</sup> Veja-se adiante, págs. 205-210 a respeito de Estrutura, e págs 203-205, Vocabulário.

direção e produção teatral. Seria virtualmente impossível encená-lo bem, sem reescrevê-lo quase totalmente; e falta-lhe impacto dramático para dominar o auditório. Alguém poderia, talvez, fazer uma coreografia de dança, baseado em 6:13-7:11, ou uma luta de rua, baseado em 5:6-8; ou, ainda, se alguém seguisse as inclinações de Seerveld quanto a guarda-roupa, poderia atrair um bom auditório; contudo, ainda assim o espetáculo estaria longe de ser considerado drama. As falas longas demais, a falta de desenvolvimento dos personagens, a falta de evolução no enredo, para atingir um clímax dramático, a falta de resolução, tudo milita contra a idéia de Cantares ser considerado um “drama”.

#### d. *Natural*

A quarta abordagem, que é a adotada neste comentário, descreve-se melhor como sendo a interpretação *natural*, ou *literal*.<sup>40</sup> Segundo este método, Cantares é interpretado como os fatos parecem ser, naturalmente: uma série de poemas que falam, clara e explicitamente, a respeito de sentimentos, desejos, interesses, esperanças e temores de dois jovens enamorados — sem qualquer necessidade de alegorização, tipologia ou dramatização, a fim de fugir dos elementos claramente eróticos do texto.

Freqüentemente se argumenta que tais temas são indignos de serem tratados nas Escrituras, visto que o foco central da mensagem bíblica está na redenção do pecado e, por definição, “a sexualidade é pecaminosa”.<sup>41</sup> Entretanto, mesmo uma leitura superficial do Velho Testamento revela que tal asserção jamais foi feita pelos escritores bíblicos. Condena-se a sexualidade ilícita, não a sexualidade em si mesma. A partir da história da criação, em Gênesis 1-2, até as bodas do Cordeiro, em Apocalipse 21, a sexualidade humana é apresentada como dádiva específica de Deus às criaturas, servindo como metáfora bem escolhida para ilustrar o relacionamento entre Deus e Seu povo. O Velho Testamento está repleto de referências a Israel como sendo a esposa do Senhor, como o Novo Testamento está cheio de referências à igreja como a esposa de Cristo.

A criação de nossos primeiros pais à imagem de Deus, designados “macho e fêmea” (*i.e.*, como seres sexuados), para o propósito da procriação (Gn 1:28), para companheirismo, apoio mútuo e dependência (Gn 2:18) para unidade física, tanto quanto espiritual (Gn 2:22-24), tudo isto parece evidência claríssima de que a ação de Deus, ao criar-nos como seres sexuados, não foi mero acidente, ou improvisação. Na ver-

---

<sup>40</sup> Dentre os dois termos, prefere-se “natural”. A palavra “literal”, entendida literalmente, não deixa lugar para as figuras de linguagem, *etc.* na redação.

<sup>41</sup> Veja-se atrás, pág. 185, n. 17.

dade, fazia parte do plano divino desde o começo, sendo, portanto, “bom” (Gn 1:31).

Em certo sentido, Cantares é um comentário extenso da história da criação — é expressão do primeiro cântico de amor registrado na história. “E disse o homem: Esta, afinal, é osso dos meus ossos e carne da minha carne; chamar-se-á varoa, porquanto do varão foi tomada” (Gn 2:23). O autor do Gênesis tira a conclusão óbvia disto: “Por isso deixa o homem pai e mãe, e se une à sua mulher, tornando-se os dois uma só carne. Ora, um e outro, o homem e sua mulher, estavam nus, e não se envergonhavam” (Gn 2:24s). O cumprimento do ato criador está na unidade, no apoio, na abertura de um perante o outro, e de ambos perante Deus.<sup>42</sup>

Um termo frequentemente usado no Velho Testamento para descrever a união sexual entre o homem e a mulher é o verbo “conhecer” (e.g. Gn 4:1, etc.). É digno de nota que o conhecimento mais íntimo possível entre duas pessoas não se baseia na troca intelectual, nem na discussão de idéias teológicas, mas na união sexual íntima, entre um homem e uma mulher.<sup>43</sup> À luz deste ensino, não deveria ser considerado obsceno o fato de pelo menos um livro da Bíblia ser dedicado à celebração de uma das realidades centrais de nossa natureza de criaturas. “Cantares celebra a dignidade e a pureza do amor humano. Este fato não tem sido suficientemente enfatizado. Cantares, portanto, é didático e moral em seus propósitos. Chega até nós, neste mundo pecaminoso, em que a luxúria e a paixão mostram-se por toda parte, em que tentações ferozes nos assaltam e tentam prostrar-nos, quebrando o padrão de matrimônio dado por Deus. Cantares nos lembra, de maneira particularmente bela, como é puro e nobre o verdadeiro amor.”<sup>44</sup>

Há inúmeras outras passagens em que os relacionamentos Senhor/Israel, Cristo/Igreja estão bem definidos. Não é essencial para estas doutrinas que Cantares seja interpretado desta maneira; contudo, se Cantares for entendido primariamente nestes termos, perderemos o claro

<sup>42</sup> Cf. D. Kidner, *Genesis* (IVP, 1967), págs. 35s., 52, 65s.

<sup>43</sup> “Estranha ironia: aqui estamos nós com nossas elevadas noções sobre nós mesmos, como seres intelectuais e espirituais, e no entanto, a mais profunda forma de conhecimento, para nós, jaz na simplicidade da pele sobre a pele. É humilhante. Quando dois membros desta espécie cerebral, semelhante à divindade, se aproximam dos pícaros da comunhão mútua, que fazem? Pensam? Especulam? Meditam? Não, tiram suas roupas. Desejam juntar seus *cérebros*? Não. É uma das mais espantosas ironias: a procura da união leva-os completa e literalmente na direção oposta à de seus *cérebros*.” T. Howard, *Hallowed be this House* (Harold Shaw, 1979), págs. 115s.

<sup>44</sup> Young, pág. 354.

ensino da Bíblia que nos ajuda a lidar eficientemente com nossa natureza de criaturas.

## V. CANTARES COMO POESIA

À semelhança de inúmeras outras passagens do Velho Testamento, Cantares tem forma poética. Os Salmos, Provérbios, a maior parte de Jó (3:2-42:6), e de Isaías, extensas partes de Jeremias, todos os profetas menores, exceto Jônas, Ageu e Malaquias, e muitos capítulos, ou unidades, dos outros livros, são poesia. Tem-se publicado numerosas obras neste campo, iniciando-se com a publicação, em 1753, em latim (a tradução inglesa surgiu em 1829), da obra *Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews* ("Aulas sobre a Poesia Sacra dos Hebreus"), de Robert Lowth, e continuando com inúmeras contribuições até a presente data.<sup>45</sup> Há inúmeros modos diferentes de tratar-se desta literatura, e grande variedade de opiniões sobre muitos detalhes; contudo, concorda-se, de modo geral, quanto à natureza básica do hebraico, e da poesia antiga do Oriente Próximo, que se denominaria *paralelismo*, e que a característica fundamental dessa poesia é um padrão belamente regular de sílabas acentuadas, num certo número de linhas.<sup>46</sup>

O paralelismo pode ser considerado "rima de pensamentos", ao invés de "rima de palavras". Esta rima de pensamentos pode envolver a repetição de uma idéia (e.g. 2:8b, "galgando os montes, pulando sobre os outeiros"); o reverso ou antítese de uma idéia numa linha consecutiva (e.g. 1:6c, "e me puseram por guarda de vinhas; a vinha, porém, que me pertence não a guardei"); ou a adição de uma idéia derivada, na segunda parte (e.g. 2:6, "a sua mão esquerda esteja debaixo de minha

<sup>45</sup> Uma bibliografia completa exigiria muitas páginas. Para começar, veja-se os artigos e bibliografias em *IBD*, págs. 1244s.; R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament* (IVP, 1970) págs. 965-975, Kidnev, págs. 1 - 3, e F. I. Andersen, *Job* (IVP, 1976), págs. 32-41. Quanto a material mais recente, a respeito da interpretação poética, veja-se D. K. Stuart, *Studies in Early Hebrew Meter* (Scholars Press, 1976) e M. O'Connor, *Hebrew Verse Structure* (Eisenbauns, 1980).

<sup>46</sup> Stuart, págs. 10 -17, argumenta que o número exato de sílabas em determinada linha não é importante, mas o fator realmente importante é a *relativa* extensão das linhas. Linhas com oito ou mais sílabas são relativamente longas (*colum longum* ou "l"); as que têm entre três e cinco sílabas são relativamente curtas (*colum breve* ou "b"); e as que têm seis ou sete sílabas são consideradas linhas "l", se ocorrerem num contexto de linhas "e", ou "b", se o contexto for de linhas "b". As coplas, e os conjuntos de 3 sentenças, (veja-se 1:2, pág. 231, n. 6) aparecem regularmente equilibradas (i.e., 1:1 ou b:b), ou desequilibradas (i.e., b:l ou l:b), na métrica (heb. *qîmâ*).

cabeça, e a direita me abrace”). Há inúmeras variações nestes padrões básicos; contudo, os elementos essenciais estão sempre presentes.

Uma conseqüência importante desta forma é que ela permite a tradução das idéias e estruturas poéticas para várias línguas. O tradutor não é obrigado a elaborar exercícios comumente irrelevantes, fazendo prestigitação de palavras e idéias, com o objetivo de reproduzir uma rima, ou assonância, numa língua difícil.

## VI. CANTARES COMO POESIA DE AMOR

Cantares de Salomão é exemplo de um tipo universal de poesia: a poesia de amor. O Velho Testamento nos provê numerosos exemplos deste gênero.<sup>47</sup> Têm estilos que variam grandemente, provenientes de lugares bastantes diversificados; contudo, compartilham entre si elementos comuns, ou *topoi*.<sup>48</sup>

Tais elementos comuns incluem pelo menos os seguintes:

1. Quando se dirige a uma terceira pessoa, usa-se a forma verbal da terceira pessoa, mas a maior parte do texto permanece na construção “eu-tu” (e.g. 8:1-2). Havendo um uso quase absoluto de “you” (em inglês), para indivíduos ou grupos, esta distinção não fica sempre bem evidente em inglês, mas, torna-se bem claro quando a distinção convencionada é usada, como no francês *vous*, que é mais formal (e plural), enquanto o singular *tu* é reservado para a família e amigos íntimos. (N.T. = É o uso que se faz de *você* e *senhor* em português.)

2. O tema mais comum, expresso de inúmeras maneiras diferentes, é a alegria e a excitação que os enamorados sentem quando estão juntos (3:4; 7:6-12). Tais encontros freqüentemente são perturbados por ou-

---

<sup>47</sup> Um problema sério, que precisa de cuidadosa atenção, é que a “poesia de amor” cananita e mesopotâmica está quase associada de modo total aos rituais do culto à fertilidade, de Baal Anate, ou Dumuzi Inana, de tal forma que é praticamente impossível separar os elementos “amor” dos elementos “cúlticos”. Entretanto, há um lado positivo: esta ligação sugere que o *padrão* de relação sexual, e as expressões de amor usadas numa situação não-cultural, não diferiam desta abordagem “aprovada”.

A poesia de amor egípcia é do tipo não cultural, e muito diferente das demais. A chave, entretanto, para a solução deste problema da poesia de amor está no fato de *topoi*, temas e vocabulários idênticos surgirem em todas estas coleções, incluindo Cantares de Salomão. Para uma discussão mais aprofundada, veja-se J. B. White, *A Study of the Language of Love in the Song of Songs and Ancient Egyptian Poetry* (Scholars Press, 1978), Lambert, págs. 98-135, e atrás, pág. 188, n. 22; pág. 195, n. 38, e adiante, págs. 203-205 sobre Vocabulário. Veja-se, também, meu artigo “Ancient Near Eastern Love Poetry” (veja-se atrás, pág. 180, n. 7).

<sup>48</sup> Um *topos* (pl. *topoi*) é uma idéia, frase cunhada, epíteto, ou expressão, que se

tra pessoa — mãe, família, irmão, amigos, autoridades, *etc* (1:6; 5:7), ou por circunstâncias externas — distância, condições atmosféricas, acidentes, *etc*. Contudo, tais eventos apenas realçam e sublinham a alegria do encontro. O tema “procura e acha” (3:1-5) ou “o perigo a ser vencido” (1:5-8) são exemplos comuns desta forma de desenvolvimento.

3. Elementos familiares no poema são as descrições elaboradas da beleza física da amada, freqüentemente enfeitadas por termos ardentes, eróticos. Ligadas a estes elementos há várias combinações de imagens com pássaros e animais, paralelismos florais, vestuário, perfumes, jóias, *etc*. A simples exclamação de Gênesis 2:23 e as longas metáforas de 4:1-15 e 5:10-16 são excelentes exemplos das várias possibilidades deste tema.

4. Visto que o objetivo é a intimidade física, menciona-se com freqüência a “casa” (8:2), ou um lugar ermo, escondido (*e.g.* 7:12).<sup>49</sup>

5. São comuns, também, neste gênero de literatura, algumas descrições específicas da alegria dos apaixonados ao encontrar-se (4:9), ao ouvir a voz um do outro (2:8), ao tocar-se (2:6), ao beijar-se (1:2), ao cheirar-se (7:8), ao acariciar-se (2:6), *etc.*, tudo isto conduzindo à relação sexual (7:12).

6. Termos designativos de membros da família, tais como “irmã” (5:1), “irmão” (8:1), e expressões de realeza, como “rei”, “rainha”, “príncipe” ou “princesa” são epítetos freqüentes na poesia de amor, embora Cantares só use “irmã” e “rei” para os próprios protagonistas.<sup>50</sup>

Inúmeros comentaristas tomam estas palavras em seu sentido literal, nestes poemas; contudo, é óbvio, mediante estudo da literatura em

---

tornou corrente numa tradição literária. O termo é grego e significa “lugar”. Este uso denota um “lugar” específico, de onde se descortina um panorama especial. Em literatura, implica numa rica tradição literária que não precisa ser expressa verbalmente mas que dá colorido à compreensão da frase. Tais expressões são padrões retóricos gerais que podem ser usados como tijolos, para edificação de estruturas literárias. Não se supõe que sejam tomadas literalmente, mas como expressões idiomáticas convencionais; *e.g.* “mar escuro como vinho”, de Homero; “Roma, Cidade Eterna”; “Jerusalém, cidade de Ouro”; “Holocausto”; são expressões que transmitem mais do que as próprias palavras em si. Representam “códigos” de algo maior. É claro que um *topos* não é estático. Vai mudando, e crescendo, à medida que é usado na literatura: Cada autor e cada sociedade adiciona seus elementos singulares, próprios, aos *topos* total. Quanto a uma obra de fôlego nesta área, veja-se W. J. Ong, *Ramus: Method and the Decay of Dialogue* (Harvard, 1958), págs. 60s., 63-65, 84-91, e 127s. Cf. C. S. Lewis, *Studies in Words* (CUP, 21967) O. Barfield, *History in English Words* (Eerdmans, 21967), e T. H. Gester, págs. 108s.

<sup>49</sup> Veja-se adiante, págs. 203-205 sobre Vocabulário, e Estudos tópicos: Jardim, págs. 216-221.

<sup>50</sup> “Rainha” é usada duas vezes em 6:8s., mas nestes versículos a amada está sendo elogiada pelas rainhas. Ela não é uma das rainhas.

geral, que este tipo de vocabulário é meramente convencional, para expressar a alta consideração que os apaixonados nutrem um pelo outro.

A poesia de amor do antigo Oriente Próximo é marcada pela franqueza, pela abertura, pela ternura, tudo isto misturado com ardente expectativa, e descrições eróticas explícitas, objetivando o amado e a amada. Cantares de Salomão não constitui exceção.

Há, entretanto, numerosos traços característicos da poesia de amor do antigo Oriente Próximo que estão ausentes em Cantares.

1. Na poesia de amor cananita e mesopotâmica, o ponto focal é a celebração cultural; os elementos do “poema de amor” tornam-se essencialmente secundários. Na poesia de amor egípcia há alguns indícios culturais, ou religiosos (*e.g.* os jardins e canais sagrados) e referências freqüentes a vários deuses e deusas (*e.g.* Hathor, Osíris, *etc.*); entretanto, estes não aparecem com o objetivo primordial de serem adorados, mas para serem invocados a favor dos amantes. A maior parte da poesia do Velho Testamento usa os diversos nomes de Deus com grande freqüência;<sup>51</sup> contudo Cantares de Salomão os omite. Deus nem sequer é mencionado neste Cântico (mas, *cf.* comentário sobre 8:6).

2. É comum na poesia de amor a caça por esporte, ou como sacrifício ritual de animais selvagens; os protagonistas, às vezes, fazem o papel de caça, às vezes de caçador. Na Coleção de Poemas de Amor Egípcios, de Chester Beatty, Poema G 2:1-5, a amada é descrita assim:

...uma gazela  
correndo pelo deserto;  
os pés feridos,  
as pernas exaustas,  
o medo lhe penetra o corpo.  
Os caçadores a perseguem,  
Trazendo consigo seus cães.  
Antes de beijares tua mão quatro vezes,  
encontrarás seu esconderijo,  
ao caçares a amada.  
É que foi a Deusa de Ouro<sup>52</sup>  
Quem a separou para ti, amigo.

<sup>51</sup> Veja-se J. Muilenburg, “A Study in Hebrew Rhetoric: Repetition and Style”, *SVT* 1, *Congress Volume*, 1953, págs. 97-111.

<sup>52</sup> *I.e.*, Hathor, padroeira das mulheres e deusa do amor, *cf.* Simpson, págs. 322s.

Entre os israelitas, mesmo em seus primórdios, a caça por necessidade, para obtenção de alimento, ou a matança de animais em defesa própria, eram aceitáveis, porém, a matança de animais por esporte parece que jamais teve aceitação. Para os hebreus, toda forma de vida, animal ou não, pertence a Deus, e não pode ser eliminada à toa.

3. Embora haja em Cantares inúmeras palavras relacionadas com a natureza, e figuras de linguagem nela decalcadas, os autores do Velho Testamento jamais se atreveram a personificar a natureza, como o faziam outros autores do antigo Oriente Próximo. Para o hebreu, o mundo natural era uma realidade que manifestava o poder criativo de Deus, sendo o ambiente natural onde toda a atividade humana se desenvolve.<sup>53</sup> Jamais a natureza é mais do que isso. O mundo, que é a criação de Deus, está aí, e nada mais.

4. O uso do vinho (e cerveja, fora de Israel), que freqüentemente induz à bebedeira e à sedução, é tema comum em grande parte da poesia de amor do antigo Oriente Próximo. Estes eventos costumam acontecer no Velho Testamento; o episódio de Ló e suas filhas serve de exemplo.<sup>54</sup> Entretanto, embora o uso do vinho apareça várias vezes em Cantares, este aspecto nunca é desenvolvido, exceto talvez em 5:1.<sup>55</sup> Não é de surpreender-se, porque a ênfase aqui está na atração mútua dos apaixonados. Não se trata de sedução de uma garota ingênua, ou que não quer envolver-se; o amor é dado e recebido livremente.

5. Um elemento final, muito freqüente em poesia de amor, mas ausente em Cantares, é o da fidelidade e ciúmes. Embora alguns intérpretes identifiquem dois homens em Cantares, o lascivo rei Salomão e o pastorzinho apaixonado pela jovem, tal posição não está bem esclarecida, no texto.<sup>56</sup> Deve ter existido triângulos amorosos em Israel; contudo, Cantares não está interessado nesse aspecto do relacionamento sexual humano.

Como seria de se esperar, o gênero “poesia de amor” e os vários temas e *topoi* que nele aparecem encontram-se em todas as culturas, em todas as épocas. O tema focaliza um dos principais interesses humanos; a ampla distribuição da forma torna quase impossível a tarefa de datar as várias peças com base simplesmente no vocabulário, ou no

---

<sup>53</sup> Rabin, pág. 210, observa que esta atitude, singular em Israel na era pré-cristã, não apareceu no Ocidente senão no séc. 18. Veja-se adiante, pág. 203.

<sup>54</sup> Este tema sobreviveu no período intertestamentário, na história apócrifa de Judite e Holofernes (Judite 12:10-13:2).

<sup>55</sup> Veja-se Comentário, e Estudos Tópicos: Vinho, págs. 226s.

<sup>56</sup> Veja-se adiante, págs. 205-210, Estrutura.

conteúdo. Um fato bem evidente é que todos estes poemas compartilham idéias comuns, embora sejam sempre expressas em termos de experiências locais ou regionais. Os poetas não costumam ir à procura de assuntos que comuniquem suas idéias. Utilizam interesses, valores e ambientação de sua própria sociedade.

## VII. O VOCABULÁRIO DE CANTARES

Embora Cantares seja um livro relativamente breve, de apenas 117 versículos, possui um número inusitadamente grande de palavras incomuns. Possui cerca de 470 palavras diferentes do hebraico — número elevado para um livro tão pequeno; 47 ocorrem apenas em Cantares (algumas só uma vez) e nunca mais no Velho Testamento. Das palavras que ocorrem em outras passagens do Velho Testamento, 51 aparecem cinco vezes ou menos, 45 entre 6 e 10 vezes, e outras 27, entre onze e vinte vezes; sobram cerca de 300 palavras comuns, em Cantares.

Há ampla distribuição destas palavras menos comuns. Todos os versículos, exceto 18,<sup>57</sup> têm pelo menos uma destas palavras incomuns; diversos versículos têm 6 ou 7 palavras assim. Cinquenta versículos contêm pelo menos uma palavra não usada fora de Cantares, e outros doze versículos contêm palavras que não ocorrem mais do que três vezes em todo o Velho Testamento. Isto significa que mais de um terço das palavras de Cantares ocorre com tal raridade, que existe pouquíssimo contexto, mediante o qual se poderia deduzir seus significados exatos; dois terços dos versículos de Cantares contêm palavras incomuns. Daí decorre que muitas propostas para as várias traduções e comentários são, no máximo, “hipóteses eruditas”; especialmente nos casos de palavras que só aparecem em Cantares, as traduções podem ser incorretas.

Visto que os detalhes a respeito do uso das palavras encontram-se nos locais apropriados, no Comentário, não é necessário relacionar todas estas palavras aqui; será conveniente, porém, notar alguns padrões interessantes e fatores importantes acerca do vocabulário de Cantares. Conforme se observou atrás, págs. 191s., a poesia de amor utiliza, em geral, muitas palavras comuns encontradas na fala diária, particularmente aquelas que descrevem o corpo, de maneira íntima e afetuosa. Cantares segue este padrão.

Há, ainda, outros grupos padrões de palavras que poderiam ser encontradas em qualquer coleção de poesia de amor, do antigo Oriente Próximo. Os apaixonados encontram-se em jardins ou parques, dormi-

<sup>57</sup> São os seguintes: 1:1,2,4; 3:1,3,4,7,8; 4:10; 5:8,9; 6:1,12; 7:9; 8:7,8,10.

tórios, campos, pomares, vinhas, ou vales ocultos. Usam figuras de linguagem tiradas da natureza, particularmente plantas ou animais, a fim de descrever-se mutuamente, ou para estabelecer ambientação para o amor, e.g., figos, maçãs, lírios, romãs, uvas, trigo, sarças, nozes, cedro, vinhas, palmeiras, corvo, égua, raposas, gazela, cabritos, leões, corças, pombas, leopardos, ovelhas e cordeiros. Joalheria, pedras preciosas, especiarias e perfumes aparecem regularmente neste tipo de literatura: ouro, alabastro, ornamentos, colares, marfim, safira, prata, óleos, açafrão, aloés, incenso, canela, nardo, mel e mirra. Vários lugares são mencionados, como Damasco, Tirza e Sião, e lindas reservas naturais como En-gedi, Sarom, Carmelo e Gileade.

O que tem particular importância neste tipo de referência não é que as várias coleções de poesia de amor do antigo Oriente Próximo apresentam agrupamentos semelhantes, mas que os elementos particulares que nelas aparecem são peculiares às localidades de onde os poemas provêm. Os poemas egípcios falam do Nilo, do crocodilo, de cidades, lugares, plantas e animais egípcios; e mencionam pássaros que podem ser identificados nos vários relevos e pinturas preservados em monumentos, etc. De modo semelhante, a poesia mesopotâmica usa figuras de linguagem tiradas de fatos típicos daquela região, ou que seriam conhecidas por causa dos viajantes que por ali costumavam passar.

Certamente, muitos desses fatos seriam comuns a toda uma região, mas também haveria elementos absolutamente únicos e singulares, numa área, ou que, ao contrário, jamais se encontrariam em determinadas áreas. A poesia de amor reflete esta situação. Os apaixonados não precisam ir a lugares exóticos, ou inventar criaturas fabulosas para definir o amor que sentem; ao contrário, arranjam-se muito bem com o que têm à mão.

Contudo, a omissão de certas palavras e idéias comuns é que constitui o fato de maior interesse, em Cantares. Como observamos atrás (págs. 201s.), há um forte elemento religioso na poesia de amor do Egito e da Mesopotâmia, com seus deuses e deusas, sacerdotes e sacerdotisas, desempenhando papéis de grande importância, em grande parte da literatura, enquanto Cantares de Salomão nem sequer menciona o nome de Deus. O único outro livro do Velho Testamento que não se refere a Deus é outro dos Cinco Rolos, Ester, que explica a origem da festa do Purim, e celebra o livramento nacional, não por intervenção divina (embora pareça que o autor presume a providência divina ao cuidar do povo da aliança) mas mediante “intriga política e perspicácia intelectual, humana”.<sup>58</sup> De modo semelhante, Cantares, embora reco-

<sup>58</sup> R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament* (IVP, 1970), pág. 1098.

nheça que o amor tem sua origem em Deus (cf. 8:6) está mais interessado no valor da “mera” emoção humana e simplesmente presume como certíssima a estrutura teológica total do povo do Velho Testamento, e o amor de Deus por esse povo.

Mais impressionante ainda é a omissão, em Cantares, de *todas* as palavras religiosas mais importantes, do vocabulário do Velho Testamento. Embora pareça incrível, nenhuma das seguintes palavras aparece em Cantares: os nomes divinos do Senhor (Javé, ou Adonai; mas cf. 8:6); Baal (exceto o nome geográfico Baal-Hamom, 8:11); El, Elohim, ou seus compostos; glória, mar (*yam*, um dos principais deuses do culto cananita); palavras associadas com a celebração cultural de Israel: arca (da aliança), lugares altos, trono, misericórdia, templo, santuário, tabernáculo ou congregação; palavras de culto: cordeiro, boi, touro, altar, oferta, sacrifício, alçada, sangue, sacrificar, ungir, aspergir, sacerdote, cobertura, expiar, expiação, adivinhação, celebrar uma festa, enterrar, túmulo (estas duas últimas palavras são muito importantes como palavras culturais na literatura de Tamuz, nas cerimônias cúlticas da Mesopotâmia); termos básicos teológicos que são freqüentes noutras passagens do Velho Testamento, mas omitidas em Cantares: mal, fiel, verdade, aliança, bênção, honra, pecado, sabedoria, graça, misericórdia, lei, estatutos, limpo, imundo (cerimonialmente), temor (do Senhor), levar, glória, mandamento, justiça, profeta ou profecia, votar, salvar, fazer o mal, iniquidade, milagre, imagem, transgressão, visitar (freqüentemente usada no Velho Testamento a respeito de Deus “visitando” o homem), retidão (e palavras cognatas), santo (epíteto dedicado à deusa Inana, encontrado freqüentemente na literatura mesopotâmica), espírito, mal, maldade, sábado, aliança, bênção, bendito, adoração, céu, julgamento, julgar, lei (Tora).

A total ausência de quaisquer das palavras chaves teológicas e cúlticas do Velho Testamento hebraico, em Cantares, é a mais forte razão para rejeitar-se a interpretação tipológica, ou cúltica, deste livro. No texto propriamente dito não existe um único indício de tal significado. Todas as teorias relativas a um “drama de matrimônio sagrado expurgado”, ou a um ritual cúltico mesopotâmico, ou a tipologia séria, esbarram neste fato simples.

### VIII. A ESTRUTURA DE CANTARES

Quase sem exceção, os comentaristas contemporâneos rejeitam a idéia de que Cantares de Salomão é uma composição simples. Crêem, ao contrário, que se trata de uma coleção de vários poemas de amor individuais, uns mais curtos, outros mais longos, reunidos em um “livro” por-

que compartilham os temas comuns do gênero “Poesia de Amor”.<sup>59</sup> Nem todos os autores, todavia, consideram o livro simples antologia. Muitos entendem que há unidade literária em Cantares. Pode ser que grande parte do material de Cantares seja “tradicional”, *i.e.*, cunhagem comum da sociedade hebraica, e que o autor fez uso intenso de material já existente; contudo, há evidência de que Cantares é compilação de integração cuidadosa das várias idéias expressas. Não possui a estrutura formal exigida pelo drama, como observamos atrás, nem mostra qualquer tipo de desenvolvimento de enredo, como se esperaria de uma história; há, porém, uma coesão interna ao redor do tema central da excitação e entrega mútua dos apaixonados.<sup>60</sup>

Quer tenha havido, quer não, poemas separados, ou diferentes unidades, usadas como fontes, o livro como o temos hoje pode ser tratado como uma unidade — como tem sido feito pelos rabinos e comentaristas cristãos há 2.000 anos. O assunto, entretanto, é complicado, sendo inconcebível uma resposta simples e fácil. Duas perguntas pertinentes exigem atenção: De que forma o livro é estruturado? Há nele uma estrutura literária facilmente identificável? Quais são os personagens envolvidos na história?

Não há consenso claro entre os tradutores, ou comentaristas, quanto às divisões precisas do texto. AV, RV, ASV, e RSV indicam, simplesmente, divisões em parágrafos, ou estrofes. NEB, JB e NIV indicam as estrofes e atribuem diálogos aos personagens. Há algum acordo geral nisto; contudo, falta unanimidade quanto às minúcias. Este comentário divide o poema em cinco principais seções:

- 1:2 — 2:7 antecipação
- 2:8 — 3:5 achado, e perdido — e achado
- 3:6 — 5:1 consumação
- 5:2 — 8:4 perdido — e achado
- 8:5 — 14 afirmação

<sup>59</sup> Cf., e.g., O. Eissfeldt, *The Old Testament, an Introduction* (Harper & Row, 1965), págs. 489s., que observa: “a presunção correta é que haja cerca de 25... Um princípio de organização só é visto aqui e ali” Pope, págs. 40-54, discute as várias opções com abundância de minúcias. Cf. atrás, págs. 179-183, a respeito da autoria e data.

<sup>60</sup> Dentre autores mais antigos, Delitzsch defende energicamente a unidade de Cantares. A abordagem mais recente e mais minuciosa é a de J. C. Exum, “A literary and Structural Analysis of the Song of Songs”, *ZAW* 85, 1973, págs. 47-79. O trabalho desta autora é um exame cuidadoso dos elementos de Cantares, segundo o qual os vários segmentos foram integrados numa unidade coesa. Veja-se mais W. H. Shea, “The chiastic structure of the Song of Songs”, *ZAW* 92, 1980, págs. 378-396. Rowley, pág. 212, observa: “As repetições deixam a impressão de uma única mão, havendo maior unidade de tema e de estilo do que seria de esperar-se numa coleção de poemas, oriundos de vários autores, e de vastas fontes separadas”.

Embora qualquer divisão seja um tanto arbitrária, esta estrutura se baseia nas seguintes observações:

1. A cláusula “não acordeis nem desperteis o amor, até que este o queira” (NIV) ocorre em 2:7, 3:5 e 8:4, como se fora um refrão que conclui três das cinco seções. As outras duas terminam com um tema comum de consumação: 5:1b “Comei e bebei, amigos; bebei fartamente, ó amados” e 8:14 “Vem depressa, amado meu, faze-te semelhante ao gamo ou ao filho da gazela, que saltam sobre os montes aromáticos” (ambos NIV).

2. Cada uma das seções inicia-se com uma ou com ambas as idéias de despertamento (2:10; 5:2; 8:5), ou com a chegada de um dos apaixonados, e o convite do outro (1:2,4; 2:8,10; 3:6; 5:2; 8:5s.). O ciclo repetitivo do convite, alegria e advertência, empresta estrutura ao poema todo.

Dentre os que vêem unidade básica no Cântico, há duas opiniões quanto à estrutura. Vários comentaristas consideram o poema uma descrição do namoro, noivado e casamento, surgimento de problemas no casamento, e, finalmente, a reconciliação do casal. Cantares se torna, então, uma *apologia* do amor monogâmico puro,<sup>61</sup> ou descrição de estágio no relacionamento de dois apaixonados.<sup>62</sup> Embora tais opiniões sejam atraentes, esbarram em dificuldades, em face da sexualidade aberta, nos três primeiros capítulos. Gollwitzer exagera ao afirmar: “Os intérpretes, num esforço para evitar que Cantares fosse considerado imoral, consideraram-no diálogo entre marido e mulher, a exaltação do amor matrimonial. Contudo, nada existe, no texto, que sugira que os dois apaixonados são casados, *i.e.*, marido e mulher. Ao contrário, eles almejam ansiosamente um lugar onde possam dormir juntos, sem serem importunados, porque *não* são casados (7:12 — 8:2)”. Pondo de lado a referência a “noiva”, em 4:8 – 5:1 como sendo “apenas um termo carinhoso, equivalente a namorada” conclui ele: “Não há saída. Os dois se amam e planejam dormir juntos sem a permissão de quem quer que seja, e sem o beneplácito da certidão de casamento, e da cerimônia religiosa. E *isto* está na Bíblia”.<sup>63</sup>

Embora dificilmente se aceitem todas as implicações da posição de Gollwitzer, a argumentação dele está essencialmente correta. Cantares é uma afirmação da sexualidade humana em si mesma. Mesmo havendo uma cerimônia religiosa, como acredito que houve, anterior a 4:16-5:1, é impossível ignorar as expectativas explícitas, as descrições

<sup>61</sup> Veja-se adiante, págs. 212s.

<sup>62</sup> Veja-se a obra recente, J. C. Dillow, *Solomon on Sex* (Nelson 1977).

<sup>63</sup> H. Gollwitzer, *Song of Love: A Biblical Understanding of Sex* (Fortress Press, 1979), pág. 29.

e a participação em atividades sexuais, envolvendo o casal apaixonado, registradas nos capítulos 1-4. A linguagem, nos capítulos anteriores, descreve claramente um encontro de natureza sexual, sendo desnecessário presumir que tenha ocorrido fora do casamento.

Este impasse pode ser quebrado se admitirmos que Cantares não deve ser considerado uma série de eventos seqüenciais. Antes, foi composto sob forma “quiástica”, com as unidades dispostas simetricamente ao redor de um eixo central. Esta forma literária, mais facilmente diagramada A:B:C:C:B:A, é encontrada em inúmeras passagens do Velho Testamento, nos profetas e Salmos, às vezes em unidades pequenas como Salmo 51:1, mas, com freqüência, também em seções mais longas, com fechos, em padrões intrincados.<sup>64</sup>

Muitos comentaristas sugerem uma série de seqüências de sonhos (3:1-5 e 5:2-8), e reminiscências (2:3-7 e 8:5, ou 2:16s e 7:11) em que os protagonistas relembam os primeiros dias de sua vida conjugal. Esta abordagem parece constituir a melhor resposta contra as interpretações de Gollwitzer, vistas atrás; deve-se contudo, admitir que o texto de Cantares não fornece apoio para esta interpretação.

Quanto à atribuição de falas aos personagens, algumas são óbvias, porque baseadas no gênero e número dos pronomes hebraicos, nas várias seções, reforçadas por informações derivadas de formas verbais, e outros elementos de vocabulário. Entretanto, esta abordagem nada faz no sentido de *identificar-se* os personagens que dialogam, senão elucidar as duas categorias: macho/fêmea, singular/plural. É quase impossível decidir quem são os indivíduos que falam, baseando-se em evidência interna. O copista de um dos mais antigos textos MSS do Velho Testamento Grego (Codex Sinaiticus, quarto século A.D.) fez anotações marginais, atribuindo as unidades de diálogo a determinadas pessoas; contudo, os escritores subseqüentes não conseguiram entrar em acordo quanto às divisões, nem quanto às pessoas, *i.e.*, não concordam quanto a quem diz o quê.<sup>65</sup>

As “filhas de Jerusalém” têm sido identificadas de maneiras diferentes, como as mulheres do harém de Salomão, as companheiras da noiva, e as moças curiosas da população em geral (veja-se Comentário sobre 1:3, 5). A noiva geralmente é identificada como sendo uma jo-

<sup>64</sup> Veja-se, *e.g.*, G.J. Wenham, “The Coherence of the Flood Narrative”, *VT*, 23, 1978, págs. 336-348, quanto ao tratamento da estrutura “quiástica” de Gn 6:10-9:19. Quanto a duas análises de Cantares, compare-se a de J. C. Exum com a mais recente, de W. H. Shea (*art. cit.*).

<sup>65</sup> RSV tem 36 divisões em estrofes, sem atribuição a dialogistas; NEB tem 38, divididas entre a noiva, o noivo e as damas de companhia; NIV tem 32 divisões atribuídas ao amado, à amada e aos amigos; JB tem 26, incluindo um prólogo e 4 apêndices que

vem de Suném, um vilarejo agrícola na Baixa Galiléia (“Volta, ó Sulamita” 6:13) a noiva (viria a ser?) do “amado”. Alguns comentaristas sugerem que ela é uma das muitas esposas de Salomão, talvez a princesa egípcia descrita em 1 Reis 3:1; 7:8 <sup>66</sup>

As maiores divergências de opinião ocorrem com os personagens masculinos (ou haveria apenas um?). A opinião geral é que há dois homens aqui: o Rei Salomão, cuja luxúria não teria sido satisfeita pelo seu enorme harém (1 Rs 11:3), e que tenta, por isso, acrescentar-lhe mais uma mulher, a Sulamita; outro homem seria o pastor amado da Galiléia, a quem ela permanece fiel, apesar de (e contra) todas as seduções de Salomão com quem finalmente ela vem a unir-se. Outros intérpretes vêem em Salomão o único homem no poema, e tratam Cantares como poema nupcial que celebra um casamento da realeza. Ainda outros identificam tão-somente o pastor amado no poema, entendendo que o poema é uma celebração do amor que ele compartilhava com sua amada. Esta é a interpretação que adotamos neste Comentário.

A primeira hipótese soçobra diante da dificuldade em separar-se os dois protagonistas, com base no próprio texto; é preciso adotar-se outros critérios. A versão de Seerveld baseia-se no princípio de que as formas verbais masculinas exigem protagonistas masculinos; que as formas femininas exigem protagonistas femininas; e que as formas plurais indicam grupos de pessoas falando. O contexto imediato de uma determinada fala estabelece a quem a pessoa está falando, e.g., “O rei” em 1:4, ou o “amado” em 2:10. Contudo, a subjetividade desta abordagem logo se trai, segundo a própria confissão de Seerveld: “Admite-se que a identificação das vozes e das interpretações das frases ... seja de precisão [sic] cuidadosa e extrapolação imaginativa”.<sup>67</sup>

---

suplementam as falas da noiva, do noivo e do coro. Segund, na versão padrão Protestante Francesa, apresenta 12 divisões; a Vulgata indica 44, como sendo o número correto; a divisão rabínica provê 21 segmentos, aparentemente sem interesse em transformá-los em diálogos. Exum cria 29 unidades, numa série de poemas paralelos, e *inclusios*, sendo os dois apaixonados os personagens principais, apoiados pelas filhas de Jerusalém. Gordis identifica 28 “canções e fragmentos”, classificados sob nove diferentes temas e padrões. Delitzsch sugere a existência de um “melodrama” em 6 atos e 12 cenas. Seerveld divide o material em 62 falas separadas, ou cânticos, sendo Salomão, a Sulamita e o amado os principais personagens, atribuindo algumas linhas a várias mulheres diferentes, e ao irmão mais velho da Sulamita.

<sup>66</sup> Delitzsch, págs. 4s., apresenta a melhor refutação à identificação da Sulamita como sendo a “princesa real”, opinando, então, por uma jovem interiorana, que teria sido trazida ao harém real.

<sup>67</sup> Seerveld, págs. 10s. Ele se esquece, ainda, do fato que as formas masculinas e femininas podem ser usadas intercambiavelmente, em certas situações, no hebraico (cf. GK, págs. 462-468).

É mais difícil, todavia, decidir-se por uma das outras duas hipóteses. O nome de Salomão aparece no texto, podendo ser ele um dos protagonistas; contudo, a identificação de Salomão, como sendo o amado, não se faz no texto mesmo.<sup>68</sup> Há indícios de influências da realeza, mas é difícil integrá-las com os elementos obviamente isentos de influência da realeza em 1:7s.; 2:16; 3:3s.; 5:6; 7:11; 8:12, etc, se o rei for o personagem central. Por outro lado, a presença de “nomes da realeza” aplicados ao amado nos Cânticos Egípcios<sup>69</sup> e este *topos* nos cânticos matrimoniais<sup>70</sup> sugerem com plausibilidade que Cantares não tem nada que ver, diretamente, com um casamento (salomônico), sendo bastante universal em sua aplicação. O amado e a amada são apenas pessoas *comuns*.

### IX. O PROPÓSITO DE CANTARES

Tudo quanto se examinou até aqui concentra-se nestas perguntas finais: Qual era a intenção do autor (ou compilador) de Cantares, ao escrevê-lo na presente forma canônica? E a questão daí derivada: Qual o propósito que permeia todo o processo da revelação escriturística? As respostas a esta dupla questão darão ao comentarista uma lente pela qual verá as questões complicadas e complexas que envolvem a interpretação deste livro tão difícil. Há três categorias de respostas que em geral se apresentam. Cantares seria cáltico, didático, celebrante, ou uma possível combinação destes elementos.

#### *a. Cantares como ritual cáltico.*

Segundo uma opinião largamente difundida, Cantares é versão hebraica, editada e expurgada, de alguma cerimônia religiosa pagã, cananita ou mesopotâmica.

Alguns relacionam Cantares aos ritos de fertilidade, associados com o culto babilônico a Dummuzi (Tamuz), ou Inana (Istar), ou com o culto a Baal/Anate, de Canaã. O ponto central nestes cultos é a celebração do casamento sagrado da deusa, na pessoa da sacerdotisa, com o rei, ou festival de entronização que celebra a vitória do deus/rei sobre a morte e a seca. Os rituais cálticos relacionados com estas entidades têm caráter explicitamente sexual. O relato de Ezequiel 8:14, retratando as mu-

<sup>68</sup> Veja-se atrás, págs. 181-183 e o Comentário sobre 1:1, 4s, 12; 3:7, 9, 11; 7:5; 8:11s.

<sup>69</sup> Veja-se atrás, pág. 190, n. 24.

<sup>70</sup> Veja-se adiante, pág. 214, sobre *wasfs*.

lheres como estando “chorando a Tamuz”, e as frequentes referências do Velho Testamento ao culto de Baal, com sua prostituição sagrada, e adoração nos “lugares altos” e nos “outeiros sagrados” (e.g., 2 Rs 21:1-9; Os 4:12-14; *etc.*),<sup>71</sup> são evidências de que aqueles elementos culturais pagãos se haviam infiltrado em Israel.

Pope<sup>72</sup> apanha o tema do culto de maneira diferente, partindo de algumas sugestões de Kramer. Ele argumenta com certa força que Cantares é, na verdade, um cântico festivo-fúnebre, ao invés de um festival de casamento sagrado, ou de entronização. Tomando 8:6b como sendo a chave para a compreensão de Cantares, e usando material proveniente do antigo Oriente Próximo, registros de banquetes festivos, associados a cerimônias fúnebres, Pope sugere que este é o contexto original, apropriado para Cantares. O propósito é ensinar à comunidade que o amor e a vida são fortes como a morte.<sup>73</sup> Entretanto, esta ênfase é quase como um assovio no escuro. É inevitável que cada pessoa enfrente pessoalmente a morte. Não há esperança *permanente* aqui. A pergunta de Oséias 13:14 não encontra resposta na celebração do amor, mas somente na vitória de 1 Coríntios 15:51-56.

A despeito de haver muitas evidências apresentadas por aqueles que se apegam à origem cáltica, pagã, de Cantares, permanece o fato real que para fazer o livro todo enquadrar-se bem, nessa teoria, seria preciso exercer prestidigitacões miraculosas no texto, e enfiar no livro inúmeros elementos dos quais não existe o menor indício.<sup>74</sup>

### *b. Cantares como veículo de instrução.*

Pode-se provar com maior facilidade, ou entender-se melhor, que Cantares é um poema didático. Desde que toda Escritura é “útil para o en-

<sup>71</sup> O exemplo deste ponto de vista, mais prontamente disponível, é a obra de T.J. Meek, “Introduction to the Song of Solomon”, *The Interpreter’s Bible* vol. 5 (Abingdon, 1956). Quanto a um tratamento mais completo, veja-se Kramer e, atrás, pág. 195, n. 38.

<sup>72</sup> Pope, págs. 210-229.

<sup>73</sup> “...certas características de Cantares podem ser compreendidas à luz das evidências crescentes, consideráveis, de que os festivais fúnebres do antigo Oriente Próximo eram festivais celebrados com vinho, mulheres e música... Tal abordagem parece capaz de explicar Cantares melhor que qualquer outra, e de incluir outras formas de interpretar considerando-as como envolvendo elementos de verdade. A conexão de Cantares com os festivais fúnebres, como expressão de interesses mais profundos e mais constantes pela vida e pelo amor, em face da sempre presente morte, adiciona nova visão e nova apreciação de nossos predecessores, que enfrentaram a morte com afirmações e francas demonstrações do poder e da persistência da vida e do amor... porque o amor é “forte como a morte”. Pope, págs. 228s.

<sup>74</sup> Veja-se atrás, pág. 192, n. 27; pág. 195, n. 38.

sino... para a educação na justiça” (2 Tm 3:16) em certo sentido o propósito do livro deve ser esse mesmo. Contudo, isto não esclarece o que é que Cantares supostamente deveria ensinar.

As abordagens tradicionais, alegóricas e tipológicas, presumem que Cantares intenciona ensinar algo sobre o relacionamento entre Deus e Seu povo. Quer esta abordagem se apresente em termos da história de Israel (Cantares lido na Páscoa, para celebrar o grande amor de Deus por Israel, demonstrado no livramento do Egito), quer seja revestida de termos cristãos, de Cristo e Sua igreja, a alma e Maria, ou do crente e a sabedoria, Cantares torna-se um instrumento que fornece acesso a alguma verdade espiritual mais profunda, e não um meio de explorar relacionamentos num nível mais humano, mais pessoal.<sup>75</sup> Implícita ou explicitamente, esta abordagem denigre os seres humanos que somos, em virtude de nossa criação.

Os que vêem dois protagonistas masculinos em Cantares, usualmente argumentam que o propósito do livro é ensinar o valor do amor verdadeiro, puro, monogâmico, em contraste com a poligamia grosseira, e a degradação associada à corte salomônica. Aprovam-se a simplicidade, a fidelidade, a pureza e a virgindade; reprovam-se os ardis, a libertinagem, a ostentação e a licenciosidade.

Ao dar-se este passo adiante, Cantares fica sendo visto como uma crítica a todo o reinado salomônico, não apenas do estilo de vida pessoal, e das atitudes de Salomão. O registro de 1 Reis 11 nos informa que foram as esposas estrangeiras de Salomão que se constituíram em veículo para a introdução de cultos pagãos nos círculos oficiais israelitas. As pessoas comuns há muito tempo seguiam os cultos da fertilidade; contudo, agora, a corte real entrega-se a estas aberrações, com a aprovação de Salomão. Observa Seerveld: “Cantares, retratando Salomão como um pobre infeliz, não como um vilão, foi escrito para ensinar ao povo saturado de sexo, que se havia afastado do Caminho [= Lei = Sabedoria] do Senhor, o significado da fidelidade, mais uma vez,

---

<sup>75</sup> Observa Young: “Cantares celebra a dignidade e a pureza do amor humano... Cantares, portanto, é didático e moral em seus propósitos... lembra-nos, de modo particularmente belo, como o verdadeiro amor é nobre e puro. Isto, entretanto, não exaure os propósitos do livro. Não apenas fala da pureza do amor humano, mas... sua simples presença no Cânon (porque foi Deus quem colocou esses livros no Cânon, não o homem), nos traz a memória que Deus, que colocou o amor no coração humano, é puro também... Não possuímos autorização garantida para afirmar que o livro é um tipo de Cristo. Não parece que esta interpretação é plausível. Contudo, o livro faz com que a pessoa volte seus olhos para Cristo... Os olhos da fé, à medida que a pessoa contempla este quadro da exaltação do amor humano, lembrar-se-ão daquele Amor que está acima de todo amor terreno, de todas as afeições humanas — isto é, o amor do Filho de Deus para com a humanidade perdida” (págs. 354s.).

e ganhar os corações de homens e mulheres frustrados, mediante a extraordinária beleza, alegria, e frescor do amor humano que honrava a lei do Senhor. Quando o temor do Senhor governasse outra vez o relacionamento homem-mulher, o fato de Javé ser O ciumento marido de Israel não seria tão estranho à sua compreensão.<sup>76</sup> A sexualidade só pode ser domada e glorificada quando colocada sob o controle de Deus; o resultado é precisamente esse, em havendo essa entrega.

Pergunta-se, todavia, se essa compreensão surge mediante a leitura de Cantares, ou se é enfiada em Cantares pelo intérprete. Cantares pode permitir esta interpretação; contudo, o texto em si mesmo *não está afirmando* essas coisas.

### c. *Cantares como celebração*

Se Cantares não é, primordialmente, um texto de ritual cúlctico, nem instrumento didático, pode-se, então, argumentar com maior poder de convicção que o objetivo do autor era (meramente) uma celebração? Fazer isso significaria deixar de lado a opinião amalgamada da maioria dos intérpretes rabínicos e cristãos. E alguns estão dispostos a isto.

A declaração do rabino Aqiba: “Quem modelar a voz com trindos ao entoar o Cântico dos Cânticos na casa do banquete, tratando-o como uma espécie de canção [heb. *zâmir*, não *šir*, como em 1:1], não participará da vida vindoura” deixa bem claro que Cantares era usado dessa maneira nos dias desse rabino, que discordava de tal tratamento.<sup>77</sup> “Casa de banquetes”, “taberna” e “celebração de casamento” são traduções opcionais da palavra aramaica usada nesta reprimenda. A escolhida aqui é a mais neutra das três; contudo, a idéia da celebração está presente em todas.

Teodoro de Mopsuestia (fins do quarto século A.D.) adotou este ponto de vista, porém, em 553 foi condenado pelo Segundo Concílio de Constantinopla, por essa razão, da mesma forma que Sebastião Castellio (Châteillon) foi obrigado a abandonar Genebra após ter discutido com Calvino e dito que Cantares não deveria permanecer no Cânon. Tanto Teodoro como Castellio questionavam a canonicidade de Cantares porque acreditavam que o livro falava abertamente do amor sexual humano e, por isso, não podia ter lugar nas Escrituras. Para ambos, Cantares era um poema erótico, literalmente.<sup>78</sup> Desde então, nume-

<sup>76</sup> Seerveld, pág. 76.

<sup>77</sup> Tosefta, Sanhedrin 12:10. Cf. Bab. Talmude, Sanhedrin 101a. Cf. Gordis, pág. 6, n. 30 e Rowley, pág. 198, n.2.

<sup>78</sup> Rowley, pág. 216, cita Calvino, *Ioannis Calvini Opera quae supersunt omnia* (*Corpus Reformatorum* xxxix, 1873), col. 675. “Ele (*i.e.* Castellio) considera-o poema lascivo e obsceno, em que Salomão descreve seus vergonhosos casos amorosos!”

rosos eruditos têm chegado à mesma conclusão.

Em 1873, o cônsul alemão na Síria, J.G. Wetzstein publicou um artigo a respeito dos costumes matrimoniais entre o povo dos vilarejos do país. Descreveu algumas práticas que mantinham alguma semelhança com o que aparece em Cantares: a “coroação” da noiva e do noivo, como “rainha” e “rei” (1:4), cânticos marciais como parte das festividades (3:6-8), uma dança da espada, desempenhada pela noiva (6:13), e poemas descritivos denominados *wasfs* (7:1-5), entoados em honra dos noivos. Tudo isto caracterizava a festa de casamento, que durava uma semana inteira. É evidente que não há qualquer prova de que haja um elo entre as festividades árabes do século dezenove e a vida entre os antigos hebreus; contudo, permanece a sugestão de que pode haver uma certa seqüência de celebrações, espelhada em Cantares.<sup>79</sup>

É óbvio que Cantares tem sido associado a celebrações nupciais — nem sempre com a aprovação das autoridades religiosas; contudo, este elo existe na mente das pessoas comuns. E isto é fato esperado. Cantares é explicitamente erótico, em grande parte de suas imagens e figuras de linguagem, não apresentando qualquer pedido de desculpas por isto. Porém, Cantares não nos dá o menor indício de ter sido um ritual pró-fertilidade. A reprodução de colheitas e de animais, e o nascimento de crianças, pelo relacionamento de seus pais, eram elementos da mais estrita prioridade no antigo Oriente Próximo, fazendo parte integral da vida devocional daqueles povos; contudo, estes elementos não estão presentes em Cantares. A bênção matrimonial incluía votos de muitos filhos (cf. Salmo 127:3-5), sendo a mulher estéril desprezada (e.g. Raquel, Gn 29:31:ls., e Ana, 1 Sm 1:1-8). Cantares nada diz com respeito a tais esperanças ou temores.

Para o antigo hebreu, a sexualidade era um dos fatos da vida que deveriam ser desfrutados (cf Pv 5:15-21), mas com a aprovação, e dentro dos limites de um relacionamento marital legal.<sup>80</sup> Cantares não faz referência explícita, exceto em 3:6-11, a um casamento; contudo, o aparecimento da “noiva” na parte central do livro (o termo ocorre apenas em 4:8,9,10,11,12; 5:1) sugere que este ponto é importante no livro.<sup>81</sup>

<sup>79</sup> J. G. Wetzstein, “Die syrische Dreschtafel”, *Zeitschrift für Ethnographie* 5, 1873, págs. 270-302. Pode-se encontrar um resumo da seção relevante em Delitzsch, págs. 162-176.

<sup>80</sup> Quanto a um exame muito útil desta questão, e das implicações para nossa própria época, veja-se M. Harris, “Pre-Marital Sexual Experience: A Covenant Critique”, *Judaism* 19, 1970, págs. 134-144.

<sup>81</sup> Os dez versículos de 4:8 a 5:1 são quase o centro exato do livro. Há 52 versículos (97 linhas no texto hebraico) entre 1:1 e 4:7 e 55 versículos (111 linhas) de 5:2 a 8:14. Há 20 linhas no hebraico, de 4:8 a 5:1. Cf. comentário sobre 4:16-5:1 quanto a um refinamento mais minucioso.

O tema do gozo e da consumação sexual percorre o livro todo; o tema do compromisso é o cerne desse relacionamento. Não se trata de um encontro fortuito: a dedicação é total e a obrigação, perpétua. A cerimônia matrimonial hebraica é denominada *kiddushin* “Consagração”; o casal se “consagra” um ao outro, numa celebração de compartilhamento mútuo.

Em Cantares, a mulher não se mostra reticente quanto a tomar a iniciativa. Quase o dobro das palavras que saem dos lábios do homem, sai da boca da mulher. Ela não está envergonhada de expressar seu anseio de amor, e sua disposição de entregar-se livremente a seu amado. Contudo, ela se mostra zelosa em guardar-se exclusivamente para ele. Ela é “irmã” dele, e “noiva”, e como tal permanece firme até mesmo em face da morte. A exortação de Hebreus 13:4 “Digno de honra entre todos seja o matrimônio, bem como o leito sem mácula”, e a palavra de Paulo aos coríntios desviados (1 Co 7:2-5) encontraram sua fonte neste antigo cântico de amor.

Cantares é a celebração da natureza da humanidade — macho e fêmea, criados à imagem de Deus, para que haja apoio e gozo mútuos. Nada existe, aqui, do macho agressivo, nem da fêmea relutante, ou vitimada. Ambos se tornam um, em seus anseios, porque estes lhe foram dados por Deus. A comunidade que não se sente confortável, bem à vontade, com tal conceito, excomunga a quantos entendem Cantares em seu sentido natural. Há também aqueles que o entendem corretamente mas, recusam-se a permitir que “um livro assim” faça parte da palavra revelada de Deus.

# ESTUDOS TÓPICOS

## JARDIM

Um dos temas mais comuns, explorado na literatura específica da “Poesia de Amor”, é o da vinha, pomar ou jardim (murados), além do extenso uso de plantas, árvores e flores, de tanto agrado no antigo Oriente Próximo, e que já se discutiu na Introdução. À primeira vista, parece que a matéria é simples; entretanto, uma investigação mais aprofundada revela um *double entendre* altamente erótico, um tema tratado com duplo sentido. Ambos os elementos devem ser bem examinados para que Cantares de Salomão seja bem entendido, em seu gênero literário. Deixando de lado, por um momento, o uso destes termos em Cantares, e voltando nossa atenção para os demais livros do Velho Testamento, vemos surgir os seguintes padrões:

### *a. O jardim como jardim*

Como seria de esperar-se, a maioria das referências escriturísticas a vinhas e jardins diz respeito simplesmente a lugares onde se produzem gêneros alimentícios. Em algumas ocasiões, aparecem cercados, ou murados, e naturalmente, haveriam de ter um suprimento de água, por perto.<sup>1</sup>

As designações geográficas refletem, às vezes, a natureza agrícola do território. Abel-Queramim (AV “a planície das vinhas”, Jz 11:33), lugar desconhecido, aparentemente é excelente área para vinhas, em território amonita. Bete-Haquerém (“casa das vinhas”, Ne 3:14; Jr 6:1), provavelmente se identifica com Ramate Rael, lindo sítio a poucos quilômetros ao sul de Jerusalém; ali se estabeleceu um centro governamental judaico, a partir do século nono a.C. De modo semelhante, a moderna cidade de Janin, na parte norte do vale de Dotã, onde se liga às planícies de Esdrelom, ainda testemunha a acuidade do nome dessa localidade, antigamente denominada Bete-Hagã, “Cidade Jardim” (“casa jardim”, 2 Rs 9:27, AV).

### *b. O jardim de Deus*

Um tema diferente é o jardim como lugar onde se encontram a presença de Deus e Suas bênçãos. Já bem no início, Deus se encontrava com o homem e a mulher a quem havia criado, no jardim em que Ele os

---

<sup>1</sup> Nm 22:24; 2 Rs 25:4; Ne 3:15.

havia colocado. O jardim era lugar de beleza, de paz, de frutificação e alegria. O nome Éden significa delícia, luxo, alegria, satisfação; para o casal original, tudo isso derivava do Criador.

O tema Éden percorre grande parte das Escrituras. O melhor elogio que se poderia lançar sobre um lugar é que este se parecia com o Éden: “como o Éden... como o jardim do Senhor” (Is 51:3; cf. Gn 13:10; Ez 28:13; 31:8s.). A forte nota escatológica que percorre o Velho Testamento pega este tema visto que as grandes promessas de Deus no sentido de redimir e restaurar Seu povo freqüentemente são apresentadas em termos do paraíso edênico, em que os jardins e as vinhas tornam-se símbolos de paz e segurança.<sup>2</sup> Isto é obra de Deus, obviamente, da mesma forma que a criação original foi obra dEle. O jardim é posseção de Deus; a identificação de Israel como a vinha de Deus reflete o interesse e cuidado dEle para com Seus escolhidos.<sup>3</sup> Finalmente, em Apocalipse 21 — 22, a cidade celestial — a Nova Jerusalém — lugar de cumprimento de todas as promessas, e delícia máxima, lugar de encontro final com Deus (22:4), contém o grande rio e a árvore da vida. Este não é o Éden restaurado; é Éden cumprido e feito transcendente.

### c. O jardim como habitação do rei

A história de Nabote e Acabe, em 1 Reis 21 dá uma idéia da inclinação dos reis por jardins e parques, ao redor de seu palácio. Aparentemente não eram parques públicos, mas reservas territoriais do rei, cercadas de muros para impedir olhares plebeus; nelas havia árvores e fontes (Ne 3:15), formando paisagens belas para os banquetes reais (Et 1:5), ou um recanto onde a ira do rei poderia ser subjugada (Et 7:7s). Se foi realmente Salomão quem escreveu Eclesiastes, ele anotou que uma de suas realizações foi plantar vinhas e criar jardins e parques com todos os tipos de árvores frutíferas, e fontes para irrigá-las, e nomeou serviçais para cuidar de tudo.<sup>4</sup>

Uma nota extra de interesse é o comentário de Jeremias 39:4 (cf. 2 Rs 25:4; Jr 52:7), segundo o qual, durante a invasão babilônica e captura de Jerusalém, alguns moradores “fugiram e, de noite, saíram da cidade, pelo caminho do jardim do rei, pela porta que está entre os dois muros”. Este indício de grande extensão de terras, com passagens labirínticas, dá uma idéia do interesse dos reis a respeito de jardins sofisticados.

<sup>2</sup> E.g., Nm 24:6; Is 58:11; 65:21; Jr 31:12s.; Ez 36:35; Am 9:14; etc.

<sup>3</sup> Is 5:1-10; 27:2, Jr 12:10. Cf. atrás, págs. 188-194, sobre a relação que existe entre Cantares e Salmos 45.

<sup>4</sup> Ec 2:4-7; cf. 1 Cr 27:27 e os guardas da vinha nomeados por Davi.

*d. O jardim como centro de culto*

O uso do jardim como centro cltico está intimamente relacionado com o jardim do rei. Na religião ortodoxa veterotestamentária, tal idéia  inconcebível; contudo, deve-se lembrar que a maioria dos reis hebreus, tanto do norte como do sul, eram inortodoxos em seus compromissos religiosos, e que o povo comum, de acordo com os profetas e os livros históricos, era adorador mais assíduo de Baal do que do Senhor.

Bem cedo, ainda no período dos juízes, os jardins e as vinhas eram tidos como lugares de celebrao de culto pagão. Baal e seus seguidores "saíram ao campo, vindimaram as suas vinhas, pisaram as uvas, e fizeram festas, foram  casa de seu deus, comeram e beberam" (Jz 9:27). Outra ocasião festiva, registrada em Juízes 21:19-21,  descrita como festa em que "há solenidade do Senhor em Silo, que se celebra para o norte de Betel"; a ocasião deu oportunidade aos homens de Benjamim para emboscar-se "nas vinhas, e olhai: e eis aí, saindo as filhas de Silo a dançar em roda, sa vs das vinhas e arrebatai dentre elas, cada um a sua mulher, e ide-vos  terra de Benjamim".

 época de Isaias, cerca de 700 a.C., os "jardins" tornaram-se centros de rituais pagãos. Israel  "um povo rebelde, que anda por caminho que não  bom, seguindo os seus próprios pensamentos; povo que de contínuo me irrita abertamente, sacrificando em jardins e queimando incenso sobre altares de tijolos; que mora entre sepulturas e passa as noites em lugares misteriosos; come carne de porco, e tem no seu prato ensopado de carne abominável" (Is 65:2-4).<sup>5</sup> Estas práticas estranhas são descritas também em Isaias 66:17: "Os que se santificam e se purificam para entrarem nos jardins após a deusa que está no meio, que comem carne de porco, cousas abomináveis e ratos, serão consumidos, diz o Senhor". Há alguma variao no gênero da palavra hebraica traduzida por "a deusa", neste texto. Parece tratar-se do líder do culto, não ficando bem claro se se trata de um sacerdote ou de uma sacerdotisa. Os elementos pagãos do culto são óbvios, todavia; as palavras iniciais de Isaias a srael, segundo os quais "(vs) vos envergonhai dos carvalhos que cobiastes, e sereis confundidos por causa dos jardins que escolhestes" (Is 1:29) assumem significado mais claro  luz desta acusao final.

Registra-se maior profusão de informaes específicas concernentes a Manassés (c. 687-632 a.C.) em 2 Reis 21 . Sendo de longe, o pior

---

<sup>5</sup> As "coisas abomináveis" provavelmente eram caracóis e lagartos, assados ou ensopados. Cf. Lv 7:21; 11:11, 29. Encontra-se, nos poemas de amor egípcios, preservados nos Papiros Harris 500, uma justaposio interessante do culto dos mortos (o "sentar-se nos túmulos") e o jardim cultural. O Cântico do Harpista, preservado em numerosas inscrições fúnebres nos túmulos do Egito, encontra-se na coleo de Harris, inserido entre

de todos os reis da linhagem de Davi, pesa sobre ele a acusação de praticar todos os tipos de culto pagão e idólatra: restaurou os lugares altos e postes-ídolos; reconstruiu os altares a Baal e Hinom; reinstalou o culto da fertilidade baseado na luxúria sexual, dos cananitas;<sup>6</sup> adorou “o exército dos céus”, as deidades das culturas assírio-babilônicas; sacrificava crianças (possivelmente a Moloque, deus dos amonitas); consultou médiuns e praticou feitiçaria; e colocou um ídolo de Asera, a divindade feminina da fertilidade, no templo do Senhor. Contudo, o que nos interessa muitíssimo aqui é o comentário que Manassés “foi sepultado no jardim de sua própria casa, no jardim de Uzá” (2 Rs 21:18); não importa muito se a escolha do local de sepultamento partiu dele, ou de outrem. O importante é que ele não foi sepultado no cemitério exclusivo dos reis. De modo semelhante Amom, filho de Manassés, que seguiu a idolatria de seu pai, foi também sepultado “no jardim de Uzá” (2 Rs 21:26). O sepultamento de Manassés não foi, necessariamente, um “culto”; mas, esta hipótese está perfeitamente de acordo com tudo quanto sabemos a respeito das práticas religiosas deste rei. Até mesmo o relato de Crônicas (2 Cr 33:12-20), a respeito de sua conversão, conclui dizendo que seu sepultamento deu-se “na sua própria casa”, ao invés de nos túmulos reais.

Há uma tradição antiquíssima segundo a qual Uzá era Vênus, a deusa do amor e do sexo.<sup>7</sup> Os povos antigos tinham a tendência para identificar seus vários deuses e deusas com nomes diversos, em diferentes áreas geográficas, mas reconheciam-lhes atributos comuns, a despeito desses nomes diferentes. Tudo isso parece apoiar a idéia de que o “jardim de Uzá” era um local bem conhecido para a prática dos rituais de fertilidade com as prostitutas culturais de Judá.

Vê-se que tal prática era comum nas situações semelhantes, em outras partes do antigo Oriente Próximo: Vários poemas de amor egípcios, discutidos na Introdução (atrás, págs. 199-203) dão a entender que

---

os cânticos 16 e 17. Não se encontrou uma explicação satisfatória para o fato de este cântico encontrar-se aqui. Veja-se o material apresentado na Introdução, sobre o Vocabulário dos poemas de amor. Simpson, págs. 297-309 tem traduções desses cânticos.

<sup>6</sup> Quanto a um tratamento mais extenso da natureza do culto de Baal, veja-se John Gray, *The Legacy of Canaan* (E. J. Brill, 1965).

<sup>7</sup> Grande parte das provas desta identificação provém da religião árabe pré-islâmica, em que floresceu um forte culto a Uzá. Perderam-se nas brumas do tempo as origens desse culto, como se perderam muitas das práticas específicas do culto. O que se sabe, entretanto, é que *Al Uzza* era “a forte”, a mais poderosa das deusas, cuja área de influência abrangia todas as facetas do relacionamento amoroso. A prostituição sagrada fazia parte do ritual. Um relato registra que *Al Uzza* era o nome de *uma casa* (templo) venerada por algumas tribos, de onde uma mulher abissínia, nua, (seria a própria deusa?) tentou fugir, quando a casa foi destruída.

os jardins fechados, margeando o rio Nilo, próximos da cidade sagrada, eram centros de atividades eróticas, como forma de culto. Uma das divindades ugaríticas é identificada como “Ressep do Jardim”; embora se saiba pouco sobre a natureza precisa desse culto, provavelmente era semelhante ao culto de orientação sexual extremada, dos demais deuses do panteão ugarítico.<sup>8</sup> Finalmente, alguns textos rituais sobre casamentos sagrados oriundos da Mesopotâmia identificam o “jardim” como sendo o lugar da prática sexual, e do prazer erótico. O objetivo central do casamento sagrado é a fertilidade da terra e do gado; o ponto focal da celebração desse ritual era o momento em que se reencenava o casamento e sua consumação, entre a deusa-sacerdotisa e o rei.

*e. O jardim como símbolo erótico*

Os textos rituais são bastante explícitos: há convite da deusa ao rei para que venha “ará-la”. Nesta literatura, bem como nos escritos gregos posteriores, pouco falta para a comprovação do uso do termo “jardim” como eufemismo para a genitália feminina, especificamente, ou para seu encanto sexual, genericamente.

Um dos poemas de amor egípcios começa assim:

A folhagem de meu pasto é repousante;  
[A boca] de minha menina é botão de lótus;  
Seus seios, maçãs de mandrágora...

E prossegue, descrevendo os encantos dela em figuras de linguagem semelhantes.<sup>9</sup>

Em “Cânticos de Entretenimento”, que têm alguns tons claramente sexuais, a moça declara:

Sou sua melhor amiga:  
Pertencço a você, como se fora  
Um acre de terra,  
Em que plantei flores,  
E todo tipo de grama cheirosa.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Veja-se W. J. Fulco, *The Canaanite God RESEEP* (American Oriental Society, 1976), especialmente págs. 11, 28-33 e 56-62. Cf. adiante, sobre 2:7.

<sup>9</sup> Simpson, pág. 299, n.º 3. Maçã de mandrágora é um célebre afrodisíaco, e tanto o lótus como a “boca” são eufemismos universalmente reconhecidos para a vulva.

<sup>10</sup> Simpson, págs. 308-309, n.ºs 17-19, especialmente n.º 18, linhas 3-6.

Seria ir longe demais afirmar que as referências a “jardim”, em Cantares, são todas culturais;<sup>11</sup> porém, é evidente que Cantares usa linguagem figurada, de modo semelhante. Vinhas, videiras, jardins e pomares (“paraíso” 4:13 apenas) são mencionados cerca de 20 vezes, em Cantares.<sup>12</sup> A discussão minuciosa destes textos fica reservada para o lugar apropriado, em nosso Comentário; contudo, deve-se notar, aqui, que há numerosos casos de *double entendres*, e usos metafóricos da terminologia relacionada a jardins, em Cantares. Notem-se especificamente as descrições na seção de casamento-consumação (4:12-5:1), e na seção procura-acha (6:2s.)

### AMOR

Tornou-se comum, na literatura cristã contemporânea, traçar distinções rígidas entre as várias palavras gregas traduzidas por “amor”: *storgē*, *philia*, *erōs* e *agapē*. A primeira delas, *storgē*, era comum nos períodos clássico e helenístico; usualmente, queria referir-se ao amor no sentido de afeição, especialmente entre pais e filhos. Às vezes, no período helenístico, a palavra era empregada para designar o amor sexual. Não é usada na LXX, nem no Novo Testamento.

O verbo *phileō* e os substantivos dele derivados *philia*, *philos* e *philē* normalmente se entendem como palavras que expressam amizade ou “amor fraternal”. “Amigo” ou “companheiro” apanha o elemento pessoal das palavras em questão. Em 1:2 e 8:1, *phileō* é usado na LXX para *nāšaq*, “beijo”. É interessante que a LXX usa *phileō* para traduzir *’hḥ* somente quando o “amor” é dirigido a coisas ou a condições (Gn 27:9, alimento; Pv 8:17; 29:3, sabedoria; Is 56:10, dormir). As únicas passagens do Novo Testamento que citam o Velho Testamento, com *phileō* como tradução de *’hḥ* são: Apocalipse 3:19, “Eu repreendo e disciplino a quantos amo”, que pode ser citação de Provérbios 3:12; e Tiago 2:23, em paralelo com 2 Crônicas 20:7; e Isaías 41:8, “Abraão... foi chamado amigo de Deus”. Nestas três passagens, a LXX usa *agapāō*.

*Eros* (com o longo ou breve) também é frequente na literatura de todas as épocas, desde Homero até após a era do Novo Testamento. Não se encontra no Novo Testamento, embora o primitivo apologista cristão Inácio (martirizado em cerca de 115 A.D. a use em sua carta aos Romanos 7:2 (embora o documento desta epístola esteja em mau

<sup>11</sup> Veja-se atrás, págs. 194-196

<sup>12</sup> “Vide” aparece em 2:13 (duas vezes); 6:11; 7:8, 12. “Vinha” acha-se em 1:6 (duas vezes), 14; 2:15 (duas vezes), 7:12; 8:11 (duas vezes), 12. “Jardim” aparece em 4:12, 15, 16; 5:1; 6:2,11; 8:13.

estado de conservação); “Escrevo-lhes em meio à vida, desejando, porém, a morte, ardentemente. Minha luxúria foi crucificada, e não há fogo de ânsia material ardendo em mim” (tradução proposta por Lightfoot).

Eros, nome próprio do deus do amor, era identificado tradicionalmente como a paixão sexual. A palavra ocorre apenas duas vezes na LXX, em Provérbios 7:18 e 24:51 (heb. e português: 30:16). Em ambos os versículos o cerne do significado contém a idéia de intoxicação sexual. O primeiro registra o convite da prostituta para compartilhar o amor sexual [*dōdīm*; LXX, *philiās*] “delícias do amor, até pela manhã; gozemos amores (*bāl’ hābīm*; LXX, *erōtī*)”. O segundo é um pouco mais difícil. A passagem relaciona quatro coisas insaciáveis: “Sheol [a sepultura], a madre estéril, a terra que se não farta de água, e o fogo que nunca diz “Basta”. O hebraico para “madre estéril”, *’ōšer rāham*, é traduzido pela LXX como *erōs gynaikos*, “mulher apaixonada”. O paralelismo entre *dōdīm* e *’hābīm* no hebraico, e *phileō* e *erōs* na LXX é interessante à luz do estágio seguinte, visto que o ponto crucial para nós está no relacionamento entre *erōs* e *agapē*.

Há três palavras no grupo de palavras derivadas de *agapē* que merecem atenção: o verbo *agapaō*, o substantivo *agapē* e o adjetivo verbal *agapētos*, “amado”. Esta é usada cerca de 60 vezes no Novo Testamento, e as outras duas, cerca de 150 vezes cada uma. Na LXX *agapē* é usada 16 vezes, *agapētos* 17 vezes, mas o verbo é muito freqüente, ocorrendo quase 120 vezes.

A idéia comum de que *agapē* denota um tipo particular de emoção destituída de corpo, não sensual (se é que tal palavra pode ser usada neste contexto), que ela expressa o amor de Deus pelo homem, ou do homem redimido pelo seu Deus, precisa ser examinada. Há uma distinção feita por Nygren, segundo a qual *erōs* é amor que luta por sua própria realização, “desejo aquisitivo, apetite que luta para obter vantagens” (pág. 212), enquanto *agapē* é amor puro, altruísta; há mérito em tal distinção, particularmente nos escritos teológicos posteriores. Contudo, um exame detido do Velho Testamento e da LXX revela claramente que tal distinção entre estas duas palavras não fazia parte da mente hebraica, até os primeiros séculos da era cristã.

É importante, neste ponto, notar que a LXX usa o grupo de palavras *agapē* como tradução comum do grupo hebraico *’hē*. Esta raiz verbal e seus substantivos, e adjetivos derivados, cobrem os vários elementos que se distinguem no uso clássico de *philis*, *storgē* e *erōs*. *Agapē* não é comum no grego anterior à LXX, embora se tenham encontrado alguns exemplos desta ocorrência. Até parece que os tradutores da LXX deliberadamente adotaram o grupo *agapē*, que é um tanto desbotado, simplesmente porque podiam injetar nele os conceitos multifacetados

da palavra hebraica *'hb*. Nenhuma das outras palavras gregas admitiria tão ampla variedade de significados contidos na palavra hebraica.

No Velho Testamento, *'hb* é usada para designar o amor apaixonado, de ordem sexual, entre um homem e uma mulher, sendo essa a palavra comum que se aplica às relações maritais, e.g., Isaque e Rebeca (Gn 24:67, cf. Gn 26:8), Sansão e Dalila (Jz 16:4, 15) e particularmente a história de Amnom e Tamar (2 Sm 13:1-22), e a união entre Oséias e Gômer (Os 3:1). O mesmo grupo de palavras se usa para expressar lealdade e amizade a membros do mesmo sexo (e.g., pai e filho, Gn 25:28; parentes, Rt 4:15; ou Davi e Jônatas, 1 Sm 18:1-3; 2 Sm 1:26). O relacionamento entre o Senhor e Seu povo piedoso é descrito em palavras idênticas (Dt 10:12,15; Js 22:5; Am 5:15; Os 11:4). Existe, aqui, o elemento de seleção exclusiva, e lealdade à pessoa escolhida, sendo este o elemento que está presente no uso que se faria mais tarde da palavra *agapē*. Ao chegar a época do Novo Testamento, o significado da palavra se teria completado e afinado, via LXX, mediante uma ampla faixa de conotações hebraicas.

Simultaneamente, há o elemento de lealdade e serviço, no grupo de palavras *'hb*. A motivação básica para o uso de *'hb/agapē* é a disposição interna, a forte compulsão que se manifesta exteriormente em ações em prol do amado. O amor de Jônatas por Davi resultou na ajuda para que Davi escapasse das intenções assassinas de Saul (1 Sm 20:17-42). O amor de Jacó por Raquel levou-o a servir ao pai dela durante 14 anos (Gn 29:30). Há textos importantes, não bíblicos, que mostram esta mesma atitude. Um texto de 1375 a.C., do rei Nikmadu, ao faraó egípcio diz: "O rei de Siquém já não me ama. Ele ama, agora, o rei de Damasco. Mas, eu te amo, ó faraó!" Amor, no âmbito internacional político, significa aliança e lealdade. Amor é algo que a gente *faz*. Não é um sentimento, mas uma atividade. As palavras de Jesus resumem o ensino: "Se me amais, guardareis os meus mandamentos" (Jo 14:15).<sup>13</sup>

Em suma, *agapē*, pelo menos no Velho Testamento, não se limita à abnegação altruísta, ao "amor" não-sensual. É uma palavra que extravasava os conceitos hebraicos de paixão, atração sexual, amizade, obediência, lealdade, dever, e entrega à outra pessoa. O amor *agapē* não é algo somente para os "santos" destituídos de nervos; é a expressão de toda a nossa humanidade, de nossa integralidade como pessoa humana.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Devo a meu colega, o Dr. Douglas Stuart, a gentileza de trazer à minha atenção o texto Nikmadu. Veja-se W. L. Moran, "The ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy", *CBQ* 35, 1963, págs. 77-87, para mais alguns exemplos.

<sup>14</sup> Quanto a leituras adicionais sobre este tópico, há apresentações padrão que in-

## AMADO

O epíteto mais comumente usado para o homem, em Cantares, é “meu amado” (hebr. *dôdî*). A mulher dirige-se ao homem dessa forma cerca de 27 vezes, em Cantares.<sup>15</sup> Outras 5 vezes,<sup>16</sup> as mulheres de Jerusalém tomam o título e o aplicam ao homem, dizendo “teu amado”. Quatro vezes, noutras passagens, parece que a expressão exigiria a tradução “relação sexual”.<sup>17</sup>

Fora de Cantares, *dôdî* ocorre mais 21 vezes. Em 17 desses 21 casos, o termo é traduzido por “tio”. Este novo conceito é atestado na literatura bíblica e extrabíblica, às vezes de modo específico a respeito do irmão de um pai, e em outras vezes, de forma mais geral, a respeito de qualquer parente ou afim (e.g., Nm 36:11; 2 Rs 24:17; Am 6:10). A primitiva literatura do antigo Oriente Próximo, entretanto, torna claro que a palavra originalmente significava “um parceiro amado”. Tal palavra era usada com sentido erótico, na poesia de amor, e nos rituais de fertilidade, ocorrendo, às vezes, como eufemismo para as partes genitais, ou como epíteto de alguma divindade. O uso de *dôdî* em Isaías 5:1 pode ser um exemplo deste último emprego. As outras três ocorrências de *dôdî* em Provérbios 7:18, Ezequiel 16:8, 23:17 exigem a tradução “relação sexual”, como uniões sexuais físicas, especificamente. É paralelismo do uso da palavra em 1:2, etc. Cantares preserva o antigo significado de *dôdî*, “amado parceiro (sexual)”, quando aplicado ao homem.

---

sistem numa distribuição bem clara entre *erôs* e *agapê*. C. L. Lewis, *Os Quatro Amores* (Editora Mundo Cristão, 1983), é um tratamento popular, enquanto *The Allegory of Love*, também dele (OUP, 1936) trata do assunto de uma perspectiva mais acadêmica, erudita. D. de Rougemont, *Love in the Western World* (Harcourt Brace & Co., 1940, ed. rev. 1956), e A. Nygren, *Agape and Eros* (SPCK, 21953), são, ambos, tratamentos clássicos que muito influenciaram o pensamento da igreja cristã na última geração. Quanto ao outro lado da questão, vejamos os seguintes principais artigos: G. Wallis et al. “*‘āhabh*”, *TDOT* 1:98-118, G. Quell e E. Stauffer, “*agapê, etc*” *TDNT* 1:21-55; G. Stahlin, “*phileō, etc*”, *TDNT* 9:113-172. Wolff tem uma seção importante a respeito do amor, págs. 166-184. B.B. Warfield, “The Terminology of Love in the New Testament”, *PTR* 16, 1918, págs. 1-45, 153-203, dá um tratamento completo do assunto, reforçado pelo material considerável que desde então tem surgido. Um tratamento mais recente, popular, é o de W. E. Phipps, “The Sensuousness of Agape”, *Theology Today* 29, 1973, págs. 370-379. Cf. L.L. Walker, “Love in the Old Testament”, in *Current Issues in Biblical and Patristic Theology* (Eerdmans, 1975), págs. 277-285.

<sup>15</sup> 1:13, 14, 16; 2:3, 8, 9, 10, 16, 17; 4:16; 5:1, 2, 4, 5, 6 (duas vezes), 8, 10, 16; 6:2,3 (duas vezes); 7:9, 10, 11, 13 hb. vv. 10, 11, 12, 14); 8:14.

<sup>16</sup> 5:9 (duas vezes); 6:1 (duas vezes); 8:5.

<sup>17</sup> Veja-se Comentário sobre 1:2, e as referências ali.

A palavra hebraica *ra'yâ*, “meu amor”, em Cantares, expressa a mesma idéia (1:9, 15; 2:2,10,13; 4:1, 7; 5:2; 6:4) dirigindo-se à moça. Em 5:16 a forma masculina dirigida ao homem é usada em paralelo com *dôdî*. BDB, pág. 945, faz derivar o substantivo de uma raiz verbal *r'h*, que tem um significado provável de “associado a”, e dá a conotação de “amizade” ou “companhia” à forma substantiva. Delitzsch<sup>18</sup> argumenta que a forma substantiva deriva do significado mais comum da raiz *r'h* “pastar”, “pastor”, e o substantivo significa “deliciar-se em algo, ou com alguém”. O sentido geral parece ser “alguém em quem a pessoa se deleita”, i.e., um companheiro especial, ou um amante.

Em Juízes 11:37, a filha de Jefté leva consigo companheiras que choram a virgindade dela, enquanto em Lamentações 1:2, nenhum dos “amantes” de Israel está lá para confortá-la no desastre do exílio, e na destruição da cidade. Em Cantares, esta expressão inclui ambas as idéias de companheirismo, e de parceiro sexual.

Como freqüentemente acontece neste livro, o significado das palavras é claro. O problema jaz na interpretação do significado delas. A justaposição de “rei” em 1:12 e “meu amado” em 1:13s. serve para indicar o problema, realçando-o. Três itens precisam de atenção:

O primeiro é o relacionamento entre estes dois títulos. Os que vêem dois protagonistas masculinos no livro apontam para o contraste existente entre eles: o (licencioso) *rei* Salomão e o rústico *amado* que obtve o amor da moça. Como se notou na Introdução, esta interpretação é largamente aceita. Outros, que se atêm à interpretação em que há um amado da realeza, vêem apenas um personagem masculino, isto é, o amado é o próprio rei Salomão. É digno de nota, aqui, que o nome Davi (heb. *dawid*) é derivado da mesma raiz *dôdî*; no antigo texto consonantal as duas palavras seriam escritas de forma idêntica *dwd*. Será que poderíamos sugerir, aqui, que se este Cântico deve ser entendido como cântico matrimonial real, o rei em questão deveria, então, ser Davi, ao invés de Salomão? O rei Davi, *mlk dwd*, seria o “amado rei”, o “amado” de Cantares.

A segunda opção é alegorizar Cantares todo, tomando o “amado” como o Senhor (para os judeus) ou como Cristo (para os cristãos). Há alguma evidência de que *dôd* era usada, no antigo Oriente Próximo como nome divino, ou pelo menos como adjetivo descritivo que modifica um nome divino, podendo isto sugerir que a aplicação de “amado” para Deus (ou para Cristo) é válida. Numerosos outros epítetos, no antigo Oriente Próximo, eram transferidos assim.

A terceira opção é reconhecer a palavra em seu sentido simples —

<sup>18</sup> Delitzsch, pág. 32.

“amado” — sem qualquer conotação real, ou divina. Tal nome afetuosamente enfatizaria, apenas, o relacionamento humano entre o homem e a mulher.<sup>19</sup>

## VINHO

Há numerosas palavras no hebraico e no aramaico, do Velho Testamento, para “vinho”. Embora não haja distinção consistente e bem definida entre elas, há, contudo, aparentemente, diversas categorias para elas.

À parte palavras não comumente usadas, como *hamar*, “vinho vermelho”; *sobe* “bebida”; e *enab*, “sangue de uvas”, há duas palavras que precisam de maior atenção, aqui. A palavra mais comum sem dúvida é *yayin*, usada para designar o suco de uvas fermentado (e ocasionalmente de outras frutas), que era a bebida comum no antigo Oriente Próximo. A outra palavra é *šekar*, usualmente traduzida por “bebida forte”, quase sempre aparecendo junto com *yayin*.

Nenhuma destas palavras se refere às “bebidas fortes”, destiladas, que hoje identificamos como “bebidas alcoólicas”, ou “álcool”. O processo de destilação era conhecido desde épocas remotas, sendo, na verdade, muito usado no Extremo Oriente; contudo, não há evidência de uso interno destas bebidas no Egito-Palestina-Mesopotâmia e áreas adjacentes. As bebidas comuns, lá, eram as cervejas fermentadas e os vinhos. Entretanto, parece que não se fazia cerveja em Israel; talvez a razão disso fosse a relativa escassez de grãos. Na literatura rabínica nota-se que uma parte do vinho era normalmente diluída em duas partes de água. Na Páscoa, o vinho seria diluído na proporção de uma parte para três de água. Qualquer uma destas diluições se chama *yayin*. Se a diluição é feita em partes iguais, a mistura resultante é denominada *šekar*, “vinho forte”. De acordo com certo documento, beber vinho não diluído era costume “bárbaro”.<sup>20</sup>

O Velho Testamento reconhece algo que era bastante comum em todo o antigo Oriente Próximo: o vinho desempenhava papel importante em vários tipos de festividades, como casamentos, reuniões, banquetes, cerimônias religiosas, etc. Contudo, o Velho Testamento sempre aponta os perigos da falta de moderação. Nem sempre, porém, o

<sup>19</sup> Veja-se atrás, na Introdução, págs. 183-198, quanto à questão total da interpretação. Para um tratamento mais detalhado do termo *dôdh*, cf. J. Sanmartin-Ascaso, “*dôdh*” *TDOT* 3:143-156, e a extensa bibliografia que ali aparece.

<sup>20</sup> Quanto a minúcias mais abundantes, veja-se R. Steiner, “Wine Drinking in Old Testament Times” *CT* 19 (20 de junho de 1975), págs. 9-11.

uso do vinho é reservado para as celebrações públicas. Há freqüentes referências ao uso de vinho nos encontros entre um homem e uma mulher. O quadro de Provérbios 9:2,5 dá uma ênfase positiva a este relacionamento. É significativo que a “mulher louca” de Provérbios 9:13-18 não usa o vinho como arma, em sua campanha de sedução. Estão bem estabelecidas as ligações existentes entre o vinho e o sexo; freqüentemente acrescenta-se o fogo, como um dos elementos do encontro.<sup>21</sup> As inúmeras referências ao vinho, em Cantares de Salomão, refletem estas idéias de excitação e alegria, associadas a esta bebida. Em “Cairo Love Songs” (Poemas de Amor do Cairo), do período do Novo Reino, do Egito (1300-1100 a.C.), encontra-se um comentário interessante a este respeito. O número 23 da coleção diz o seguinte:

Eu a abraço;  
Ela, de braços bem abertos;  
Eu sou como um homem em Punt,  
Como alguém dominado por drogas.  
Beijo-a;  
Ela abre os lábios,  
E fico bêbado,  
Sem ter bebido sequer uma cerveja.<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> H. Cohen, *The Drunkenness of Noah* (Univ. Of Alabama Press, 1974), págs. 1-30, traz alguns episódios da literatura grega, egípcia e hebraica, a fim de ilustrar o relacionamento existente entre o fogo, o vinho e o sexo no antigo Oriente Próximo. Argumenta que o vinho funciona como afrodisíaco, a fim de estimular o “fogo seminal”, necessário à continuação da raça, mediante a procriação. Cf. Gn 9:7, 19-24; 19:30-38.

<sup>22</sup> Esta citação é de Simpson, cuja tradução destes poemas está à disposição, sendo de fácil leitura; os poemas de amor estão nas págs. 296-325. *ANET*, págs. 467-469, apresenta seleções deste material.

# ANÁLISE

## TÍTULO E ATRIBUIÇÃO (1:1)

### I. ANTECIPAÇÃO (1:2—2:7)

- a. O primeiro pedido da amada (1:2-4)
- b. A incerteza tímida da moça (1:5-7)
- c. O gentil encorajamento do amado (1:8-11)
- d. O solilóquio da amada (1:12-14)
- e. A brincadeira dos apaixonados (1:15—2:2)
- f. O segundo pedido da amada (2:3-7)

### II. ENCONTRADO, E PERDIDO — E ENCONTRADO (2:8—3:5)

- a. A chegada do amado (2:8-9)
- b. O primeiro pedido do amado (2:10-13)
- c. A intercessão do amado (2:14-15)
- d. A resposta da amada (2:16-17)
- e. A busca ao amado (3:1-5)

### III. CONSUMAÇÃO (3:6—5:1)

- a. Uma canção matrimonial para Salomão (3:6-11)
- b. Beleza e desejo (4:1-15)
- c. Consumação (4:16—5:1)

### IV. PERDIDO — E ENCONTRADO (5:2—8:4)

- a. Rompimento (5:2-8)
- b. Pergunta crucial (5:9)
- c. Resposta cheia de alegria (5:10-16)
- d. A segunda pergunta (6:1)
- e. Uma resposta curiosa (6:2-3)
- f. O amado perplexo (6:4-10)
- g. A excitada antecipação da amada (6:11-12)
- h. Um pedido, uma pergunta e uma resposta (6:13—7:5)
- i. O louvor do amado (7:6-9a)
- j. Consumação — outra vez (7:9b—8:4)

### V. AFIRMAÇÃO (8:5-14)

- a. Excitação (8:5)
- b. Compromisso (8:6-7)
- c. Alegria (8:8-10)
- d. Comunhão (8:11-14)

## COMENTÁRIO

### TÍTULO E ATRIBUIÇÃO (1:1)

O livro recebeu seu título, em português como no hebraico, a partir das palavras iniciais *šîr haššîrîm*. A construção repetitiva das primeiras duas palavras é idiotismo hebraico, que expressa o superlativo. “De todos os cânticos, este é o cântico”, *i.e.*, o melhor, o mais belo. Há usos mais familiares deste idiotismo lingüístico, que são os seguintes, mais comuns: *santo dos santos*, *i.e.*, o lugar santíssimo (Êx 26:33s.), o recinto mais reservado, do tabernáculo e do templo, que continha a arca do concerto e o assento de misericórdia; a frase *Rei dos reis, e Senhor dos senhores*. A abreviatura “Ct” vem do título usado na Vulgata: *Canticum Canticorum*.

Há numerosas palavras hebraicas para os vários tipos de cânticos. Esta, especificamente, *šîr*, é palavra de emprego geral, para qualquer tipo de canção alegre, sendo usada com muita freqüência a respeito de celebrações musicais (*e.g.* Is 24:9; 30:29). A música simples, vocal, não acompanhada, seria identificada por essa palavra (Ec 12:4), embora haja, usualmente, menção de algum tipo de acompanhamento musical (tambores e harpas, Gn 31:27; Am 6:5; Is 24:8). O freqüente uso destas palavras para descrever a música, associada a várias celebrações cúlticas, pode representar um apoio às interpretações rituais discutidas atrás.<sup>1</sup>

Seja original ou não este título, ele transmite algo da beleza e da profundidade do significado de Cantares. O rabino Aqiba (morto em 135 A.D.) resumiu tudo assim: “No mundo inteiro não há algo que se compare ao dia em que Cantares de Salomão foi dado a Israel. Todos os Escritos são santos, mas Cantares de Salomão é santíssimo.”<sup>2</sup>

O pronome relativo *’ašer* ocorre apenas aqui, em Cantares.<sup>3</sup> NEB tem uma emenda, de modo a ler-se *’ašîrâh, eu cantarei*; contudo, não existe apoio textual para esta mudança. Tampouco, o conteúdo de Cantares propicia indício claro que Salomão é o assunto de Cantares. Deltzsh (pág. 17) observa que a cláusula relativa não significa que este é “o Cântico”, dentre todos os cânticos de Salomão, mas, ao invés, que ela qualifica toda a primeira expressão, “Cântico dos Cânticos”, que é de Salomão.

O possessivo é indicado pelo uso da preposição *le*, que é usada de inúmeras maneiras, no hebraico, e em outras línguas antigas do Orien-

<sup>1</sup> Veja-se Introdução, págs. 194-196, 210s.

<sup>2</sup> *Mishnah*, “Yadayim” 3:5.

<sup>3</sup> Veja-se Introdução: Vocabulário, págs. 203-205, e Data, págs. 179-181.

te Próximo.<sup>4</sup> O emprego mais comum, e mais popular, dessa preposição, é aquele relacionado à autoria (e.g. Salmo 3 “de” = oriundo “de” Davi)<sup>5</sup> de modo que este Cântico seria produto da pena de Salomão mesmo. Segundo outra sugestão, a pessoa mencionada seria a que coligiu o material, ao invés da que o redigiu. *Cântico dos Cânticos de Salomão* poderia significar, portanto, o Cântico que Salomão escreveu, ou que fora dedicado a ele, ou que fora editado, ou publicado, por Salomão. Entretanto, há outras possibilidades comprovadas, para o uso de *l*<sup>e</sup>. Há cânticos preservados em materiaisugaríticos em que *l*<sup>e</sup> refere-se a um dos deuses (Baal, etc.), sendo isto mostrado, também, por exemplo, em Salmos 72 e 127, “para” o cantor-mestre. O Salmo 4 usa a palavra duas vezes, no título: “*l*<sup>e</sup> o diretor de música... *l*<sup>e</sup> Davi”. Sugere-se que o material produzido aqui destinou-se à pessoa especificada (*ie.*, o protagonista do sexo masculino), mas veja-se págs. 181-183.

## I. ANTECIPAÇÃO (1:2—2:7)

A estrutura geral de Cantares mostra uma série de monólogos, diálogos e reminiscências dos protagonistas, que giram ao redor de um núcleo central: 4:16-5:1. Nesta primeira grande seção do livro, o casal feliz, e excitado, troca expressões de desejo, de dúvida, de encorajamento e de expectativa, em suas brincadeiras amorosas. Se os apaixonados estão rememorando seu primeiro encontro, sendo, agora, recém-casados, ou se na verdade ainda não se casaram, mas estão antecipando o casamento, é ponto de menor monta (veja-se atrás, pág. 207). É inquestionável, porém, que há um movimento progressivo na direção da consumação.

### a. O primeiro pedido da amada (1:2-4)

As primeiras palavras que nos chegam aos ouvidos são apelos urgentes da moça, ao amado, visto que ela relaciona a felicidade dela, e a surpresa, ao seu desejo de compartilhar seu amor com ele.

2. A tradução da RSV: *Oh, se você me beijasse com os beijos de sua boca! Porque seu amor...* trouxe consistência artificial aos pronos

<sup>4</sup> Dahood identifica quatro usos diferentes da forma *l*<sup>e</sup>. Primeira, como preposição, tendo os sentidos de “para, contra, de” (III, págs. 394s. 437). Segunda, como partícula enfática, sugerindo “verdadeiramente, na verdade, completamente, até” (III, págs. 406s.). Terceira, como vocativo “Ó (Deus, etc.)” (III, pág. 407). Quarta, como advérbio de negação (não) (II, pág. xvi).

<sup>5</sup> Cf. Kidner, pág. 33.

mes deste versículo. AV e NIV (*Que ele me beije com os beijos de sua boca — porque o teu amor...*) têm maior acuidade aqui. Alguns comentaristas têm argumentado que a primeira cláusula,<sup>6</sup> contendo expressão na terceira pessoa é uma declaração da amada aos amigos dela (4b), e a segunda cláusula contém expressão na segunda pessoa, masculina, sendo a resposta desses amigos à amada. Isto exigiria nova mudança no diálogo, no versículo 3, em que a amada se dirige ao amado dela diretamente. Tais mudanças são possíveis, mas esquisitas, e sem necessidade. As mudanças de *beija-me* para *boca dele* e depois, para *teu amor* parecem esquisitas para nós; contudo esta seqüência de mudanças nos pronomes é fenômeno comum na poesia bíblica (e.g. Am 4:1; Mq 7:19; cf. 4:2; 6:6) observável também nas línguas fenícia e ugarítica. Mudanças assim são também observáveis em alguns dos textos matrimoniais, sagrados, dos sumérios. O sentido desta passagem está corretamente traduzido pela RSV. Delitzsch toma a preposição como sendo um partitivo, “de seus beijos”, i.e., o protagonista neste versículo é apenas um dos recipientes dos beijos da amada, mas existe ampla evidência para que se traduza, como comumente se vê, “com”.

NEB traz *sufoca-me com beijos*, presumindo haver aqui uma construção gramatical intensiva, e reflete acuradamente o sentido do hebraico. *Teu amor*, ligado à segunda cláusula, é forma plural (AV mg.) que tem causado considerável discussão nos comentários. A LXX e a Vulgata trazem “teus seios” aqui, bem como em 1:4; 4:10; e 7:12. Além disso, a LXX adiciona a mesma cláusula em 6:11. A base para tal tradução é um tanto obscura; contudo, ambas as palavras hebraicas para “amores” (*dôdîm*) e “seios” (*dadayîm*) são escritas simplesmente *ddm* no antigo texto consonantal.<sup>7</sup> A forma plural só é encontrada em Números 36:11; Provérbios 7:18; Ezequiel 16:8; 23:17; e 1:2, 4; 4:10; 5:1; e 7:12.<sup>8</sup> Torna-se óbvio, pelo contexto das passagens de Provérbios e de Ezequiel, que o termo significa “relações sexuais”, com conotações

<sup>6</sup> Os eruditos discordam quanto aos nomes que poderiam ser aplicados às seções paralelas da poesia hebraica, e à de outras nações do antigo Oriente Próximo. Muitos eruditos da Europa continental usam a denominação “verso”, “verso duplo” e “meio verso” para designar, respectivamente, a linha, a linha dupla e a meia-linha. Outros usam a palavra “copla”, para a unidade de duas linhas; contudo, isto redundaria no problema de chamar o verso de uma linha de meio-verso, ou meia copla, ou algo semelhante, e de chamar a unidade de três linhas de “triplex”. Neste comentário, usarei a terminologia de W. F. Albright: uma linha simples é um verso, o de duas linhas, é verso duplo, e o de três linhas é um verso triplo.

<sup>7</sup> Veja-se Pope, págs. 298s. quanto a uma discussão maior do assunto.

<sup>8</sup> Veja-se Estudos Tópicos: Amado, págs. 224ss., para um exame da forma singular, e o uso do plural em Nm 36:11.

físicas, eróticas, ao invés de “amor”, de forma algo abstrata. A tradução “relações sexuais” ou “carinhos” é bem adequada nas passagens de Cantares, que relacionamos.

*Porque* é palavra perfeitamente aceitável para iniciar a segunda cláusula; contudo, a partícula também pode ser traduzida “na verdade” ou “quanto”. Ligada ao adjetivo, a frase pode ser traduzida: “Quão melhor do que...”

*Melhor* é tradução direta do hebraico, mas NIV traz *mais delicioso*, que se encaixa melhor com “relações sexuais”. A NEB traz *mais cheiroso*, mais adaptável ao vinho, mas insatisfatório em “relações sexuais”.

*Vinho*. Embora a comunidade hebraica estivesse consciente dos perigos do uso indiscriminado do vinho, e outras “bebidas fortes” (Pv 20:1; 23:31; 31:4, 6), tais bebidas desempenhavam papel importante nas épocas festivas. Está bem definida a íntima relação existente entre vinho e sexo (veja-se Estudos Tópicos: Vinho, págs. 226s.).

3. Era comum, no antigo Oriente Próximo, o uso do azeite, como base para várias loções perfumadas.

A preposição *le* que inicia este versículo causa perplexidade a todos os tradutores. É possível que devesse ser tomada paralelamente à última cláusula do versículo 2, *ki* assumindo papel duplo, de modo que a idéia expressa ali, prossegue aqui “...melhor do que a fragrância de teus perfumes”. Por outro lado, a força pode ser intensa: “Na verdade, a fragrância de teus perfumes é deliciosa.” Delitzsch sugere: “teus unguentos são doces ao olfato”, tomando a palavra *rēha* como “olfato”; contudo, tal significado para *rēha* não tem apoio no hebraico bíblico, nem nos cognatos.

A RSV traz “teu nome é azeite derramado”, seguindo a LXX e a Vulgata, tomando a palavra do meio da unidade como forma verbal com o sentido de “derramar”, ou “clarificar” (derramando de um vaso para outro, a fim de remover a escória, cf Jr 48:11). Entretanto, o sentido da palavra hebraica é incerto. Pope, baseado em paralelismos ugaríticos, sugere que o termo descreve um tipo de óleo cosmético caro e escasso.<sup>10</sup>

*Nome* ocorre apenas uma vez em Cantares, e neste contexto é usado no sentido mais amplo para abranger toda a personalidade real da pessoa.

A atração da personalidade toda do amado é tão grande, que ou-

<sup>9</sup> O mesmo par aparece em Salmos 63:4; 84:11; e 147:1, com o mesmo significado. Para maior discussão, veja-se Dahood 1, págs. 197, sobre o Salmo 32:10.

<sup>10</sup> Pope, pág. 300, sobre *U.T.* 145:20.

tras pessoas, além da amada, são atraídas. *Donzelas* (AV, ASV *virgens*) são moças solteiras em idade de casar-se. A palavra em si mesma não significa “virgens” (i.e., sem experiência sexual), contudo, a posição normal assumida no Velho Testamento a respeito da pureza sexual, pré-marital, é clara (cf. Dt 22:13-29). A “donzela” (*‘almāh*) deve ser virgem e virtuosa, e presume-se que o seja, até prova em contrário.<sup>11</sup> Em 6:8 onde ocorre o único outro emprego da palavra, em Cantares, as “donzelas” se distinguem como um grupo separado das “rainhas e concubinas”.

4. A cláusula de abertura retoma o urgente apelo com que se inclinou o poema. Duas vezes, em outras passagens do Velho Testamento (Jr 31:3; Os 11:4), este verbo é empregado para descrever a força do amor para atrair a amada ao amado. Agora, porém, o apelo muda de tom: *apressemo-nos* (NIV).

*O rei me introduziu em suas recâmaras.* O vocativo de NEB, *trazeme às tuas recâmaras, ó rei*, segue o siríaco e a tradução grega de Symmachus. O TM e outras versões são declarativos, usando pronomes na terceira pessoa.

*Recâmaras* (note-se o plural, aqui) usualmente se refere a quartos primitivos. Em 3:4 o contexto exige “quartos de dormir” para esta palavra; contudo, não é esta, necessariamente, a tradução exata (cf. 2 Sm 13:10; Jl 2:16). A idéia de privacidade é um elemento importante, aqui — estar longe dos olhos daqueles que olhariam as coisas mais sagradas.

*Em ti nos regozijaremos e nos alegraremos* (NIV *Nós nos regozijamos e nos deliciamos*). Frequentemente, o Velho Testamento une estas duas palavras em exclamações de louvor ao Senhor, pela libertação prometida, ou cumprida. Aparecem de fato individualmente, ou juntas, em textos cúlticos de Ugarite. São empregadas em situações em que se receberam boas novas que exigem celebração.<sup>12</sup> Aqui em Cantares o amado é o motivo da alegria.

*Em ti* (masculino, singular, referindo-se ao amado) pode também ser traduzido “contigo”, i.e., a alegria dele também é delas (cf. Rm 12:15).

Esta seção é chave, no que concerne às teorias de interpretação de Cantares (veja-se a Introdução, págs. 194-196, 210s.). É uma das cinco ocasiões em Cantares, em que a palavra *rei* é usada (1:4, 12; 3:9, 11; 7:5). Os que vêem três personagens principais em Cantares: a amada,

<sup>11</sup> Para uma discussão mais profunda, veja-se R.D. Wilson, “O significado de *‘almāh* (A.V. “virgem”) em Is vii. 14”, *PTR* 24, 1926, pág. 316; C. Gordon, “*‘almāh* in Isaiah 7:14”, *JBR* 21, 1953, pág. 106; e J. A. Motyer, “Context and Content in the Interpretation of Isaiah 7:14”, *TB* 21, 1970, págs. 118-125.

<sup>12</sup> E.g. Sl 16:9; 48:11; 96:11.

o amado e o rei Salomão, entendem que esta seção é um apelo ao amado para que corra, para livrá-la das mãos do rei, que já a apanhou (contra a vontade dela) e a levou para o dormitório dele. Se houver apenas dois personagens na história delineada no poema (Salomão e sua nova noiva), teríamos aqui o reconhecimento dela de que a consumação do casamento está prestes a ocorrer. Esta hipótese enfrenta uma dificuldade, todavia, que é a mudança para a terceira pessoa, aqui, comparada com a primeira do plural, na primeira cláusula. As palavras podem ser traduzidas assim, legitimamente: “Mesmo que o rei estivesse disposto a levar-me para suas recâmaras...” (como o faz Ibn Ezra (1084?-1164), seguido por Delitzsch e Gordis). Esta tradução exige que o personagem termine o sentido condicional da sentença com “ainda assim eu me regozijaria e me alegraria em ti” (Ibn Ezra). Contudo, as cláusulas estão no plural: (*Nós nos regozijaremos e nos alegraremos*. Delitzsch resolve o problema atribuindo toda a primeira seção às mulheres de Jerusalém, que estão elogiando Salomão. Neste caso, as palavras da amada iniciam-se com o versículo 5. NIV encerra a fala da amada com a frase das *recâmaras*, e atribui *nos regozijamos* às amigas. Nenhuma destas soluções é totalmente satisfatória, como se observa no versículo 2, comentado acima; tais mudanças de pronomes, aparentemente incongruentes, são relativamente comuns na poesia do antigo Oriente Próximo.<sup>13</sup> Talvez a melhor hipótese seja ouvir estas palavras como se a amada às pronunciasse. Se ela está exprimindo seus próprios profundos sentimentos quanto ao amado, ambos (*nós*) encontrarão felicidade, não no rei, mas *em ti* (masculino, singular), o amado.

*Nós lembraremos* (NIV *louvaremos*; AV *nos lembraremos*). AV refilete o significado da raiz do verbo. O sentido, aqui, é “comemorar”. O erudito rabínico Ibn Janah (c. 1025? A.D.), apoiado por Gordon e Pope, interpreta o verbo “inalar” (e.g. o fumo do sacrifício, Lv 24:7; Sl 20:3), de modo que o sentido da frase é algo como “aceitaremos tuas relações sexuais como sendo melhor do que vinho”.

*Teu amor*. Cf. versículo 2. LXX traz *seios* também aqui.

*Vinho*. Cf. versículo 2 e Estudos Tópicos: Vinho, págs. 226s.

*Não é sem razão*. As diferenças entre as antigas versões e as traduções em inglês (e em português) indicam a existência de um problema. AV, ARC *os retos* seguem a LXX. TM usa (*mêšarîm*), termo usado em outra passagem, em 7:9 significando nivelado; ou direito. (A mesma palavra é usada em Is 40:4 “endireitai... nivelados... retificado... aplanados”; Mt 3:3 e Lc 3:4 seguem a LXX.) NEB *mais do que qualquer*

<sup>13</sup> Veja-se Kramer, págs. 92, 99, quanto a exemplos da noiva usando pronomes no plural quando fala de si mesma.

*canção* é texto emendado: *miššrîm* “de canções” (cf. 1:1). Não há apoio textual no manuscrito para esta mudança, embora constitua um paralelismo atraente com a cláusula precedente. Vários autores rabínicos sugerem a potência sexual como sendo o significado principal, sublinhando o período, produzindo a seguinte tradução: “pela tua virilidade elas te amam”.<sup>14</sup> De modo geral, a RSV, a ARA e a NIV captam bem o sentido textual.

*Te amam.* Veja-se Estudos Tópicos: Amor, págs. 221-223.

#### b. A incerteza tímida da moça (1:5-7)

As dificuldades do versículo 4 tornam impossível que se tenha absoluta certeza quanto à identidade dos protagonistas, ali; contudo, no versículo 5 as dúvidas desaparecem. A amada fala, primeiro, a suas companheiras (femininas) nos versículos 5s., expressando dúvidas quanto à sua atração feminina, para voltar-se, em seguida, a seu amado (vers. 7) e expressar seu temor de ser tomada como prostituta ambulante, pelos pastores nas colinas. Tais emoções conflitantes são a experiência de muitas pessoas.

5. Várias vezes em Cantares (1:5, 6; 2:1, 5; 5:2, 5, 6, 8; 6:3; 7:10; 8:10) o pronome “eu” (ou “eu sou”) é empregado, enfaticamente, ao invés da simples forma verbal, mais comum, indicativa da pessoa que fala. Em todos os exemplos, é a moça que emprega o pronome. A NIV apanha o sabor do original (bem como a ARA): *Eu estou morena.*

RSV *muito escura* (JB, AV, ASV trazem mais corretamente *preta*. Lehrman, *escura*. Hebr. *šâhôr*). Esta forma particular é usada apenas 6 vezes no Velho Testamento (Lv 13:31,37; Zc 6:2,6; e 1:5; 5:11). Neste contexto, a palavra é hiperbólica; a exposição ao sol torna a pessoa “escura” mas não “preta”, embora a figura de linguagem em 5:11 indique que o sentido da palavra é “preta luzidia”. Alguns eruditos julgam que a palavra deve ser revocalizada para *šahar*, palavra mais comum no Velho Testamento, que significa “alva, aurora” (cf. 6:10; Is 14:12).<sup>15</sup> Esta hipótese de tradução, ao lado da sugerida revocalização de *Salomão*, no final do versículo 5, levou Dahood a propor que o autor poderia estar fazendo uma referência velada ao mito cananita do Ugarit concernente ao *Nascimento dos Deuses Aurora e Crepúsculo*. Pelo menos, as raízes dos nomes são as mesmas.

*Porém, formosa*, RSV, AV, ASV (*atraente*, JB, NIV). A conjunção é traduzida de maneiras diferentes: “e”, “mas”, “entretanto”, “de modo

<sup>14</sup> Gordis, pág. 79. Para uma discussão mais minuciosa desta questão, veja-se Pope, págs. 304-307; Gordis, págs. 78s.; Delitzsch, págs. 23s.

<sup>15</sup> E.g. Delitzsch, pág. 24; Dahood I, pág. 55.

que”, de maneira que várias implicações são extraídas mediante a justaposição. O contexto parece exigir um contraste, sendo *entretanto* ou *porém* as conjunções mais adequadas. O contexto (vers. 6) esclarece que a moça não é da raça negra; simplesmente tornou-se bronzeada em tom escuro, pelo sol. A pele dela é mais escura que a de suas companheiras; contudo, sua beleza brilha como nunca.<sup>16</sup>

*Filhas de Jerusalém.* Este grupo de meninas (“virgens” (?), cf. vers.3) aparece outra vez em 2:7; 3:5, 10s.; 5:8, 16; e 8:4. Só a moça se dirige ao grupo de meninas (a menos que 6:9 também se refira a este grupo), em geral fazendo um tipo de exortação, ou pedido. A maioria dos intérpretes atribui as falas no plural a estas mulheres. Os que apóiam uma interpretação cáltica ou dramática, de Cantares, vêem estas moças como uma espécie de coral grego, aparecendo como pano de fundo para a amada, servindo para estimular a ação, ao apresentar perguntas retóricas, ou ao fazer comentários interpretativos a respeito da atuação dos personagens. Papel semelhante é desempenhado pelo coro, na peça egípcia *Mito de Hórus* (veja-se atrás, pág. 195, n. 38), e em alguns cânticos de amor egípcios (e.g. os “Cânticos do Pomar” da coleção Turim, Simpson, n.ºs 28-30, págs. 312-314). Outros intérpretes as vêem como participantes femininas da festa de casamento, ou como as mulheres do harém do rei. O texto em si não apresenta indícios da identidade delas, exceto que estavam ligadas à cidade de Jerusalém. Com freqüência, no Velho Testamento, o termo “filho” ou “filha” não deve ser entendido num sentido relacional, mas, ao invés, como indicativo do caráter (e.g., 1 Sm 14:52, “homens fortes” = “filhos da força”). Se a expressão idiomática, aqui, é a mesma, as mulheres em questão seriam as que demonstrariam as mesmas características das moças da cidade.

*Tendas de Quedar.* A NIV adiciona *escuras* aqui, a fim de estabelecer ligação mais clara entre a cláusula atual e a do versículo 5. Num sentido estritamente geográfico, Quedar refere-se ao território a sudeste de Damasco, e às tribos nômades que habitavam aquela região. Porém, em geral, o nome se aplicava a quaisquer das tribos de beduínos cujas tendas, feitas de pêlo de cabras pretas, tão comuns entre eles, são vistas quase sempre nos limites dos desertos.

*Cortinas,* RSV, AV (*pavilhões,* JB; *cortinas-tendas,* NIV, NEB). Esta palavra aparece 48 vezes no Velho Testamento, das quais 41 se re-

---

<sup>16</sup> Quem desejar um sumário substancial deste tema, incluindo citações e um tratamento de muitas “Madonas Negras”, veja Pope, págs. 307-318. Quanto a uma crítica da argumentação de Pope aqui, veja J.M. Sasson, “On M. M. Pope’s *Song of Songs*”, *Maarav* 1, 1979, págs. 177-196. C. J. Exum, “Assertive ‘al in Canticles 1:6’”, *Bib.* 62, 1981 págs. 416-419, argumenta que não existe negativo no vers. 6.

ferem ao tabernáculo que Israel construiu no deserto. Em Êxodo 26 e 36. Moisés foi instruído para fazer uma série de “cortinas”, algumas das quais de linho fino e outras de pêlo animal, e com elas edificar uma estrutura que servisse como centro de adoração e sacrifício, para Israel. Tais “cortinas” tinham tamanho bem determinado, e objetivavam ficarem penduradas na estrutura portátil do tabernáculo. Estas passagens pentatêuticas não tornam claro se essas cortinas eram realmente *tendas*, contudo, vários paralelismos poéticos deixam isto evidente (cf. Is 54:2; Jr 4:20; 10:20; 49:29; e especialmente Hc 3:7). Muitos comentaristas observam que o que se tinha em mente aqui eram as belas cortinas da corte salomônica, em violento contraste com as tendas nômade, muito rústicas. Se tal hipótese é válida, há um paralelismo interessante com a primeira parte do versículo: *morena/Quedar*; *formosa/cortinas de Salomão*.

*Salomão*. Veja-se atrás, págs. 181-183. As palavras *Shalmah* (NEB) e *Salmah* (JB) tomam a palavra como sendo o nome de uma tribo do deserto do sul, que vivia nas vizinhanças de Petra, em alguma época anterior ao quinto século a.C. Inúmeros comentaristas apóiam esta teoria, embora não haja forte evidência para tal identificação.

6. *Não olheis (não encareis, NIV)*. A construção aqui (seguida pela LXX) também pode ser traduzida “parai de olhar”. Não existe qualquer idéia, no verbo, de repulsa ou inveja — apenas interesse. *Morena* (heb. *šēḥarhōr*) ocorre apenas aqui, no Velho Testamento. A maioria das autoridades identifica-a como um diminutivo de *šāhor* em 1:5. Ela está *morena* em razão de ficar exposta aos intensos raios solares, em suas atividades ao ar livre. Não tem fundamento, pelo que se vê, a hipótese segundo a qual a jovem estaria revelando falta de autoconfiança, e grande abnegação, de que o texto apenas daria indícios. As frequentes descrições da beleza da moça são um elemento importante em Cantares.

A menção do papel desempenhado pelos seus irmãos (*os filhos de minha mãe*), mais a omissão de quaisquer referências ao pai, em todo o livro, sugerem que o pai estaria morto, e que os irmãos estariam cumprindo a função de liderança na família (cf 8:8s.; Gn 34:25-31). Tal situação pode indicar que Cantares foi composto, originariamente, em conexão com um casamento específico, não sendo destinado a alguma celebração cúltrica geral. Nenhuma razão é apresentada no texto para os irmãos estarem indignados (*se indignaram contra mim*). Há, aqui, um trocadilho, visto que o significado da raiz verbal é “tornar-se quente, queimar”. A similaridade entre o calor do sol e o dos irmãos é evidente. Eles lhe deram ordens para que cuidasse da vinha onde a colocaram, e a guardasse. O contraste que se faz aqui, entre *vinhas* que ela deveria guardar, conforme ordens que recebeu, e *a vinha que me per-*

*tence* (construção enfática, cf. 8:12), e que foi negligenciada, apresenta alguns problemas de interpretação. O literalismo puro e simples indicaria que a jovem gastou seus dias tomando conta da vinha da família, e negligenciou sua própria vinha. Contudo, mesmo presumindo que ela tivesse todo o direito a ser dona de terras, as propriedades que ela tivesse não fariam parte da herança familiar? Parece que existe outro trocadilho nesta cláusula. *A vinha que me pertence* aparentemente representa a própria jovem, sendo, pois, uma metáfora; ela tem sido negligenciada, ao mesmo tempo em que desempenhou os deveres a que foi obrigada. Fuerst sugere que aqui temos um tipo da história de Cinderela.<sup>17</sup>

7. A mudança das mulheres para o amado tem um paralelo: a mudança do cuidado das vinhas para a guarda de rebanhos. Ela faz um pedido, dirigido ao amado, (*ó amado de minha alma*), no sentido de apressar o encontro do amado, evitando uma longa busca entre os companheiros dele. A expressão “minha alma” inclui toda a vida, toda a personalidade do indivíduo. Envolve o forte desejo que o amado sente pela amada (cf. Gn 34:2-4), que um homem sente pelo seu prato predileto (Mq 7:1), ou por sua propriedade (Dt 14:26), etc., tendo sempre, porém, ênfase muito clara na escolha livre dessa pessoa (cf. Dt 21:14; Jr 34:16).<sup>18</sup>

O assunto se completa mediante duas cláusulas paralelas. Ambas são introduzidas por *’êkâh*, partícula interrogativa que aqui se traduziu por *onde*, que significa, porém, mais comumente, “como” ou “o que” (cf. Lm 1:1; 2:1; 4:1s., etc.). Veja-se 5:2.

A AV e a ASV indicam, corretamente, que *teu rebanho* e *o (fazes repousar)* não estão no texto hebraico, exceto por implicações. Visto que o objeto não está expresso no TM, para nenhum dos dois verbos, pode ser que ela esteja dirigindo-se ao próprio amado. O heb. *rā’ah*, “apascentar” (RSV, “dar pastagem”; NIV, “colocar no pasto”), é usado a respeito de vários animais domésticos, e também, de modo figurado, a respeito de pessoas, i.e., os governadores que comandam uma nação, ou um professor numa situação acadêmica, ou pastoral. Uma raiz idêntica, e seus derivados, significa “associar-se com”, ou “amigos, companheiros”. A segunda raiz *rābaš*, “fazer deitar-se”, é muito menos freqüente no Velho Testamento, sendo usado, comumente, a respeito de animais domésticos que descansam deitados. Entretanto, em Jó 11:19;

<sup>17</sup> Fuerst. pág. 171. Veja-se mais, em Estudos Tópicos: Jardim, págs. 220s.

<sup>18</sup> Veja-se Wolff, págs. 10-25, quanto a uma discussão mais longa de *nepeš* como “homem necessitado”.

Isaías 14:30; Ezequiel 34:14-15; Sofonias 2:7; 3:13, e especialmente Salmos 23:2, a mesma forma verbal é usada, isto é, a de Cantares, nesta passagem; em todos estes versículos, o verbo é aplicado a pessoas, não a animais.

*Meio-dia.* Nas áreas tropicais e semitropicais do mundo — incluindo a Palestina dos tempos bíblicos (e de hoje) — o calor opressivo do meio do dia obriga as pessoas e os animais a buscarem refúgio e repouso em lugares sombreados. Observe-se o contraste com o frescor da manhã, e do pôr-do-sol, em outras passagens de Cantares (2:17; 4:6; 5:2; 7:12).

*Para que.* NEB, JB seguem a LXX *mēpote*, “para que não”. A conotação negativa se encaixa melhor na cláusula seguinte, pois a moça procura evitar o escândalo de parecer uma prostituta andarilha entre os pastores.

*Mulher de véu,* segundo NIV (AV mg., ASV, Pope, Lehman, semelhante), acompanha o TM *tyh* e a LXX *periballō*. É o único uso deste verbo em Cantares de Salomão, embora seja usado cerca de 16 vezes, noutras passagens veterotestamentárias, sempre com o sentido de cobrir com véu (e.g. 1 Sm 28:14; Lv 13:45; Mq 3:7). RSV, JB, AV seguem a Vulgata, Symmachus e a Siríaca, alterando a palavra para ler-se *tyh* (i.e., invertendo as duas primeiras consoantes) *pessoa que vagueia*. A NEB toma a raiz *ātah* como significando “apanhar, agarrar com a mão”, e interpreta o texto como *apanhar piolhos de um vestuário* (cf. Is 22:17; Jr 43:12), i.e., a pessoa se arruma fisicamente, durante o descanso do meio-dia.<sup>19</sup> Nenhuma destas traduções melhora o TM, com seu quadro de uma prostituta cultural coberta por um véu fazendo o *trottoir* entre os pastores (cf. Gn 38:14-23, especialmente o vers. 15), uma implicação que a jovem quer evitar a todo custo.

### c. O gentil encorajamento do amado (1:8-11)

A resposta do amado aos temores expressos pela amada é a reafirmação, a ela mesma, de sua beleza, e do quão desejável ela é. Há acordo geral de que os versículos 9-10 são palavras do amado; contudo, há considerável desacordo quanto a se os versículos 8 e 11 também representam palavras dele. Muitos comentaristas acompanham a RSV e a JB, ao atribuir o versículo 8 aos companheiros. NEB atribui o versículo 11 aos amigos.

**8. Se tu não o sabes.** (NEB.) Reflete melhor o sentido do hebraico na cláusula de abertura. A mudança para a forma feminina, aqui, indi-

<sup>19</sup> Para uma discussão mais minuciosa desta sugestão, veja-se G. R. Driver, “Piolhos no Velho Testamento”, *PEQ* 106, 1974, págs. 159s.

ca um protagonista diferente do versículo 7; contudo, conforme se observou acima, há alguma confusão quanto à identidade desse protagonista. Parece que o contexto exige o amado, aqui (como na LXX). *Sabes*, um verbo muitíssimo comum no Velho Testamento, ocorre apenas neste passo, em Cantares, e em 6:12. Muito freqüentemente é usado como eufemismo para relações sexuais (e.g. Gn 4:1, etc.); entretanto, em ambos os casos, em Cantares, o sentido comum é que prevalece.

*Mais formosa entre as mulheres*, NIV (AV, RSV, NEB *mais linda*; JB observa, corretamente, o sentido vocativo *ó mais formosa*). A resposta do amado à autodepreciação da moça, nos versículos 5s. é o elogio no superlativo *mais formosa entre*. Em 5:9 e 6:1, os únicos outros dois usos desta frase em Cantares, são as mulheres de Jerusalém que descrevem a beleza da jovem. Em face disso, pode ser que este versículo tenha também saído dos lábios dela; todavia, é mais provável que nos capítulos 5 e 6 as mulheres tomaram as palavras do amado, aqui, e com elas estão fazendo mofa da moça. Embora este superlativo seja usado apenas estas três vezes, em Cantares, a beleza da moça é tema constante do amado. Iniciando-se em 1:15, e em seguida em 2:10, 13; 4:1, 7, 10; 5:9; 6:1, 4, 10 (?); 7:1 (heb. 7:2), 6 (heb. 7), ele elogia a beleza da jovem. Somente uma vez em Cantares (1:16) a expressão é aplicada a outra pessoa; ali, ela ecoa as palavras de seu amado, e devolve-lhe gentilmente o amável cumprimento.

O restante deste versículo é obscuro. A idéia geral é clara, mas a implicação precisa da passagem não o é. As palavras são todas muito comuns, no Velho Testamento; a sintaxe é normal, mas o sentido é estranho. À primeira vista, parece que o amado está instruindo a amada a seguir, simplesmente, o caminho das ovelhas, até encontrá-lo; então, ela daria pastagem aos rebanhos dela, ali, enquanto ambos gozariam a presença um do outro. Entretanto, a preocupação da moça, conforme está expresso no versículo 7, é que ela não se veja submetida a essa busca interminável, para que suas intenções não sejam mal interpretadas. O assunto fica mais complicado ainda pelo fato de a palavra hebraica traduzida por *pisadas (dos rebanhos)*, segundo a AV, aqui, e *calcanhar e talões* noutras passagens (e.g. Gn 3:15; 49:17, etc.), ocasionalmente é usada como eufemismo para a genitália (e.g. Jr 13:22), e que o *cabrito* (AV) é emblema erótico, e oferta apropriada a ser apresentada a uma prostituta cultural (cf. Gn 38:17), ou a um rei (cf. 1 Sm 16:20).

As *tendas dos pastores* semelhantemente podem ter conotações cúl-ticas, ou reais. A palavra usada para *tenda* é a mesma usada para o tabernáculo, em Êxodo e Levítico; de fato, três quintas partes dos usos do Velho Testamento para essa palavra aplicam-se a esse contexto. É também comum, no Velho Testamento, o tema do rei como pastor de Israel (e.g. Zc 10:1-3; 13:7; cf. Is 40:11; Mt 26:31), de modo que esta pas-

sagem freqüentemente é vista em termos semelhantes. Os que vêem alguma cerimônia cültica, ou uma conexão salomônica, em Cantares, encontram aqui algum apoio para suas hipóteses.<sup>20</sup> Seria imprudente, todavia, esticar estes conceitos demais, na tentativa de explanar o texto.

9. Menções de animais são expressões comuns de carinho, em muitas culturas. Encontramos, aqui, a primeira menção, dentre muitas, de Cantares. A comparação, naturalmente, deve ser entendida como um cumprimento, visto que a beleza da moça é o tema central da seção. A ênfase de *comparo* está sempre na imagem mental que se transmite. O termo nunca é usado, no Velho Testamento, para tornar uma coisa fisicamente parecida com outra.

Este versículo também assinala o primeiro uso do termo *querida minha* (NIV; NEB, *queridíssima*; outras versões: *meu amor*). Ocorre nove vezes em Cantares, sempre nos lábios do amado e, usualmente, em conexão com uma declaração explícita da beleza da amada.<sup>21</sup> O sentido central da raiz verbal é guardar, cuidar, apascentar, tendo ênfase na delícia e no prazer que advêm do cumprimento dessa responsabilidade. Outra vez, conforme se observou acima,<sup>22</sup> a ação toma precedência sobre as palavras; os conceitos de amizade e de companheirismo estão ligados pelo interesse expresso com respeito à proteção do bem-estar da amada. Observe-se o contraste aqui, com a atitude dos irmãos, no versículo 6.

A comparação com *as éguas dos carros de Faraó* produziu uma avalanche de traduções e interpretações. No antigo Oriente Próximo, os cavalos egípcios eram uma riqueza cobiçadíssima; é evidente que os corcéis reais haveriam de ser os melhores dentre os melhores. Contudo, geralmente se perde o sentido do texto. Conforme observa corretamente Pope,<sup>23</sup> no antigo Egito, após a metade do segundo milênio a.C., as éguas já não eram usadas para puxar carros. Cavalos, unidos aos pares, é que constituíam a força-motriz dos carros de guerra e dos veículos reais. Entretanto, o texto, aqui, apresenta o feminino singular, *égua*. A preposição *de*, ligando *carros*, seria melhor traduzida por “entre” porque não há um possessivo. Estes fatores sugerem que a comparação, aqui, enfatiza a beleza da moça. Uma égua solta entre os garanhões reais criaria intensa excitação. É o máximo, no que concerne a

<sup>20</sup> Cf. Pope, págs. 333-336 para material extra, e atrás, págs. 181-183, 210s.

<sup>21</sup> As seis passagens onde essas duas ocorrências são combinadas são 1:15; 1:10,13; 4:1,7; 6:4. Além disso, a palavra é usada em 1:9; 2:2; e 5:2. Nestes casos, sua beleza é descrita em símile.

<sup>22</sup> Veja-se Estudos Tópicos: Amor, pág. 223

<sup>23</sup> Pope, pág. 338s.

*sex appeal*, ou sensualidade! Cf. 3:10; 6:12.

10. Os arreios dos cavalos das carruagens eram bem decorados com jóias, metais preciosos, penas, couros e tecidos multicoloridos.<sup>24</sup> O amado transfere para sua amada a imagem desta beleza enfeitada. A beleza da face dela é aumentada (*faces* pelos ornamentos (*enfeites*) ao redor. Não está clara a natureza exata desses enfeites. NEB e ASV traduzem *cabelos trançados*, enquanto NIV traz *brincos*; e outras versões preferem termos mais genéricos como *jóias* ou *ornamentos*. A palavra assim traduzida ocorre apenas cinco vezes no Velho Testamento — aqui e no versículo seguinte, em 1 Crônicas 17:17, e em Ester 2:12,15. O significado da raiz é *a vez de alguém*, como no caso de Ester, em que *a vez dela* de entrar na presença do rei, marca o clímax de processo de seleção como rainha em sucessão a Vasti. A passagem de Crônicas sugere, também, “o giro do futuro”. No contexto, aqui, os “giros” poderiam ser os cabelos *trançados* que lhe recobriam as faces, da mesma forma como as crinas dos cavalos às vezes eram trançadas em padrões engenhosos;<sup>25</sup> ou poderiam ser as jóias de fino acabamento que lhe recobriam as faces, da mesma forma como o freio recobria a cabeça do cavalo. Da mesma maneira o pescoço dela é enfeitado com colares, jóias preciosas.

11. A mudança para a primeira pessoa do plural sugere a alguns que este versículo é fala das mulheres; contudo, a maioria dos tradutores e comentaristas o inclui entre as palavras do amado (veja-se acima, a respeito de 1:4). A palavra para *enfeites* é a mesma usada acima, no versículo 10; entretanto, estes enfeites referem-se especificamente a ela, feitos de ouro e prata, decorados, talvez, com jóias ou glóbulos de vidro. A ênfase que se dá nestes dois últimos versículos não se refere à atração dos ornamentos, mesmo que sejam belamente descritos como magníficos, mas à maneira como aumentam a beleza natural da jovem.

#### d. O solilóquio da amada (1:12-14)

Num solilóquio arrebatador, a moça responde ao elogio de seu amado com três símiles eróticos.

12. Esta é a segunda referência ao *rei* em Cantares.<sup>26</sup> Os comentaristas que entendem haver dois protagonistas masculinos fazem diferença entre o rei e o amado; contudo, a estrutura dos versículos 12-16, incluindo o uso dos pronomes pessoais, indica com maior plausibilidade

<sup>24</sup> Para ilustrações, veja-se Yadin 1, págs. 192-195, 200, 212-216.

<sup>25</sup> Veja-se Yadin, pág. 195.

<sup>26</sup> Cf. a nota sobre 1:4, e a Introdução, págs. 181-183.

de que o *rei* no versículo 12 e o *amado* nos versículos 13-14 são a mesma pessoa. Isto não significa, de maneira alguma, que o amado deveria ter sangue azul, visto que, como foi observado atrás, este título pode ser aplicado a qualquer noivo. Veja-se Estudos Tópicos: Amor, págs. 221-223.

O ambiente deste versículo, em geral, se entende como sendo um banquete real, estando o rei *assentado à sua mesa* (AV, ASV, NIV). Contudo, nada no texto sugere que houvesse outra pessoa presente, além do rei. JB traz *o rei descansa em sua recâmara*, e NEB (com RSV) traz (*reclina-se*) *em seu divã*, que são reflexos da LXX *anaklinō*, e o costume persa-greco-romano de as pessoas reclinar-se em divãs, nos banquetes formais. Entretanto, não parece que esta prática estivesse em uso, em Israel, no período pré-exílico.<sup>27</sup> A raiz hebraica, aqui, significa “rodear”, devendo ser entendida melhor, neste caso, como “em seu próprio ambiente”. O contexto mais amplo é uma combinação de dormitório (1:4, 16s.) e ambientação de banquete (2:1-5); esta tradução preserva a ambigüidade do original.<sup>28</sup>

O erotismo da resposta dela é reforçado pelas três referências que ela faz a perfumes. *Nardo*, RSV, JB ou *espicanardo* (que é “nardo puro”), AV, ASV, NEB, ou simplesmente *perfume*, NIV, era um perfume caríssimo (ungüento) derivado de uma planta nativa da região do Himalaia, na Índia. A escassez, e daí seu valor elevado, desta fragrância exótica, tornou-a poção de amor muitíssimo procurada.

13. *Mirra* é uma goma resinosa colhida de uma árvore do sul da Arábia. Já estava em uso como perfume em Canaã pelo menos no período Ugarítico (17<sup>o</sup> - 14<sup>o</sup> séculos a.C.). A mirra era um ingrediente importante do óleo sagrado, usado no tabernáculo (Êx 30:23-33), sendo, também, associado, tradicionalmente, à morte e aos processos de embalsamamento (cf. Mt 2:11; Mc 15:23; Jo 19:39). Sob forma líquida, podia ser transportado em garrafinhas, como o nardo, mas também era usado na forma sólida. Nesta forma, seria carregado numa pequena sacola de pano, ou sachê, bem próximo ao corpo. O cântico egípcio, “Cântico do Harpista”, menciona a colocação de mirra na cabeça como sinal de alegria. A mirra era misturada à gordura, com o formato de cones, e colocada na cabeça dos hóspedes. À medida que a gordura

<sup>27</sup> Veja-se Delitzsch, pág. 36. M. Dahood, “Eblaite and Biblical Hebrew” *CBQ* 44, 1982, pág. 12, sugere, baseado no eblaito *ma-za-bu*, o significado “uma almofada redonda feita de lã”, para o hebr. *mesab*, “mesa” ou “divã”.

<sup>28</sup> Pope, págs. 347s., anota a passagem de 2 Rs 23:5-11, em que esta palavra está ligada aos relicários pagãos “ao redor” de Jerusalém, onde se praticavam ritos de fertilidade e de prostituição. A influência de ordem sexual pode estar presente em Cantares.

se derretia, por causa do calor do corpo, o aroma da mirra e do azeite de unção enchia a sala.

O sentido do verbo principal está corretamente traduzido pela AV *jazerá a noite toda* (cf. 7:11).

14. A planta chamada *hena* (AV *cânfora*, mg. *cipreste*) é comum na Palestina. As folhas esmagadas produzem uma tintura brilhante, vermelho-alaranjada, quase amarela, usada para tingir o cabelo ou as unhas. Aqui, todavia, a moça se refere às florações da planta. Cf. 7:11.

Provavelmente, ela não possuía qualquer destes itens. Eles representam, ao invés, expressões de seus sentimentos para com o amado dela.

O luxuriante oásis *En-Gedi*, “lugar das cabras selvagens”, a meio caminho, descendo à praia ocidental do mar Morto, há milênios é a delícia dos viajantes. As *vinhas* incluem uvas, mas não se limitam a estas frutas. Crescem ali todas as espécies de plantas tropicais e subtropicais. Segundo a história, as maiores colheitas dessa área eram as especiarias exóticas e plantas que constituíam matéria-prima de cosméticos e perfumes. Assim como em 1:9, os cavalos de Faraó eram os melhores, aqui, também, o produto de *En-Gedi* era o melhor dos melhores. A moça retribui os cumprimentos de seu amado nos melhores termos de que é capaz.

#### e. A brincadeira dos apaixonados (1:15—2:2)

Estes cinco versículos são uma série de trocas rápidas de expressões bem-humoradas entre os dois apaixonados, que conduz ao monólogo da moça em 2:3-13.

15. O amado mais uma vez cumprimenta a amada, pela sua beleza, iniciando no versículo 15 com o vocativo *ó querida minha* (NIV), e usando uma comparação do reino animal, para dar mais ênfase. RSV, NIV e JB traduzem literalmente *teus olhos são pombas*. Há muitas comparações semelhantes, diretas, em Cantares (e.g. 5:13-15; 7:2s.). O significado exato do símile é desconhecido; provavelmente, a comparação tem em mira a cor profunda, cinzenta, com lampejos de iridiscência. Um importante sinal de perfeição numa mulher eram os olhos bonitos (cf. Raquel e Lia, Gn 29:17). A tradição rabínica identifica olhos bonitos com personalidade bonita. Cf. 2:12, 14.

16. Exceto pela mudança de gênero, as palavras iniciais são repetição exata do versículo antecedente. *Como és formoso (bonito)*, (NIV). A palavra ocorre 14 vezes em Cantares, contudo, apenas esta vez na forma masculina dirigida ao amado (*dôdí*).<sup>29</sup> As demais quatro palavras hebraicas deste versículo são encontradas apenas aqui, em Can-

<sup>29</sup> Cf. vers. 13 e Estudos Tópicos: Amado, págs. 224s.

tares, embora ocorram noutras passagens do Velho Testamento.

A RSV *verdadeiramente amável* capta a força intensa da partícula, melhor do que as demais versões, que apenas tomam a partícula como junção. *Amável*, RSV; *agradável*, AV, ASV, NEB; *deleitoso*, JB; ou *encantador*, NIV são traduções possíveis. A palavra ocorre apenas 10 vezes no Velho Testamento, a maior parte das vezes nos Salmos e nos Provérbios, e também em 2 Sm 1:23 e 23:1, em ambos os casos, em cânticos de Davi.

A NEB coloca a última cláusula com o versículo 17 e atribui-o ao amado; contudo, não há uma razão forte para isto, exceto a mudança para a forma plural. É igualmente plausível que o pronome *ela* esteja em lugar de *ele* — a menos que as moças não possam pensar naqueles termos do versículo. *Divã* ou *cama* é tradução correta. A palavra é uma dentre várias que se traduzem assim, do hebraico. Esta palavra, especificamente, implica em cama elaborada, bem trabalhada, talvez cheia de rendas ou véus, decorada com painéis gravados — não seria a enxerga simples do camponês.<sup>30</sup> Esta cama é descrita como sendo *verde* (*verdejante*, NIV), mas a palavra não se aplica tanto à cor, mas à árvore cheia de vida, e de folhas. A expressão da NEB *sombreada com galhos* é boa paráfrase — o dossel do leito de amor deles seria as ramagens cheias de folhas das árvores do jardim.

17. A palavra traduzida por *caibros* ocorre apenas aqui, no Velho Testamento. Daí ser incerto seu sentido. Tem-se sugerido *painéis, forros de madeira, calhas, etc.* porém, o paralelismo com *traves*, na primeira cláusula, exige algo parecido com *vigas*, ou *caibros*. A madeira era muito escassa na antiga Canaã, a ponto de não ser usada em construções, exceto nos templos ou palácios caríssimos. Em 1 Reis 7:1-8 o palácio de Salomão, feito de painéis, é identificado como a Casa do Bosque do Líbano.

As duas árvores mencionadas aqui não são identificáveis com segurança. A *erez* tradicionalmente é considerada o “cedro do Líbano”, linda árvore, de tronco cheio de volutas e galhos. A segunda árvore, a *bôrôt* (AV, ASV, NEB, NIV *abeto*; JB *cipreste*; RSV *pinheiro*) talvez seja o zimbro fenício.

Se este texto estiver descrevendo uma verdadeira construção de casa, esta deveria ser relativamente pequena. Contudo, um ponto que to-

<sup>30</sup> Cf. Deut. 3:11. A cama de ferro do rei Ogue era peça incomum na Canaã da idade do bronze. Quaisquer artefatos de ferro deveriam ser importados dos hititas, ou de outros territórios onde a idade do ferro já se havia estabelecido. Pv 7:16 observa as guarções caríssimas. Am 6:4 menciona os revestimentos de marfim trabalhado, nas camas dos ricos.

das as traduções ignoram é que a palavra *casa* está no plural: “nossas casas”. Frequentemente, nas línguas semíticas, inclusive no hebraico, o plural é usado com sentido de singular, podendo haver tal caso, aqui. Contudo, se o quadro do jardim como lugar de amor é acurado, não há razão para ignorar-se o plural. O casal não está restrito às recâmaras secretas delimitadas por paredes sólidas, e portas trancadas, para suas relações sexuais — eles têm o jardim todo, com seus caramanchéis bem sombreados, à sua disposição.

**2:1.** O intercâmbio rápido prossegue: a jovem se compara modestamente a flores silvestres comuns. A tradução antiga, tradicional, *rosa de Sarom* (*asfódelo*, NEB) na verdade não é satisfatória. Tampouco são de alguma utilidade as antigas versões, a maioria das quais simplesmente emprega termos genéricos. É provável que algumas espécies de rosas crescessem na Palestina, nos tempos do Velho Testamento, mas a palavra assim traduzida, aqui, é derivada de um verbo hebraico que significa “formar bulbos”. É certo que o arbusto da roseira produz um bulbo, como se fora um fruto silvestre, mas o consenso geral é que a planta descrita nesta passagem pertence à família das tuberosas. Açafraão, narciso, íris *etc.* são candidatas usuais.

*Sarom*, ou mais corretamente *o Sarom*, é a planície costeira, baixa, que se estende ao sul do monte Carmelo. Em épocas primitivas era uma área pantanosa, devido à presença de matéria impermeável, formando cercas paralelas à orla marítima, e que serviam de armadilhas aos fugitivos que desciam as colinas baixas, samaritanas. A combinação de colinas, arenosas, e terras baixas, pantanosas, produzia vegetação luxuriante. Eram abundantes na região vários tipos de flores silvestres.

O *lírio dos vales* não é nossa flor branca, com o formato de um sino, tão comum, e com o mesmo nome. A palavra pode ter sido derivada da raiz de “seis”, *i.e.*, uma flor com seis pétalas, ou seis folhas; contudo, é mais provável que se refira a um cognato das palavras egípcias e acadianas para o lótus, ou lírio da água, podendo ainda relacionar-se a qualquer flor com formato similar que crescesse ao longo dos *vales* férteis, bem regados (heb., no plural). Alguns comentaristas, baseados em 5:13, atribuem uma cor vermelha, ou púrpura avermelhada, para esta flor; entretanto, a identificação dela é incerta.

**2.** O amado retoma as figuras de linguagem, em tom de brincadeira. De fato ela é um *lírio*, mas a beleza dela ultrapassa os arbustos espinhosos que estão ao seu redor. Há uma tradução alternativa para este versículo, baseada numa tradição rabínica que relaciona a palavra *espinhos* com uma raiz idêntica que significa rachadura na rocha. Neste caso, a beleza da moça é comparada às flores silvestres, lindas, que crescem nos lugares mais inesperados, nas aberturas rochosas.

Ela é sua *querida* (NIV), isto é, amiga e companheira do amado, a mais bela dentre as mulheres.

**f. O segundo pedido da amada (2:3-7)**

O Cântico iniciou-se com a urgente súplica da amada, a seu amado, ao resolver compartilhar o amor dela com seu querido. Agora, ela procura afrodisíacos, por um lado, e pelo outro, solicita que o amor não seja desperto até que tudo esteja pronto. Após ter pedido os beijos do amado (1:2), expressa outro pedido. Prossegue a comparação com plantas e animais, e em seguida, muda rapidamente, exprimindo sua resposta excitada à presença do amado.

Uma das características inusitadas de Cantares é o destaque que se dá às palavras da moça. Dos 117 versículos que compõem Cantares, 55 saem diretamente dos lábios dela, havendo mais 19 que provavelmente lhe poderiam ser atribuídos.

Em Cantares, bem como em grande parte da poesia de amor do antigo Oriente Próximo, é a mulher que toma a iniciativa, sendo também a mais audaciosa.<sup>31</sup> De modo semelhante, nos materiais concernentes a Rituais Matrimoniais Mesopotâmicos, grande porção é colocada nos lábios da moça. Em nossa época, em que a moça fica na defensiva, estando o homem na iniciativa, temos um contraste direto em relação aos hábitos do mundo antigo.

A seção que se inicia em 2:3 e continua até 3:5 é, na verdade, um todo indivisível; quaisquer divisões são arbitrárias. Atribui-se 2:14-15, usualmente, ao jovem amado, mas pode, na verdade, ser parte da fala da moça, que se inicia em 2:10, em que ela está repetindo as palavras dele, dirigidas a ela. Felizmente, não haveria quebra no sentido da passagem, se houvesse interrupção no diálogo, aqui.

Ocorre uma divisão mais óbvia em 2:7, onde aparece, pela primeira vez em Cantares, uma advertência para não despertar o amor. Surge em forma idêntica em 3:5, e, um tanto truncada, outra vez em 8:4, como refrão que liga várias idéias.

3. A *macieira* a que o amado é comparado não é identificável. A maioria das versões traduz o hebraico como *maçã* (NEB *damasco*.) O termo é encontrado em 2:5; 7:8 (heb. 9) e 8:5, e noutras passagens do Velho Testamento, em Provérbios 25:11, e Joel 1:12. A fruta é aromática (7:8),<sup>32</sup> e muito doce. Em Joel, é uma árvore agrícola importante, associada à vinha, à romeira e à palmeira. Das árvores nativas da Palestina, a cidra era a que se identificava, entre os escritores targúmicos, co-

<sup>31</sup> Cf. os Poemas de Amor Egípcios. Na lista de Simpson, 23 dos 47 são pronunciados pela moça.

<sup>32</sup> A palavra hebraica tem uma raiz que significa “hálito” ou “cheiro”.

mo sendo esta árvore. Contudo, o sabor ácido da fruta torna improvável a correção desta identificação. O damasco, embora não nativo da Palestina, desde os tempos veterotestamentários é cultivado ali, tendo sido introduzido nessa região tão cedo, que bem poderia ser o fruto em questão. Embora não haja evidência clara de que a maçã era cultivada no antigo Oriente Próximo, e a passagem de Provérbios fale de “maças” de ouro, qualquer fruto aromático, doce, redondo, inclusive a própria maçã (*Malus pumila* ou *Pyrus malus*) pode ser o fruto aqui descrito.

*Bosque (floresta, NIV)* é um lugar selvagem, não cultivado. A raiz hebraica *ya'ar* significa um lugar montanhoso, áspero, e embora a palavra seja usada em Eclesiastes 2:6s. a respeito de um *bosque* cultivado, a expressão da JB *pomar* parece ir além do verdadeiro significado da palavra.<sup>33</sup> Note-se o paralelismo entre as palavras da moça e as do moço, no versículo anterior.

O sentido literal da próxima cláusula é *em sua sombra eu me deleitei e me sentei*. A maioria das versões aproxima-se da AV: *sentei-me com grande satisfação*, traduzindo o primeiro verbo hebraico como se fora um substantivo. A NIV, contudo, apanha a força da construção hebraica ao dizer: *Agrada-me muitíssimo sentar-me*.<sup>34</sup>

*Sua sombra* (NIV, JB) sugere, aqui, delícia e conforto. O sentido de *proteção*, bastante comum em outras passagens do Velho Testamento, para esta palavra (e.g. Gn 19:8; Jz 9:15; SI 17:8; 91:1), não tem lugar aqui.

Alguns comentaristas têm sugerido que *fruto* deve-se tomar como equivalente a *relações sexuais*. Embora a *maçã* freqüentemente seja tida como símbolo erótico,<sup>35</sup> tal interpretação é desnecessária aqui.

*Paladar* é mais correto que *sabor*, porque inclui os lábios, os dentes, a boca toda. A palavra hebraica para *disciplina* ou *treinamento* (*hānāk*) deriva da mesma raiz. O primeiro passo no treinamento de uma criança é a unção de seus lábios com mel, de tal maneira que o aprendiz se identifique com a doçura.<sup>36</sup> Se esta idéia tem alguma apli-

<sup>33</sup> A mesma palavra é usada em 5:1, onde é traduzida por “favo com mel”. Cf. o comentário ali. Veja-se atrás, Estudos Tópicos: Jardim, pág. 216.

<sup>34</sup> A raiz *Piel* usualmente indica intensificação da raiz básica. Neste caso, a tradução seria “desejo apaixonadamente” ou “com profunda satisfação”. Menos freqüentemente, a raiz *Piel* é usada para exprimir a realização ativa do estado descrito pelo substantivo ou adjetivo em questão. É o caso presente.

<sup>35</sup> Cf. T.H. Gaster, *Myth, Legend, and Custom in the Old Testament* (Harper & Row, 1969), pág. 811.

<sup>36</sup> Cf. Marvin R. Wilson, “The Jewish Concept of Learning: An Appreciation”, *Christian Scholar's Review* 5, 1976, págs. 350-363, e cf. Pv 22:6.

cação neste texto, a jovem pode estar exprimindo sua satisfação pelas formas de amor nas quais o amado a instruiu.

4. O costume de relacionar este versículo à música, usando-o como coro, que celebra o relacionamento do crente com Cristo, é bastante difundido na igreja contemporânea. Sem dúvida a intenção é excelente, e poderia ser facilmente defendida, considerando-se que Cantares ilustra o relacionamento entre Cristo e Sua igreja (veja-se atrás, págs. 185s. Entretanto, esta aplicação padece de séria dificuldade quando o texto é entendido corretamente. O cerne da interpretação está no sentido do *bêt hayyāyin* (*sala do banquete*, ARA, ARC, IB; *casa do banquete; jardim do vinho*, NEB) e no sentido da raiz *ḏgl* na segunda cláusula, *bêt hayyāyin* literalmente é “casa do vinho”. Esta combinação só é encontrada aqui, no Velho Testamento, embora a expressão *bêt mišteh* (*hayyāyin*) “casa para beber-se (vinho)”, e *mišteh hayyāyin* “festa do vinho” são mais freqüentes.<sup>37</sup> Como expressão idiomática, “casa do vinho” poderia ser o lugar onde cresce a vinha (*i.e.*, plantação de uvas), onde o vinho é produzido, guardado, ou consumido. O uso freqüente de situações relacionadas com o ar livre, em Cantares, particularmente o jardim, como lugar de encontro dos apaixonados, sugere que a vinhá é o que tem em mente aqui.

Uma questão mais difícil é o sentido de *ḏgl*. Ao todo, esta raiz aparece 18 vezes no Velho Testamento, sendo 14 na forma de substantivo, e 4 na forma verbal. Em oito vezes, todas elas em Números,<sup>38</sup> as várias versões traduzem a palavra como “estandarte” (ou “bandeira”) do arraial de Judá, Rúben, *etc.* Outras cinco referências, em Números<sup>39</sup> adicionam um possessivo, “seu estandarte”, “seus estandartes”. O contexto destas treze referências parece exigir um tipo de símbolo — talvez uma bandeira, ou estandarte — que serviria para identificar as várias unidades tribais, as quais poderiam ser isoladas facilmente na complexidade do arraial hebraico. A única forma nominal é encontrada aqui, em 2:3, com um possessivo agregado, “seu estandarte”, “seu *ḏgl*”.

A maioria das versões traz: *seu estandarte sobre mim era o amor*. O drapejar da bandeira indica posse, sentido bastante apropriado, embora a conotação militar esteja fora de lugar. Entretanto, um exame da literatura indicará que não existe consenso de opinião entre os autores e tradutores, quanto ao significado desta frase, no contexto. Nossa tarefa, portanto, será a de procurar eliminar este impasse, trazendo senti-

<sup>37</sup> Cf. Et 7:8 quanto à expressão completa, e Et 5:6; 7:2 quanto a esta última.

<sup>38</sup> Nm 2:3, 10, 18, 25; 10:14, 18, 22, 25.

<sup>39</sup> Nm 1:52; 2:2, 17, 31, 34.

do contextual a esta passagem tão difícil.

É possível uma compreensão melhor deste texto, bem como dos quatro outros, em que a forma verbal da raiz da palavra é empregada,<sup>40</sup> dando um sentido simples, léxico, de “olhar” para *dgl*. Tal sentido é atestado no acadiano *dagâlu*, “olhar com espanto ou admiração”; baseado nisto, Gordis traduziu esta cláusula assim: “ele olhou para mim com muito amor” (*i.e.*, “amando-me”).<sup>41</sup> Tal tradução também ilumina os outros empregos de *dgl*. “Estandarte” é algo que se “olha” ao procurar nosso lugar. Pope dá um passo mais largo, ao observar que a raiz acadiana *diglu* também é usada no sentido de “desejar”, *i.e.*, querer ou intencionar.<sup>42</sup> Desta forma, esta cláusula seria traduzida corretamente: “e seu desejo concernente a mim é o amplexo sexual”, ou mais simplesmente, “suas intenções eram ter relações sexuais comigo”. Sobre amor (ou “relações sexuais”), *cf.* 1:4 e Estudos Tópicos: Amor, págs. 221-223.

5. Os verbos nas duas primeiras cláusulas são ambos imperativos (*vs.* NEB, *ele me confortou*), e são infreqüentes no Velho Testamento; daí serem difíceis de traduzir. Embora as formas sejam masculinas, plurais, o apelo parece dirigido ao amado, a menos que haja neste versículo uma antecipação do versículo 7, dirigido às filhas de Jerusalém. É mais provável que isto seja simplesmente um apelo geral a qualquer pessoa que esteja próxima.

*Sustentai-me* (*suportai-me*, AV, ASV; *alimentai-me*, JB; heb. *sam-mēkūnī*). O sentido normal da raiz é “colocar a mão em algo” (*e.g.* um animal a ser oferecido como sacrifício, Lv 1:4; 3:2, *etc.*), ou apoiar-se em algo (2 Rs 18:21; Amós 5:12); contudo, em trechos poéticos, o sentido freqüentemente é *sustentar* ou *suportar* (*e.g.* SI 3:5; 51:12; Is 26:3). A forma Piel usada aqui ocorre apenas esta vez, no Velho Testamento, sendo provável que deva ser entendido como realização do sentido poético (veja-se nota sobre 2:3, *deliciar-se em sentar*).

*Confortai-me* (AV; *restaurai-me*, JB; *ele me reviveu*, NEB; heb. *rap-pēdūnī*) ocorre apenas três vezes no Velho Testamento.<sup>43</sup> Parece que o significado é “esticar” ou “espalhar”, “estender” (roupas de cama) (Jó 17:13; 41:30), e daí decorre o preparar qualquer tipo de divã ou cama

<sup>40</sup> SI 20:5; Ct 5:10; 6:4,10 (*q.v.*).

<sup>41</sup> Gordis, pág. 81. *Cf.* R. Gordis, “The root *dgl* in the Song of Songs”, *JBL* 88, 1969, págs. 203s.

<sup>42</sup> Pope, pág. 376.

<sup>43</sup> Um substantivo derivado *rēpīdâh*, o varal ou *espalda* de um palanquim, aparece apenas uma vez, em 3:10.

reconfortante (*i.e.*, um lugar de restauração da doença, fadiga, *etc.*, como na terceira cláusula).

Ligados a estas duas formas verbais tão difíceis, há dois substantivos também difíceis. *Garrafas*, da AV, foi corrigido para *passas* ou *bolo de passas* (JB) em todas as versões posteriores. A palavra ocorre apenas 4 vezes no Velho Testamento.<sup>44</sup> Dos contextos, parece que se trata de um tipo de alimento associado a festivais religiosos (como 2 Sm 6:19). As passagens de Isaías e de Oséias colocam-na em contextos de celebrações pagãs, cúlticas, e Jeremias (7:18; 44:18s.) descreve “bolos” feitos com o objetivo de *retratar* (ASV mg.) a “rainha do céu” (Istar). Como se sabe muito bem, a adoração da “rainha do céu” era essencialmente um culto de fertilidade, centralizado ao redor de prolongados ritos sexuais. Aparentemente tais “bolos” tinham o formato de um corpo feminino nu, com órgãos sexuais exageradamente grandes, ou também de formato triangular, representando a genitália feminina. *Bolos de passas* são, portanto, um símbolo relevantemente erótico.

*Maças* também são consideradas como tendo propriedades afrodisíacas (*cf.* atrás, sobre 2:3, e a bibliografia que ali aparece), as quais, combinadas com os *bolos de passas*, hão de restaurar as forças dela, para que possa continuar a praticar sexo, visto que, diz ela, *desfaleço (estou doente, RSV; desmaio, NIV) de amor. (Cf. 1:3.)*

6. A RSV tem uma exclamação, aqui, mas o texto original não dá justificativa para isso (*cf.* NEB, NIV). O resto do versículo, repetido em 8:3, é direto. Apenas *me abraça* precisa de comentário. A palavra não é freqüente no Velho Testamento, sendo usada tanto para um cumprimento amigável (Gn 48:10) como para um amplexo sexual (Pv 5:20). A posição da mão esquerda *debaixo* da cabeça dela sugere que os dois estão deitados, e que ele a acaricia e abraça com a mão direita.

7. Esta unidade reaparece em 3:5 nesta forma exata e em 8:4 ligeiramente modificada. NEB e JB atribuem as três ao amado, outras versões à amada. É impossível decidir-se, do ponto de vista gramatical, mas o contexto sugere que há continuidade na fala da moça. É possível que 2:7 e 3:5 sirvam como um *inclusio* para iniciar e terminar a segunda seção; entretanto, parece que é melhor tomar 2:7 como conclusão da primeira seção.

*Conjuro-vos* ou *exorto-vos* (AV, NIV, JB, NEB) é palavra comum do Velho Testamento, e na forma *hiphil* usada aqui tem o sentido de “rogar urgentemente”, ao invés da idéia de fazer um juramento. De acordo com Deuterônimo 6:13; 10:2, os juramentos só podem ser feitos em nome de Deus — qualquer outra coisa é idolatria (*cf.* Mt 5:33-37).

*Filhas de Jerusalém: cf. 1:3.*

<sup>44</sup> 2 Sm 6:19; Ct. 2:5; Is 16:7; Os 3:1.

*Pelas gazelas* (heb. *šēbā'ôṭi*) e *cervas* (heb. *'ay'ôṭi*) do campo. Esta unidade é encontrada em 3:5, mas omitida em 8:4. A LXX traz “nos poderes (gr. *dynamesin*, cf. Mc 13:25; At 8:10; Rm 8:38) e forças (gr. *ischyresin*)”, tomando *šēbā'ôṭi* como “hostes” ou “poderes angelicais” (cf. Yahweh Sabaoth, Senhor das Hostes (anjos) e *'ay'ôṭi* de uma raiz que significa “força” ou “ajuda”. NEB traduz: *pelos espíritos e deusas do campo*, seguindo a LXX. Tudo isto é desnecessário, visto que as palavras são bastante comuns, como nomes de animais. “Gazela” é mais correto do que *cabrito montês* (AV), como indica At 9:36.<sup>45</sup> Este gracioso membro da família dos antílopes ainda é comum em Israel, freqüentando pastos verdes, e sendo capaz também de sobreviver nas áreas quase desérticas do Negev.

*Cervas* (NIV *corças*) são a fêmea do veado, ou do gamo. Eram conhecidas três espécies, na Palestina bíblica: o veado vermelho, o corço e o cabrito. Os dois primeiros eram fonte comum de carne (cf. Dt 12:22), e fáceis de caçar porque andavam em bandos. O cabrito era consideravelmente menor, cerca de 28 polegadas de altura, nas costas; uma criatura pequena, graciosa, de hábitos solitários. (Cf. 2:9, 17; 8:14.)

*Campos*: campo aberto, ocasionalmente áreas cultivadas, porém, não “jardins”, que muitas vezes eram murados.

Seguir a LXX e a NEB nesta seção tenderia a ficar-se demasiado perto do politeísmo, para resultar em boa tradução, embora estas versões possam constituir apenas um esforço, aqui, para suavizar o juramento, mediante a substituição por palavras de sons semelhantes (das quais há inúmeros equivalentes em português). Jurar por animais parece igualmente sem sentido. Os intérpretes que aceitam o casamento sagrado Inanna/Dumuzi, como fonte de Cantares, vêem isto como uma referência a dois animais famosos por sua potência sexual. Nenhuma explanação é inteiramente satisfatória, embora a hipótese concernente à potência sexual pareça a menos problemática.

Os dois verbos da terceira cláusula são formas diferentes de uma raiz comum. O significado não é *excitar*, i.e., a repetição do mesmo ato, mas primeiramente é o ato de despertar ou *chamar algo*, ou alguém, e depois, fazer o que for necessário para *sustentar* a atividade já iniciada, i.e., ficar tão desperto que o sono se torna impossível. Cf. 5:2.

*Amor*, não *meu amor* (AV, JB, NEB), que poderia ser mal interpretado, como se se referisse aos sentimentos da moça, ou ao amado

<sup>45</sup> Gr. *dorkas* “gazela”, aramaico *tabitha* é o equivalente direto do hebraico. Em Ugarit e no Egito, a gazela é muitas vezes associada ao deus Rešep que, à semelhança de muitos outros, é deus da fertilidade e da morte (guerra). Cf. atrás, pág. 181, n. 11, Estudos Tópicos: Jardim, págs. 218-220 e comentário sobre 8:4.

mesmo (cf. NEB). Amor propriamente dito: é mais genérico (cf. comentário sobre 1:3s.).

*Até que este o queira.* A forma verbal aqui é feminina, singular; NEB *até que esteja pronta* seria possível se o protagonista fosse o amado; contudo, isto parece inadmissível, porque a palavra *amor* em hebraico é feminino. O verbo, que é freqüente no Velho Testamento, transmite a idéia de estar com vontade, com desejo de algo; de estar deliciando-se com alguma coisa. Freqüentemente tem sobretons sexuais (Gn 34:19; Dt 21:14; Et 2:14; 3:5); entretanto, também é usado para denotar prontidão para fazer-se alguma coisa, ou aceitar alegremente uma sugestão. Este pedido para que se deixe que o amor tome seu curso natural conclui as duas maiores seções, a primeira e a segunda, de Cantares.

Tal solicitação pode ser entendida de duas maneiras diferentes: como sugere Delitzsch, “não interrompam o doce sonho de amor que ela está gozando [como NIV, *não perturbem*], ao chamá-la de volta à realidade da situação presente”, ou, segundo a outra maneira, mais de acordo com o contexto, “não iniciem o processo de intercâmbio amoroso enquanto não surgir a oportunidade, e a ocasião apropriada”. Se a hipótese de Delitzsch estiver correta, não haverá base para a reação cheia de excitação, da parte da moça, face à abordagem do amado, na seção seguinte. Para ela, a realidade da chegada do amado é muitíssimo melhor do que qualquer sonho de amor.

## II. ENCONTRADO, E PERDIDO — E ENCONTRADO (2:8—3:5)

A segunda grande divisão de Cantares inicia-se com uma resposta ao pedido de 2:7, concluindo com uma repetição da mesma solicitação. Embora o amado seja descrito como estando presente, falando à sua amada, as falas dele são registradas como indiretas (veja-se 2:10). Encerra-se uma série de trocas de lembranças, talvez imaginadas, que exprimem o amor deles, e isto de repente, quando a amada volta-se e descobre que está sozinha.

### a. A chegada do amado (2:8-9)

Interrompem-se as reminiscências da amada, a respeito de seu amado, pelo ruído da chegada dele.

8. *A voz* é tradução de palavra que assume um significado muito comum, no hebraico. *Ouço* (JB) é tradução de expressão ausente no original. NIV, *escute*; NEB, *atenção, ouça!* sugerem que se trata do som de sua voz, ou dos passos dele, que se aproxima. O contexto apóia esta última hipótese, fazendo um belo paralelismo com *ei-lo(veja)*, na segunda cláusula.

O paralelismo é desenvolvido na segunda metade do versículo, *montes e outeiros*; são uma combinação comum na poesia hebraica (e.g. Is 40:4; Ez 6:13). Muitas vezes há conotações cúlticas associadas a estes “lugares altos” (e.g. 1 Rs 20:23; 2 Rs 16:4), porém, parece que são desnecessárias aqui.

*Galgando* (heb. *ḏālaḡ*, cinco vezes no Velho Testamento) e *pulando* (heb. *qāpās*, sete vezes) usualmente são tomadas em paralelo. O significado da raiz de *qāpās* é puxar junto, fechar (e.g. Dt 15:7; “fechar a mão”). A forma Piel usada aqui pode significar “saltar contraindo o corpo” ou “correr agachado” (como BDB, pág. 891), mas o significado da raiz pode estar presente, visto que o amado “cobre a distância” entre ele mesmo e a amada correndo rapidamente. Observe-se a progressão desde o primeiro ruído denunciador de sua chegada até o momento em que ele chega efetivamente à parede (vers. 9).

9. *O meu amado* (veja-se Estudos Tópicos: Amado, pág. 224s. Prossegue a analogia que ela faz com animais selvagens, retomando a fala do vers. 7. Trata-se das mesmas criaturas, exceto que se acham na forma masculina, e o gamo é bem jovem (*filho da gazela*). Fecha-se o círculo, o amado chegou.<sup>46</sup>

*Parede* (heb. *kōtel*) não é simplesmente “parede de jardim” mas da casa. É a única ocorrência desta palavra no hebraico do Velho Testamento, embora se use a palavra aramaica para o muro, na reconstrução do templo (Ed 5:8), e da parede do palácio onde Belsazar viu sua queda escrita (Dn 5:5).<sup>47</sup>

*Olhando* (RSV) é preferível à NEB, que traz *espreitando* como tradução do hebraico *mašgāh*. A palavra ocorre apenas três vezes no Velho Testamento, mas o contexto das outras duas vezes exige a idéia de *olhar atentamente*, ou *pesquisar*. Em Salmo 33:14 o Senhor entronizado “observa todos os moradores da terra”, e em Isafas 14:16, Lúcifer, o rei da Babilônia destronado, é fitado com desdém.

A RSV *espreitando* é preferível à NIV *espiando* (heb. *mēšīš*). É a única ocorrência desta palavra no Velho Testamento, embora haja uma raiz idêntica que significa “brotar” ou “florescer”, que ocorre cinco vezes nos Salmos, e três vezes noutras passagens.<sup>48</sup> NEB *contemplando* também é um tanto fraco.

<sup>46</sup> Veja-se a Introdução, pág. 201, n. 52, a respeito de Poemas de Amor Egípcios, com gazelas e encontros.

<sup>47</sup> Pope, pág. 391 identifica um paralelismo acadiano *kutallu* “traseira”, ou a palavra árabe *kawtal*, “popa de navio”, que poderia sugerir a “parede traseira” da casa, longe da rua e do olhar do povo.

<sup>48</sup> Nm 17:8; Sl 72:16; 90:6; 92:7; 103:15; 132:18; Is 27:6; Ez 7:10.

*Janēlas* e *grādes* estão no plural, sugerindo talvez que o amado vá de janela a janela a fim de ter uma boa visão. *Grades* (heb. *h<sup>a</sup>rakkīm*) ocorre apenas aqui, mas uma forma verbal é encontrada em Pv 12:27. O contexto não é decisivo, embora o paralelismo com *janelas* sugira um tipo de abertura, talvez um orifício de ventilação na parede.

AV, invertendo o quadro, com o amado olhando *para fora* da janela, e *mostrando-se através das grades*, torce o texto.

#### b. O primeiro pedido do amado (2:10-13)

Após a cláusula introdutória, apresentada em linguagem padrão, estes versículos compõem uma unidade compacta marcada por uma seqüência iniciada por: *Levanta-te, querida minha*. O amado suplica à amada que se junte a ele numa brincadeira no campo, em plena primavera.

10. A urgência do pedido está enfatizada pelos imperativos hebraicos com os pronomes agregados: “levanta-te (tu)” e “vem (tu)”. A convocação para “levantar-se” pode referir-se à situação dos versículos 5s., onde o amor a prostrou. O segundo verbo é comum: “andar”. O convite duplo é para um passeio agradável, longe da cidade, a fim de ambos deliciar-se na companhia um do outro.

*Querida minha* (NIV); cf. 1:9; 2:2. *Linda minha* (NIV); cf. 1:8.

11. A conjunção de introdução *kī* e o demonstrativo *hinnēh* ligam esta cláusula à precedente, chamando a atenção para a razão do convite. O advérbio *agora* de NEB não tem ênfase suficiente, para mostrar-se satisfatório.

*Inverno* (heb. *s<sup>t</sup>ān*) é palavra emprestada do aramaico, ocorrendo apenas aqui, no Velho Testamento. É usada no Targum, em Gênesis 8:22, como comentário sobre *hōreḇ* (inverno, época de semear colheitas). O paralelismo com *gešem*, “chuvas pesadas” na última cláusula, é reconhecimento de que na Palestina o inverno é a estação das chuvas. A neve não é comum, exceto nas colinas mais altas. Os três verbos quase personificam as chuvas de inverno como um viajante que passou e já partiu.

12. *As flores*. Provavelmente é forma diminutiva de uma raiz que significa “brilhar” ou “cintilar” (conforme BDB), como fazem as pequeninas flores silvestres, por entre o verde da folhagem.

*Aparecem* é o mesmo verbo que fora usado em 1:6, “olhar”, e que reaparecerá em 2:14, com o mesmo sentido.

*Terra* é a tradução da palavra hebraica *’ereṣ*. As duas vezes em que aparece neste versículo, são as únicas ocorrências em Cantares, embora seja de uso comum em todo o Velho Testamento.<sup>49</sup>

<sup>49</sup> Apela-se freqüentemente a esta passagem para apoiar-se uma interpretação cul-

*O tempo (NIV a estação). Chegou o tempo de cantarem as aves* (AV e ARA); não há base textual para acrescentar-se “as aves”. A palavra hebraica *zāmir* normalmente não é usada para o gorgoeio de aves.<sup>50</sup> Há três raízes hebraicas, separadas e aparentemente não relacionadas entre si, com as letras *zmr*, de que a forma *zāmir* poderia ter derivado. A mais comum (cerca de 115 vezes) é “fazer música”, “cantarolar”, “cantar”, sendo que os derivados incluem “cânticos”, “melodias instrumentais”, “canções” *etc.*<sup>51</sup> Em seguida, ocorrendo cerca de 18 vezes, há a palavra para “cortar”, ou “aparar” vinhas e árvores (e o termo derivado *mazmērā*, “facão de podar”), e finalmente, uma raiz usada apenas de vez em quando (e.g. Gn 43:11; Dt 14:5) a respeito de frutas ou animais selecionados. BDB (pág. 274) toma o significado de “podagem”, para esta passagem. A RV mg. segue esta sugestão, como o faz Pope, pág. 395. Realmente, esta é a interpretação tradicional, que tem suas raízes na LXX, que tem *tomē* como “cortar, podar, fazer incisão”, aqui. Embora o calendário de Gezer (c. 925 a.C., *ANET*, pág. 320) coloque dois meses entre a “colheita” e o “cuidado com a vinha”, Pope argumenta, com base em Is 18:4-6, que a “época de poda” coincidia com a formação das uvas verdes, e que a podagem ocorria então. Embora isto seja possível, parece pelo contexto que é mais provável que a passagem de Isaías esteja referindo-se a uma poda *prematura*, *i.e.*, a terra ficará desolada *antes* da colheita.

*Cantarem* pode aplicar-se, aqui, a algum tipo de cântico ritualístico. Esta palavra é largamente empregada nesse contexto, tanto nos títulos dos hinos ritualísticos acadianos dirigidos a Tamuz, como nos usos bíblicos de *zēmīr* “cântico”.<sup>52</sup> Gordis identifica *zēmīr* de Isaías 25:5 como cântico “secular”: “o hino triunfal dos tiranos será aniquilado.” Contudo, visto que este termo (heb. *‘ārīs*) é usado a respeito dos opressores

---

tica de Cantares (veja-se atrás, págs. 194-196, 204-205, 218-220). Os rituais de fertilidade do antigo Oriente Próximo centralizavam-se na necessidade de magia positiva, para garantir a produtividade da terra; contudo, tal elemento jamais fez parte da religião ortodoxa do Velho Testamento. Está notavelmente ausente de Cantares.

<sup>50</sup> Cf. Delitzsch, pág. 51 n. 1.

<sup>51</sup> A palavra *mizmôr* aparece no título do Salmo 57 como “salmo de..”.

<sup>52</sup> O melhor texto ritual babilônico preservado, mas fragmentário, relacionado ao culto a Tamuz/Istar é o publicado em Lambert, págs. 98-135. De acordo com a lâmina (BM 41107 obv. 1:6), o ritual é celebrado “no mês de Tamuz”, *i.e.*, o quarto mês (junho/julho). Era a época da vindima (e posterior poda). É tarde demais para ser a primavera, que na Palestina começa nos inícios de fevereiro; a estação seca começa em fins de abril, ou inícios de maio. Os usos do Velho Testamento incluem 2 Sm 23:1; Jó 35:10; Sl 95:2; 119:54.

de Israel (e.g. a Assíria e a Babilônia), as quais serão destruídas,<sup>53</sup> tais palavras poderão ter um significado cívico pagão, até mesmo aqui. Os “hinos” dos “tiranos” poderão ser hinos entoados aos deuses da Assíria e da Babilônia, pelos seus exércitos vitoriosos (cf. Is 36:18-20). Esta palavra foi empregada por Rabi Aqiba, em seu comentário a respeito de tornar Cantares de Salomão um cântico “secular” após tê-lo “cantado” nos salões de banquetes.<sup>54</sup>

Como freqüentemente acontece em Cantares, nenhuma destas explicações é inteiramente satisfatória. A idéia de “poda” é a mais fácil de defender, lingüisticamente; contudo, quebra o paralelismo e apresenta uma dificuldade “agrícola”; os hinos entoados com voz humana não são mais predominantes na primavera do que em outra estação qualquer; e as provas de um rito cívico são tão fracas que esta hipótese é extremamente improvável. Embora não se possa argumentar conclusivamente, a tradução da AV, “cantarem as aves” é a que fica mais adequada ao texto.

*Rola* (AV *pomba*; heb. *tôr*, LXX *trygôn*; *Streptopelia turtur*). Esta espécie é primariamente habitante migratório da Palestina (cf. Jr 8:7), cujo arrulho característico é um dos sinais da chegada da primavera. A *pomba* mencionada noutras passagens em Cantares (e.g. 1:15; 2:14 etc.) é do gênero *Columba livia* (heb. *yônâ*), a pomba da rocha, que é residente permanente, e em grandes bandos, em Israel. NIV emprega *pomba* como tradução tanto de *tôr* (vers. 12) como de *yônâ* (vers. 14), trazendo confusão.

13. A *figueira*, ao lado da oliveira, era a mais importante das árvores no antigo Israel (cf. a parábola de Jotão, Juízes 9:1-21), e, à semelhança da vinha, era um símbolo da paz e da segurança (1 Rs 4:25; Mq 4:3s.; Zc 3:10). A figueira floresce em meados de março em diante, formando-se imediatamente os primeiros frutos (heb. *pagâ*; LXX *olynthos* ou *olonthos*). Este figo estéril de verão é o precursor do verdadeiro figo que se produz novamente, e amadurece, em agosto ou setembro. Uma figueira que não produza estes figos prematuros jamais produzirá figos verdadeiros, posteriormente (cf. Mt 21:18s.)

*Começou a dar* (NEB *amadurecer*; heb. *hānaʿ*) ocorre apenas esta vez, em Cantares, e apenas quatro outras vezes no Velho Testamento (Gn 50:2 (duas vezes), 3, 26), onde é traduzida “embalsamar”. Parece que não há ligação entre os dois significados, a menos que tenha algo que ver com a mudança na cor da casca, relacionada ao processo de embalsamamento.

<sup>53</sup> Is 49:25; Jr 15:21. Cf. Gordis, pág. 6, n. 30.

<sup>54</sup> Veja-se a Introdução, pág. 213.

O figo era um símbolo sexual comum, no antigo Oriente Próximo; contudo, parece que há pouquíssima evidência de que os figos prematuros ou a figueira florida tivessem conotações desta ordem.

*Vides* é o termo geral usado para qualquer planta trepadeira; contudo, no Velho Testamento é empregado quase exclusivamente para a vide.

*Em flor* (AV *uvas tenras*; heb. *sēmāḏar*) ocorre, no Velho Testamento, apenas aqui e em Cantares 2:15 e 7:12. Nenhuma hipótese quanto a derivação obteve larga aceitação. Os rabinos identificavam *sēmāḏar* como sendo o estágio das uvas pequeninas, após o desaparecimento da florescência (conforme a AV); contudo, a expressão “exalam o seu aroma” ficaria sem sentido nesse estágio de desenvolvimento das uvas. Parece que “florescência” adapta-se melhor ao contexto. Estudos recentes de materiais de Ebla sugerem que a flor (heb. *sēmāḏar*) na verdade é nome de lugar, “Semadar”, de onde uma variedade especialmente excelente de vide foi importada para Israel. Esta compreensão do termo tornaria possível traduzir a frase como “as vinhas de Semadar” sempre que ela aparece.<sup>55</sup>

A unidade encerra-se com a repetição do convite: *Levanta-te*, em 2:10. A pequena diferença entre *lāk* no versículo 10 e *lāk<sup>e</sup>y* no versículo 13 pode dever-se a erro de transcrição feito por um escriba, no versículo 13, como julgavam os Massoretas, ou, conforme sugestão de Delitzsch, a preservação, no versículo 13, de uma variante de algum dialeto palestino (do norte), (cf. Mt 26:73). Não há diferença no sentido nem na tradução.

### c. A intercessão do amado (2:14-15)

Se estes dois versículos são palavras do amado, é caso para discussão. É certo que o versículo 14 pertence ao amado depois do cântico completo, embutido nos versículos 10-13. Há uma possibilidade de que o versículo 15 seja uma estrofe separada desse cântico, ou talvez algo semelhante que veio à mente do amado, por inspiração da “vinha” no versículo 13.

**14. Pomba minha.** Esta palavra, alcunha afetuosa para a amada, aparece pela segunda vez (cf. 1:15), e reaparecerá em 4:1; 5:2, 12; 6:9. É a pomba comum, a Pomba da Rocha (*Columba livia*), e não a rola (vers. 12). Gosta de nidificar entre as rachaduras ou buracos abrigados,

---

<sup>55</sup> Cf. M. Dahood, “Ebla, Ugarit, and the Bible”, em G. Pettinato, *The Archives of Ebla* (Doubleday, 1981), pág. 312.

nas rochas das montanhas baixas. Delitzsch identifica a ave como sendo a pomba das matas (*Columba palumbus*), ave um pouco maior que também está sempre fixa num certo lugar. Entretanto, esta gosta de nidificar em fazendas ou nas matas, ao invés de nas rochas. A pomba é símbolo comum do amor (“pássaro do amor”). Estava associada a Inana, a deusa da fertilidade, na literatura mesopotâmica, e com Afrodite ou Vênus, na literatura clássica.<sup>56</sup>

*Fendas dos penhascos*, ou mais adequadamente “os esconderijos seguros nas fendas rochosas” (cf. Ob 3 e Jr 49:16 onde as fortalezas de Edom, no deserto, são descritas com estas palavras), forma paralelismo com a cláusula seguinte.

*Esconderijo das rochas escarpadas* (AV *lugares secretos dos degraus*). Gordis (pág. 83) sugere “terraços”, usados para o cultivo agrícola; a LXX traz “muralhas fortes”; contudo, nenhuma destas expressões parece satisfatória como paralelismo de “fendas dos penhascos”, senão a da RSV ou a da NIV: *esconderijo das rochas escarpadas*. BDB identifica o termo (heb. *madrêgâ*) como palavra tomada por empréstimo do aramaico, tendo uma raiz que significa “ir passo a passo”, ou “levantar”. Na línguaugarítica, *mdrn* é um determinado tipo de arma dotada de lâmina cortante, e os soldados que a usam são chamados de *mdrgl*. Isto poderia sugerir o sentido de “corte”, ou “passagem”, numa montanha, ou mais genericamente, qualquer fenda que servisse de abrigo. A palavra hebraica ocorre apenas aqui e em Ezequiel 38:20.

Assim como as pombas procuram refúgio nas rochas (cf. Jr 48:28) e, quando amedrontadas, ficam relutantes em sair dali, a amada timidamente espera, sob a proteção oculta da casa (vers. 9). O amado prossegue com suas súplicas, usando apelos auditivos e visuais, em palavras que objetivam fazê-la sair de seu esconderijo.

*Mostra-me o teu rosto* ou *deixa-me olhar* (como em 1:6). A palavra *rosto* é muito limitativa. O heb. *mar'eh* se traduz mais apropriadamente por *visão* ou *aparência*. Ele deseja dar uma festa a seus olhos, olhando para a formosura que há na pessoa total da amada, e encher seus ouvidos da doçura agradável de sua voz. É a mesma palavra usada no versículo 12, a respeito da voz da rola, o arrulho suave e gentil.

15. Este versículo é problemático. A forma verbal é o imperativo masculino plural, mas não há indicação quanto a se o protagonista é um homem ou uma mulher. O que está claro é que “apanhai-me” deveria ser “apanhai-nos”, isto é, plural, e não seria, então, a moça quem está falando. Delitzsch vê uma festa de caça, aqui, e coloca tais pala-

<sup>56</sup> Veja-se atrás, págs. 210, 218-220.

vras na boca de Salomão, falando a seus companheiros. Lehrman<sup>57</sup> entende que esta é a resposta da moça (em cântico) ao apelo de seu amado, no versículo 14. Para Gordis, isto é “patentemente simbólico”<sup>58</sup> de um apelo dela para que sua castidade seja preservada, ou ao contrário, um convite aberto para a promiscuidade. Contudo, ele rejeita esta última alternativa, de forma correta, por estar contra o tom geral de Cantares. Lys<sup>59</sup> enxerga aqui uma série de *double entendres*, trocadilhos com duplo sentido, que encobrem o objetivo claro, o defloramento — “ela está em flor, não há fruto”. O amado é, aos olhos dos observadores, como uma raposinha que simplesmente destrói o que é belo, e faz seu ninho no deserto (cf Lm 5:18; Ez 13:4). Torna-se evidente a existência de alguma base para este trocadilho nos vários significados atribuídos às palavras. *Raposas* (heb. *šū‘āl*) ou *chacal* (NEB) deriva de uma raiz *š‘l* que também significa “oco” ou “lugar profundo, e a raiz verbal *hbl* pode significar “ruína, destruir” (Jó 17:1), ou “estar grávida, em dores de parto” (8:5), ou “penhorar” (Êx 22:26).

*Vinhedos*. Veja-se comentário de 1:6; 2:3, e Estudos Tópicos: Jardim, pág. 221. Se de fato o simbolismo erótico estiver evidente, o vinhedo pode também representar uma metáfora erótica.

Seerveld (pág. 30) atribui estas linhas à moça, identificando-as como “canção que costumavam cantar”. Lehrman sugere que os versículos 14s. podem representar pedaços de canção folclórica associada ao festival da colheita.

#### d. A resposta da amada (2:16-17)

Delitzsch considera o versículo 16 como estando ligado aos versículos 14 e 15, ao invés de iniciar nova seção; contudo, conforme observou-se, dificilmente o versículo 15 poderia ser pronunciado pela moça. O versículo 16 é repetido em 6:3 (com as primeiras palavras invertidas), e em 7:10, de forma modificada. A expressão enfatiza a devoção mútua e a exclusividade dos apaixonados, um pelo outro. Se no versículo 15 há, de fato, imagem erótica, este versículo coloca-se em forte-contraste com a agitação desenfreada que devasta o vinhedo. Aqui o amado não é o vândalo, mas o companheiro gentil e cuidadoso. Veja-se págs. 224-226.

16. *Ele apascenta o seu rebanho*. O particípio hebraico ocorre quase cem vezes (*harō‘eh*) sendo o termo comum para alimentar animais domésticos (cf. 1:7s.), i.e., desempenhar a função de um pastor. Metafori-

<sup>57</sup> Lehrman, pág. 9.

<sup>58</sup> Gordis, pág. 83.

<sup>59</sup> Lys, pág. 171.

camente, o rei ou o líder de um povo era um “pastor”, e.g. Damuzi (Tamuza) era “pastor” dos acadianos, e Davi o “pastor” de Israel (2 Sm 5:2). Algumas vezes o particípio é usado para o ato de alimentar (e.g. Jó 1:14; Pv 29:3; 4:5). NIV traz *ele alimenta com folhas* (AV *ele sustenta*) seguindo esta última opção, que parece adequar-se melhor ao contexto (cf. 7:10-12).

*Lírios*, cf. 2:1s. Se pudermos tomar emprestado 5:13, aqui, o “apacentar entre lírios” pode ser linguagem poética que significa trocar beijos, ou assumir comportamento mais íntimo.<sup>60</sup>

17. Embora a preposição possa ser traduzida por “enquanto” (cf.), “até que” é mais comum, e mais apropriado ao contexto, aqui. A maioria dos antigos comentaristas tomava a primeira cláusula como significando a aproximação do pôr-do-sol, quando as sombras vão ficando cada vez mais longas, até serem engolidas pela escuridão (ASV *até que o dia refresque*). A expressão repete-se em 4:6. O verbo hebraico *pûah*, que ocorre apenas quinze vezes no Velho Testamento, significa, “soprar” ou “expirar” (cf. 4:16),<sup>61</sup> significando, aqui, o despontar do dia, quando a brisa sopra, e as sombras protetoras (cf. 2:3) da noite desaparecem, e o encontro dos apaixonados deve chegar ao final.<sup>62</sup>

As duas últimas cláusulas retomam a imagem de 2:8s. (cf. 2:7).

*Montes escavrosos* ou *colinas escabrosas* (NIV); *montanhas de Bether* (AV, ASV). Não parece haver um lugar geográfico conhecido, inteiramente apropriado à descrição, embora quatro sítios sejam possíveis. Em 2 Samuel 2:19, o exército de Abner marchou “pela planície” ou “por toda Bithron” (AV), até que “chegaram a Maanaim” (AV). O hebraico é *bitrôn*; uma anotação de NIV sugere “barranco”. Se a NIV (mg.) e o texto da AV estiverem corretos, o “barranco de Bithron” poderia ser o desfiladeiro do rio Jaboque, ou o Wadi Shuweib, onde a es-

<sup>60</sup> Veja-se Pope, págs. 405-407.

<sup>61</sup> Seis dos sete usos em Provérbios (6:19; 12:17; 14:5, 25; 19:5, 9) referem-se a “pronunciar (expirar) mentiras”, e o sétimo emprego (29:8) se traduz por “escarnecedores”. Os Salmos 10:5 e 12:5 contêm expressão semelhante, que descreve os malvados; Ez 21:31 usa a palavra para representar o fogo da ira de Deus, que será “soprada” sobre os amonitadas. O último emprego está em Hc 2:3 em que a visão “se apressa para o fim, e não falhará”. Está presente, claramente, a imagem da certeza da aurora, na hora determinada.

<sup>62</sup> Cf. o poema de amor egípcio (Harris Papyrus V: 6-8, Simpson, pág. 304, n.º 14). “Ouve-se a voz da rola. Diz ela: aurora, para onde vais?/ Sai da frente, passarinho, tu precisas repreender-me?/ Encontrei meu amado em sua cama, / e meu coração tornou-se excessivamente doce. / Dissemos: / Jamais me ausentarei de ti / enquanto minha mão estiver em tua mão, / passearei contigo / por todos os lugares prediletos. / Ele me colocou como a primeira das moças / e não quebra meu coração.”

trada para Basã corta o Jaboque.<sup>63</sup> Kirbet el Yahudi, a sete milhas a sudoeste de Jerusalém, e uma milha ao norte de Belém-Gate, é outra possível localização de Bether (Bethther). É uma vila e fortaleza no topo de uma colina, rodeada por todos os lados por precipícios profundos. Está incluída na lista da LXX, das cidades pertencentes ao território de Judá (Js 15:59a, omitido no texto hebraico); em 135 A.D. foi o local da derrota final de Simão bar Kokhba e seus seguidores revolucionários. Os outros dois locais, Bethar (et Tira) na planície do Sarom, a vinte milhas a oeste de Nablus (Siquém), e Bether (Kirbet el Bitar), seis milhas a oeste-sudoeste de Berseba, não possuem as características geográficas apropriadas para fazê-las viáveis.

A palavra *beter* ocorre apenas quatro vezes no Velho Testamento: aqui, em Gênesis 15:10, e em Jeremias 34:18, 19. A raiz verbal ocorre duas vezes em Gênesis 15:10, onde o significado obviamente é dividir um animal em rito sacrificial. A JB traduz *montanhas da aliança*, com base nesta passagem, que estabeleceu uma “aliança” com Abraão, mediante esta “divisão” do sacrifício. Entretanto, a “montanha da aliança” era o Monte Sião e, ainda muito antes da época de Davi, era área habitada, e dificilmente lugar onde se encontrariam gazelas e gamos.

A idéia de montes *escabrosos* deriva-se do significado de “dividir”, *i.e.*, são montes de tal tipo que estão “divididos” (cordilheira após cordilheira), ou são montes que “dividem” ou separam os apaixonados. Lys (*cf.* 2:15) vê outro toque erótico, aqui, sendo as “divisões” os seios da amada (*cf.* 4:5s.; 7:7).<sup>64</sup> NEB traz *montes em que a canela cresce*, tomando *beter* como sinônimo de “especiarias” (heb. *b’sāmîm*) de 8:14. Não há apoio para esta tradução. “Canela”, que ocorre em 4:4, é palavra inteiramente diferente.

#### e. A busca ao amado (3:1-5)

Esta unidade é uma das poucas de Cantares em que o vocabulário e a sintaxe são relativamente diretos. O único problema diz respeito à interpretação. O enredo da história é claro: a amada, no leito dela, à noite, procura diligentemente<sup>65</sup> seu amado. Incapaz de encontrá-lo ali, ela

<sup>63</sup> Quanto aos dois possíveis locais de Maanaim, veja-se o *Macmillan Bible Atlas* (Macmillan, 1977), mapas 10, 99, 101. *Cf.* comentário sobre 6:13. Este texto pode dar algum apoio a esta identificação.

<sup>64</sup> Lys, págs. 172-174.

<sup>65</sup> Piei, *cf.* atrás sobre 2:3, pág. 248, n. 34.

sai à rua, encontra os guardas, pergunta-lhes sobre a pessoa que está procurando e, imediatamente depois, encontra o amado, trazendo-o de volta à casa dela, e à cama de sua mãe. A unidade encerra-se com a repetição do pedido encontrado em 2:7.

Lys toma isto como evidência de que houvera marcação de um encontro, e devido a alguma razão não exposta, o amado atrasou-se. Delitzsch e outros, talvez com razão, tomam a passagem como uma “seqüência onírica” que a moça está relembrando. Esta abordagem evita a sugestão declarada de ter havido encontros habituais de caráter sexual, entre a moça e o amado — algo unimaginável, para Delitzsch, numa pessoa do tipo da heroína de Cantares. Pope evita o problema mediante a idéia de que a moça, até mesmo na intimidade de seu quarto, não podia tirar da cabeça a figura do amado. Os que vêem em Cantares um ritual cômico, identificam esta seção como sendo um tema “busca-encontra”, conhecido nas liturgias do antigo Oriente Próximo.<sup>66</sup>

**1. Meu leito.** É a palavra comum para cama, diferente da palavra para “divã”, em 1:16. Em Ezequiel 23:17 a conotação é “leito de amor”,<sup>67</sup> e em Gênesis 49:4 e Números 31:17ss., é usada com claro sentido sexual. Aqui, ela aparece em Cantares pela única vez.

*De noite.* NIV traz *durante toda noite*, e apanha toda a força do plural hebraico “noites”; NEB traz *noite após noite*.

*Busquei* (heb. *bāqāš*) é bastante comum no Velho Testamento, sendo usada tanto literal quanto figuradamente. Trata-se de ato consciente, sempre, e em geral exige muito esforço (e.g. 1 Sm 10:14; Pv 2:4), contudo, sem garantia de sucesso. A repetição, aqui, fortalece a imagem.

*E não o achei.* NIV (heb. *māšā*) pode significar encontrar após uma busca diligente (e.g. Gn 2:20; 1 Sm 20:21, 36), ou tropeçar acidentalmente (2 Rs 22:8).

*O amado de minha alma.* NIV traz *coração* e NEB *verdadeiro amor*, que perdem o significado mais amplo do hebraico *nepeš*, “alma”. Cf. 1:7. NEB e RSV adicionam uma quarta cláusula, *chamei-o, mas ele não me respondeu*, para completar o paralelismo com 5:6. Não está no TM.

**2. Levantar-me-ei** (NEB). Cf. 2:10, 13, visto que agora ela age em resposta ao convite anterior. *Rodearei*, i.e., “irei ao redor” (heb. *sābab*), atravessarei (cf. 2:17 “volta”) as ruas e praças da cidade — i.e., a cidade toda. *A cidade*, talvez Jerusalém (cf. 3:5), mas qualquer grande cidade

<sup>66</sup> Veja-se T. Jacobsen, “Religious Drama in Ancient Mesopotamia”, *Unity and Diversity*, págs. 67, 90, 93, e cf. a Anat-Baal Cycle, *ANET*, 140a-141a, especialmente col. ii, linhas 27-30 e col. iv, linhas 25-45.

<sup>67</sup> Heb. *miškab dōdīm*, cf. Estudos Tópicos: Amado, págs. 224s.

rodeada de muralhas é possível, e não uma vila sem muros. O grego *polis* em geral apresenta conotações políticas, enquanto o hebraico *'îr* significa, primordialmente, um lugar protegido (*i.e.*, cercado de muros). A segunda e terceira linhas repetem o versículo 1, mudando-se o tempo verbal.

3. O impacto da poesia se perde na maioria das traduções. O versículo 2 termina com o grito angustioso “e não o achei” (heb. *w'îlō' m'šā'tîw*) e o vers. 3 inicia-se com *encontraram-me* (heb. *m'šā'unî*) *os guardas que rondavam pela cidade*. A ordem das palavras, na segunda cláusula, está na ordem inversa da mesma experiência, no versículo 2. *Vistes o amado de minha alma?* Não ocorre à jovem que os guardas locais não teriam a mínima idéia da pessoa que ela procurava: Ela conhece o amado dela, portanto, o mundo todo deve conhecê-lo, também!

4. Logo após deixá-los, ela encontra seu amado. *Agarrei-me* (NEB *segurei*) é satisfatório (*cf.* 2:15 *apanhai-me as raposas*) contudo, “agarrei e recusei-me a soltar” apanha melhor a urgência e o alívio do encontro do amado. Ainda agarrada ao amado, ela o conduz gentilmente, mas com decisão, à casa de sua mãe<sup>68</sup> e à cama materna (*cf.* 1:4, e 8:2).

5. O elemento de fecho da segunda unidade de Cantares é a repetição exata de 2:7.

### III. CONSUMAÇÃO (3:6—5:1)

De várias maneiras, esta unidade é o coração de Cantares. Os versículos 4:16—5:1 formam um eixo ao redor do qual o resto do Cântico gira. O grande progresso no relacionamento, traçado até aqui, desenvolve-se ainda mais, agora, na seqüência do casamento e a consumação do amor do casal. A beleza dela ultrapassa a beleza das carruagens do rei. A pessoa dela é mais desejável, para seu amado, do que todas as atrações da cidade e da terra. O convite dela (4:16) para que ele “tome posse da vinha dele” conduz ao complexo nupcial.

#### a. Uma canção matrimonial para Salomão (3:6-11)

Estes seis versículos apresentam uma das questões mais difíceis na interpretação de Cantares: de que maneira esta unidade se encaixa no resto

<sup>68</sup> *Cf.* 1:6 e Introdução, págs. 192s. *Recâmara* (heb. *heder*) é palavra comum para quarto. No hebraico moderno é freqüentemente empregado para sala de aula (*cf.* 8:2); o contexto, aqui, requer a tradução “recâmara”, ou quarto de dormir, dormitório.

do livro? À primeira vista, parece não ter algo que ver com o contexto: 3:4 registra a determinação da moça de levar seu amado para sua própria casa; 4:1-7 é uma descrição detalhada dos encantos físicos da noiva. Esta seção é uma descrição de uma procissão, em que há soldados e um ou mais carro/coche/liteira, e uma festa de casamento para o rei Salomão. Qual é a ligação, se é que existe alguma? Os problemas específicos da unidade têm que ver com o nome de Salomão nos versículos 7, 9 e 11; a presença daquilo que se identificou como sendo elementos “nacionalísticos” na passagem — o uso de *Israel* (vers. 7), *Sião* (vers. 11); o aparecimento de um tema militar (vers. 7s.), e a questão da identificação do protagonista na seção.

A solução mais simples é concluir que esta unidade não tem conexão contextual. Se Cantares nada mais é do que uma coleção de textos avulsos, não há necessidade de tentar identificar a razão da presença desta unidade. Contudo, se Cantares tem alguma unidade, alguma coesão inerente, a solução apresentada é demasiado simplista.

Como outra solução alternativa, há a hipótese de que Cantares é uma celebração nupcial, sendo que esta seção, à semelhança do Salmo 45, celebra esse matrimônio; tal opinião tem muitos adeptos.<sup>69</sup> Seerveld toma este poema como descrição do retorno de Salomão ao palácio, e ao harém, para prosseguir na sedução da sulamita (págs. 34s.); entretanto, conforme observou Delitzsch, com o alegre consentimento da sogra (vers.11), “a fábula da sedução ficou destruída” (pág. 69). Delitzsch interpreta esta passagem como sendo o traslado da noiva, da casa dela, isolada na Galiléia, até sua nova “casa” na cidade real; se a interpretação do matrimônio real” estiver (talvez) incorreta, a identificação da moça, ao invés de Salomão, como a pessoa “que sobe do deserto” (vers. 6) provavelmente é mais correta. Tal interpretação provê o melhor índice de ligação entre esta seção, ou unidade, e a seguinte: o paralelismo e contraste entre a formosura da moça e a beleza da carruagem real (*contemplai* 3:11/4:1); o contraste entre o deserto e o jardim (3:6/4:15); o uso de mirra e incenso (3:6/4:6, 14); e a madeira aromática do Líbano (3:9/4:11); tudo isto serve para ilustrar como se faz a ligação.

6. *Que é isso* (RSV, JB, NEB) ou *Quem é esse* (AV, ASV, NIV) (heb. *mîzō'î*). O problema consiste em decidir se *isso* ou *esse* (*zō'î*) refere-se a uma pessoa ou a uma coisa. A forma é feminina singular, podendo

<sup>69</sup> Há algumas semelhanças superficiais entre esta seção e o Salmo 45, e.g. o tema militar, perfumes, o próprio tema matrimonial, e algumas semelhanças de vocabulário; contudo, há algumas diferenças bem significativas que exigem cuidado no processo de identificar-se estes dois poemas: Cf. atrás, na Introdução, págs. 189-194 e veja-se R. Gordis, “A Wedding Song for Solomon”, *JBL* 63, 1949, págs. 263-270.

referir-se à moça ou à “cama” (ver. 7, AV), que também é nome feminino. De modo nenhum pode referir-se a Salomão (ou ao “rei”). É um pouco mais difícil decidir-se entre aquelas duas opções; contudo, o uso de *mî* presume a referência a uma pessoa, ao invés de uma coisa (que normalmente seria introduzida por *mâ*). O processional ainda está longe, mas a panóplia e a riqueza do séquito indica, obviamente, tratar-se de um casamento nobre, senão real. Pope observa corretamente que se houver qualquer continuidade contextual, a resposta à pergunta deve ser óbvia: trata-se da própria noiva.<sup>70</sup> A mesma expressão reaparece em 6:10, outra vez sem qualquer resposta no texto, e também em 8:5, onde a segunda metade da cláusula exige que a resposta seja “a moça” (noiva).

*Que sobe.* Jerusalém, à semelhança de todas as cidades anteriores a Roma, no antigo Oriente Próximo, estava edificada sobre uma colina, e qualquer viajante literalmente “subia” à cidade.

*Deserto* é melhor do que *ermo* (JB, NIV). Esta última traz à mente vastas extensões de areia, como a do Saara. A palavra hebraica usada significa, mais adequadamente, uma área em que não há habitações permanentes, mas que serve de pastagem. É palavra muito comum, que ocorre cerca de 270 vezes no Velho Testamento. O “deserto” havia sido o lar dos israelitas durante os 40 anos, entre a saída do Egito e a conquista da terra, sob o comando de Josué. No pensamento israelita, o deserto era o lugar onde um bando de refugiados havia sido amalgamado, e uma nação forte se forjara, a fim de atender à ordem de Deus para tomar posse da terra. Os alegoristas têm feito largo uso disto, ao interpretar Cantares, mas o contexto não exige tais ligações (cf 8:5).

*Colunas de fumo.* AV, ASV, retêm o plural do hebraico *tîm<sup>a</sup>rôî*. Este termo ocorre apenas aqui e em Joel 2:30. Não é a palavra comum *'ammûd*, usada noutra passagem para a coluna de nuvem e fogo que guiou os israelitas no deserto.

*Perfumado de* (heb. *m<sup>a</sup>qûțteret*, forma passiva com força semelhante ao Piel).<sup>71</sup> Embora esta forma ocorra apenas aqui, a palavra ocorre noutras passagens cerca de 115 vezes, com o significado de “subir no fumo”, ou “fazer (um sacrifício) subir em fumo”. NEB traz *da mirra que se queima*, preservando a idéia de que a coluna de fumo é o resultado de uma queima cerimonial sofisticada. É a única palavra marcadamente cúltica usada em Cantares.<sup>72</sup>

*Mirra*, veja-se comentário de 1:13.

*Incenso* (heb. *lâbônâ*, “coisa branca”), resina de âmbar, coberta de

<sup>70</sup> Pope, págs. 423s.

<sup>71</sup> Cf. atrás, pág. 248, n. 34.

<sup>72</sup> Cf. atrás, Introdução VII, Vocabulário, págs. 204s.

poeira esbranquiçada, superficial, exudação da casca da *Boswellia carterii*, e de outras espécies de árvores de mesmo parentesco, que eram abundantes na Índia, no sudoeste da Arábia, e ao longo da costa nordeste da África. O incenso era um dos ingredientes do óleo santo (Êx 30:34), sendo muitíssimo usado no santuário, para ser queimado. Foi um dos presentes trazidos pelos magos a Jesus (Mt 2:11). A palavra ocorre, em Cantares, apenas aqui, e em 4:6, 14.

*Pós aromáticos* (NIV *especiarias*, cf NEB). Esta palavra incomum (dez vezes no Velho Testamento) em geral é traduzida por “pó”, ou “lutar”, i.e., “ficar empoeirado” (Gn 32:24s.). O contexto, aqui, parece exigir a idéia proposta pela RSV, mas pode ser simplesmente que “a poeira (do processional) mistura-se à nuvem do incenso”.

*Mercador* (ou *comerciante*). De acordo com 1 Reis 10:15, grande parte da riqueza do império de Salomão derivava dos impostos cobrados sobre a renda dos comerciantes. Ezequiel 27:22 relaciona os mercadores de “Sabá e Raamá”, dois territórios no sudoeste da Arábia, que traziam os mais finos aromas”.

7. A maioria das versões traz o sentido geral, aqui; mas, a AV refilete a sintaxe hebraica da primeira cláusula, mais acuradamente.

*Cama* na AV (ARA, ARC, IBB, ASV, RSV, NEB e JB, *liteira*; NIV, *carruagem*; heb. *miṭṭâ*) é a palavra comum para um lugar onde se dorme. É usada para o leito de enfermidade (Gn 47:31) ou para o ataúde fúnebre (2 Sm 3:31), contudo, normalmente não tem conotações sexuais específicas. Com frequência, eram ornamentadas tais liteiras (“leitos... de ouro e de prata”, Et 1:6; “camas de marfim”, Am 6:4); contudo, nem sempre era assim. O paralelismo com “palanquim” (vers. 9) sugere a idéia de um divã portátil, bem elaborado.

*De Salomão*. O possessivo é indicado pela partícula *šel* anexada ao nome. Aparece aqui, pela primeira vez, o nome de Salomão, desde 1:5; após reaparecer em 3:9, 11 só voltará a reaparecer em 8:7, 12. Como se observou, a menção de Salomão três vezes<sup>73</sup> nestes seis versículos é de chamar a atenção. A questão básica haveria de ser a seguinte: Por que uma pessoa famosa por sua lascívia, como Salomão, apareceria num relato de amor puro e santo, ou mesmo de amor puramente sexual, entre um homem e uma mulher? Alguns comentaristas simplesmente omitem o nome de Salomão. Outros, como Hirschberg,<sup>74</sup> removem o nome, identificando a palavra como uma forma do verbo *šālam*,

<sup>73</sup> Cf. Introdução, págs. 181-183.

<sup>74</sup> H. H. Hirschberg, “Some Additional Arabic Etymologies in Old Testament Lexicography” VT 11, 1961, pág. 380.

“tornar integral, ou completo” (a palavra “paz”, *shalom*, também deriva desta raiz), de modo que a palavra se transforma em algo parecido com “um presente de consumação”.<sup>75</sup> Parece difícil defender tal hipótese à luz da palavra qualificativa “rei”, nos versículos 9 e 11. Parece que o mesmo argumento que fora usado para a inclusão desse nome em 1:5 é válido aqui. Trata-se de um apelo à beleza e *status* da classe real, como exemplo do melhor que existe (cf. 1:9).

A escolta de *sessenta valentes* escolhidos dentre *os valentes de Israel* traz à memória a guarda pessoal de Davi (2 Samuel 23:8:39), cujos deveres eram guardar e defender as pessoas da realeza. Em 6:8 menciona-se *sessenta rainhas*, a única outra ocasião em que tal número é mencionado em Cantares. A hipótese de que seriam cinco de cada uma das tribos de Israel, ou dez da metade das tribos é pura suposição.<sup>76</sup>

*Israel*. É a única ocasião em que este nome é mencionado em Cantares. Indica que o nome surgiu em data anterior à morte de Salomão, em 931 a.C. Após esta data, “Israel” referia-se ao Reino do Norte, que estava em rebelião contra a monarquia davídica.

8. *Manejar a espada* (AV *levam espadas*; ASV *manejam a espada*; NEB, JB *homens peritos no uso da espada*; NIV *usando a espada*). O termo é empregado em 3:4 “agarrei-me a ele”, indicando ali o anel apertado feito pelos braços dela; a idéia correspondente da bainha da espada “à cinta” é melhor expressa pela RSV. Delitzsch sugere “preso à espada”, i.e., “perito”, mas essa idéia é melhor expressa na cláusula seguinte.<sup>77</sup>

*Espada*. Arma curta, de dezoito polegadas, semelhante a uma adaga (cf. Jz 3:15s., 21) amarrada à *coxa*; ou a espada de ferro, maior, adotada por cópia aos filisteus, após Davi tê-los subjugado.<sup>78</sup>

*Destros na guerra* (NIV *experimentados na batalha*). O verbo implica em mais do que simples conhecimento teórico. Possuem experiência prática também.

*Temores noturnos* (AV, ASV *temor*; heb. *paḥad*) em geral se refere

<sup>75</sup> Veja-se adiante, comentário de 6:13, *Sulamita*, págs. 312s.

<sup>76</sup> A presença de temas militares não é incomum na poesia de amor do antigo Oriente Próximo. Cf. Comentário sobre 1:9. Na poesia de amor egípcia (Simpson, pág. 305 n.º 15, pág. 317, n.º 33), aparecem o príncipe Mehy, o guerreiro real e sua guarda armada. Cf. Introdução, pág. 190, n. 24, e pág. 199, n. 48.

<sup>77</sup> Delitzsch, pág. 63. A tradução dele estraga o paralelismo. Contudo, cf. Dahood II, pág. 227.

<sup>78</sup> 1 Sm 17:51; 2 Sm 8:1-12; 24:9. Veja-se Yadin, págs. 174s., 208s., 334-337, 340s. 344, 384s.

a algum perigo externo, objetivo; aqui, se aplicaria a bandos ambulantes de marginais, que gostariam de assaltar uma rica comitiva de casamento; ou talvez alguns animais selvagens, que atacariam um viajante solitário, não porém um grupo numeroso.<sup>79</sup> NEB *demônio da noite* não tem fundamento. Há extenso material legendário associado a demônios; contudo, o Velho Testamento não dá crédito a tais histórias.<sup>80</sup>

9. *Palanquim* marca a distinção entre a palavra traduzida por “liteira” no versículo 7, que se perde na tradução de NIV, *carruagem*. A palavra (heb. *'appiryôn*, LXX *phoreion*) tem derivação incerta, e ocorre apenas neste passo, no Velho Testamento. Alguns comentaristas sugerem que o termo é derivado do grego, em face da semelhança de sons entre a palavra hebraica e a grega. É possível que se tenha em mente, aqui, o ugarítico *apn*, carruagem de duas rodas, ou o veículo sumério, feito para o deus, pelo rei. Outros preferem outras origens para a palavra: teria vindo do sânscrito, ou do acadiano, ou do egípcio, mas, até hoje não se pode dar resposta definitiva à questão. Parece que o contexto requer um tipo de cadeira coberta, portátil, dotada de rodas, ou varais, para transporte, construída de materiais finíssimos. Delitzsch sugere que há dois tipos de veículos, aqui: aquele em que a Rainha está sendo carregada (vers. 7), e o palanquim em que Salomão espera. *Trono* de JB reflete esta idéia.

*Madeira do Líbano*. A cordilheira montanhosa libanesa, na parte noroeste da terra, servia de barreira natural entre a Fenícia e Israel-Síria. Havia enorme procura de madeira do Líbano em todo o antigo Oriente Próximo.<sup>81</sup> As madeiras mais procuradas eram o cedro e o cipreste, para construção, e para painéis de acabamento.

A maioria das traduções deixa de captar o paralelismo poético do versículo. Seguindo-se o hebraico, a cláusula dupla diz o seguinte:

Um palanquim fez para si mesmo o rei  
Salomão, de madeira do Líbano.

<sup>79</sup> Cf. Dahood I, págs. 81s. e II, págs. 104, 331, quanto a cognatos do ugarítico, “bando” de cães selvagens, ou chacais.

<sup>80</sup> Cf. Pope, págs. 435-437, e Gaster, págs. 769-771, 812s. Gaster argumenta que esta frase significa “pesadelos”; entretanto, espadas não são grande ajuda contra estes.

<sup>81</sup> Cf. 1 Rs 4:33; 5:7-11; 6:14-19; 7:1-8. Relatos extrabíblicos incluem os registros de campanha do Faraó Ramsés II (c. 1301-1234 a.C.) e a obra egípcia “Tale of Two Brothers”, que denominam este lugar como Vale dos Cedros (ANET, págs. 25, 256). A obra ugarítica Anat-Baal Cycle II, Col. 6 (ANET, pág. 134) menciona os cedros do Líbano. Assurnasípal II (883-859 a.C.) e Esarhadom (680-669 a.C.) da Assíria exigiram que a madeira do Líbano fosse embarcada de volta para a Assíria (ANET, págs. 276, 291).

Este é um exemplo clássico de poesia do antigo Oriente Próximo: a censura vem antes, e não depois, de “Salomão”.

10. *Colunas* (AV *pilares*), freqüente no Velho Testamento, aparece em Cantares apenas aqui e em 5:15. A palavra pode significar “colunas” (de um edifício, e.g. Jz 16:25, 29; 1 Rs 7:2; de fumo ou chamas, Êx 13:21), ou estacas (de uma tenda, Êx 27:10). Eram freqüentemente decoradas com muito esmero (1 Rs 7:22); aqui, são cobertas de lâminas de prata, ou outro metal precioso.

*Espalda* (NIV *base*; AV, ASV *fundo*; JB *dossel*; NEB *descanso para a cabeça*; Pope, *almofadão*, heb. *ṣpîdâ*). Esta palavra ocorre apenas aqui, no Velho Testamento, embora a raiz *ṣpîd* seja encontrada em 2:5, e duas vezes em outras passagens. A LXX traz *anakliton* que comunica a mesma idéia da raiz, que é “recostar-se” ou “esticar”. O contexto não esclarece se a palavra se refere a uma peça em que a pessoa “se estira”, ou se é o dossel de cobertura que está “esticado”. *Ouro* seria o laminado áureo da espalda, no primeiro caso, e no segundo, algum tipo de tecido áureo usado para o dossel.

*Assento* (AV *coberta*; heb. *merkâb*) ocorre apenas aqui e em Levíticos 15:9, onde o significado parece ser um tipo de assento, ou sela. A única outra vez em que a forma masculina é usada (1 Rs 4:26) tem o mesmo sentido da forma feminina (50 vezes). Esta é sempre traduzida por “carro”, podendo ser o assento, ou banco, desse veículo. Neste caso, é estofado com *púrpura*, i.e., pano, geralmente lã ou linho, tingido com tinta púrpura caríssima, retirada de uma espécie de marisco encontrado ao longo das praias fenícias. A cor é usualmente associada à realeza, ou à aristocracia.

A cláusula seguinte é difícil, embora o sentido geral seja aparente. O interior do palanquim (AV, ASV *o centro dele*; RSV *dentro*; JB *espalda*; NEB *forro*) era ornado (JB *guarnecido*; AV, ASV *apainelado*; LXX *lithostrōton*; heb. *rāsāp com amor*). O verbo ocorre apenas aqui, no Velho Testamento; o substantivo ocorre oito vezes no feminino, e uma vez no masculino. A forma masculina em 1 Reis 19:6 e a feminina em Isaías 6:6 são empregadas para “brasas vivas”. As outras sete referências são traduzidas por “pavimento”, ou melhor “mosaico”. Apanha e reflete a luz, como se estivesse em brasa — é o que se pode deduzir.

*Com amor* (AV, ASV), ou *amorosamente* (RSV). A maioria dos comentaristas e tradutores toma esta palavra como expressão do motivo pelo qual a decoração foi realizada; contudo, o hebraico *’ah<sup>a</sup>bâ* freqüentemente comunica a idéia de “intercurso sexual” (cf. 2:4). NEB traz *seu forro era de couro* seguindo a sugestão de que *’ah<sup>a</sup>bâ* é cognato do árabe *’ihāb* “couro” de animal. O *éban* de JB supõe uma emenda injustificada do texto. Forrações e decorações de cama são coisas fami-

liares no antigo Oriente Próximo. Encontraram-se em Ugarit amostras de gravações de cama com cenas eróticas. Talvez seja isto que se tenta descrever aqui.

*Filhas de Jerusalém* (cf. 1:5). JB omite esta cláusula. NEB destaca-a do versículo 10 e liga-a em paralelismo com a primeira cláusula, no versículo 11. O cerne da dificuldade é o uso do prefixo *mi*. Embora normalmente signifique “de” ou “longe de”, às vezes significa a fonte de uma ação, ou de um acontecimento, e pode então ser traduzido “por”. É assim que deve ser entendido aqui.

11. *Saí... e contemplai* (NIV *vinde... e olhai*; JB *vinde ver*; NEB *vinde e sede bemvindas*). Esta combinação repete-se em 1:6-8, e 7:12 (cf. 3:3). Ambos os imperativos dirigem-se às *filhas de Sião*. Esta expressão, que ocorre apenas aqui, em Cantares, é usada por Isaías (3:16s.; 4:4), exatamente da mesma maneira, e o singular “filha de Sião” é usado 23 vezes, usualmente a respeito da nação. Aqui, é um paralelismo com *Filhas de Jerusalém*.

*Rei Salomão*. Cf. 3:7, 9.

*Coroa*, não a coroa real usada nas cerimônias de coroação, ou consagração, mas o “diadema” ou “grinalda” feitos de galhos (como a grinalda de louro dos jogos olímpicos), ou de metais e pedras preciosas (SI 21:3), que é símbolo de honra e de alegria (*júbilo*). A coroação por *sua mãe* indica tratar-se de cerimônia celebratória, porque a coroação real era desempenhada pelo representante divino, o Sumo Sacerdote.<sup>82</sup> De acordo com fontes rabínicas, “o noivo é comparado a um rei” e até a destruição de Jerusalém, por Roma, em 70 A.D, as “coroas” eram usadas por noivas e noivos.<sup>83</sup>

A junção de *dia do seu desposório* (único uso no Velho Testamento) com *júbilo* (NEB *alegria*; “celebração” e “regozijo” são também significados comprovados do heb. *simha*) sublinha a liberdade e a disposição dos que estão se casando.

#### b. Beleza e desejo (4:1-15)

A longa unidade de 4:1-15 divide-se bem, no versículo 7, com a alocução “tu és toda formosa, querida minha” que delinea a primeira seção; o tema do Líbano, 4:8, 15, delinea a segunda. Embora não se pos-

<sup>82</sup> O Velho Testamento apresenta dois relatos minuciosos do ritual de coroação: 1 Rs 1:32-48, e 2 Rs 11:11-20. Cf. discussão em R. de Vaux, *Ancient Israel* (McGraw-Hill, 1961), págs. 102-107.

<sup>83</sup> Pirke de Rabbi Eliezer, cap. 16, e Talmude Babilônico, *Sota* 49a.

sa distinguir qualquer emprego de padrão claro de vocabulário, há alguns paralelismos interessantes entre esta seção e a unidade anterior, 3:6-11, os quais ajudam a explicar os relacionamentos que se desenvolvem nesta terceira grande seção de Cantares.

A linguagem de Cantares torna-se, agora, cada vez mais erótica, à medida que as descrições do amado e da amada se desenvolvem, concluindo a seção a consumação do amor deles (4:16-5:1). A sensualidade evocada aqui ultrapassa quaisquer limites de uma alegoria, ou tipologia, colocando o livro, no dizer de Fuerst, “além dos limites da credibilidade” de que o cântico deverá ser entendido figuradamente.<sup>84</sup>

1. *Como és formosa, querida minha.* Esta expressão combina duas idéias de 1:8, concernente à formosura da moça, sendo repetida aqui e em 4:7. A redação precisa é encontrada em 1:15. As mesmas duas palavras hebraicas são encontradas em ordem invertida, mas com o mesmo sentido, em 2:13, e em 6:4, reaparecem pela última vez, com um enfático pronome “tu” entre ambas.

Agora, a formosura da moça é declarada na primeira de duas analogias compridas. Repete-se de 1:15 a comparação de seus *olhos* como sendo *pombas*, adicionando-se *através do teu véu (AV dentro de teus cachos)*.

*Véu* (heb. *sammâ*) ocorre no Velho Testamento somente em 4:1, 3; 6:7, e Isaías 47:2. Nas passagens de Cantares a LXX traduz por *siōpēsīōs*, “silêncio” ou “taciturnidade”, mas em Isaías por *katakalytma*, “véu” ou “coberta”. *Cachos*, da AV, pode basear-se no arábico *šm*, “cabelo”; contudo, o hebraico provavelmente está mais relacionado com o arábico *šmam*, “pôr um véu”.

A introdução do véu, neste ponto, em Cantares, sublinha o aspecto matrimonial. Normalmente, as mulheres usavam toucas, mas não véus, exceto em ocasiões especiais.<sup>85</sup> Noivados (Gn 24:65) e a celebração do casamento (Gn 29:23-25) eram duas destas ocasiões.

As duas últimas cláusulas de 4:1 repetem-se em 6:5.

*Cabelos.* A figura de linguagem indica que a amada não está com a cabeça inteiramente recoberta pelo véu, mas que seus longos cachos negros, revoltos, agitam-se livremente. A maior parte das cabras da Palestina têm pêlo negro, longo e pesado. A movimentação de um grande rebanho numa colina distante dá a impressão de que a colina toda está viva (cf. 1:5; 5:11).

<sup>84</sup> Fuerst, págs. 184s.

<sup>85</sup> Cf. Gn 38:13-15, em que Tamar, nora de Judá, “cobrindo-se com um véu”, foi tomada como sendo uma prostituta. Cf. 1:7. Veja-se ainda R. de Vaux, *Ancient Israel*, págs. 30, 33-34.

*Que descem* (NIV; AV *que surgem de*; ASV *que jazem*; JB *saltitando*; NEB *jorrando para baixo*; heb. *šegālšū*). Tal palavra ocorre no Velho Testamento somente aqui, e em 6:5, num contexto idêntico. A literatura rabínica usa a raiz de “água fervendo.” Outros autores usam-na no sentido de “jorrando” ou “descer seguindo uma pista”. A sugestão de que *šgš* (e é ugarítico *šgt*) significa “neve” deixa de apanhar a imagem literária do versículo.<sup>86</sup>

*Gileade*, o planalto elevado a este da Galiléia e Samaria é famoso por suas rochas elevadas e escarpadas, que se elevam a mais de 1.000 metros acima do Vale do Jordão. Apresentam aspecto lindo, mas misterioso, sob o calor vacilante da tarde.

2. Prossegue a figura de linguagem do *rebanho*; agora, os dentes da moça são assemelhados a ovelhas recém-tosquiadas e recém-lavadas. *Tosquiadas* ocorre apenas aqui e em 2 Reis 6:6, em que Elias “corta” um galho para reaver um machado perdido dentro do Jordão.

*Que sobem*, como em 3:6, referindo-se ao processional no deserto. Observe-se, aqui, o contraste entre o rebanho recém-lavado e a caravana empoeirada. Neste estado, o rosado da pele das ovelhas é entrevisto, em meio à lã cortada, adicionando um brilho quente e vivo.

A última metade do versículo fala em *gêmeos*, referindo-se de modo pitoresco à simetria e perfeição dos dentes dela. A figura de linguagem é óbvia, não, porém, seu significado preciso. “Produzem gêmeos” é a tradução usual; contudo, os nascimentos múltiplos e a taxa de sobrevivência dos nascituros, segundo a sugestão do texto, indica um óbvio exagero.<sup>87</sup> O verbo (heb. *tā'am*) ocorre apenas aqui e em 6:6, mas um substantivo derivado (heb. *ta'ôm* ou *tô'am*) ocorre oito vezes (Gn 25:24; 38:27; Êx 26:24 (duas vezes); 36:29 (duas vezes); 4:5; 7:3). O significado pode incluir “produção de gêmeos” mas tal sentido específico não é obrigatório. “Duplicação” ou “acasalamento” apanha o sentido igualmente bem, *i.e.*, cada ovelha tem seu cordeiro, assim como cada dente superior tem seu dente correspondente, na arcada inferior — nenhum está faltando.<sup>88</sup> Um quadro comum na poesia de amor do anti-

<sup>86</sup> Pope, pág. 459.

<sup>87</sup> Veja-se J. J. Finkelstein, “An Old Babylonian herding contract and Genesis 31:38s.” *JAOS* 88, 1968, págs. 30-36. À pág. 34 ele indica um índice de sobrevivência de 80%, como média. Numa recente discussão pela BBC, ouviu-se um comentário de um pastor: “perdemos apenas cinco, desta vez”, sugerindo que a taxa de mortalidade seria consideravelmente mais alta.

<sup>88</sup> Veja-se Finkelstein, pág. 35, n. 20. Tanto quanto se pode verificar com certeza, nascimentos múltiplos entre as ovelhas era bastante incomum no antigo Oriente Próximo.

go Oriente Próximo é a menção de dentes “como sementes de romã” (cf. Simpson, pág. 312, n.º 28); há um poema que compara os dentes da amada às saliências da lâmina da faca de pedra.

3. Prossegue a descrição da beleza da moça, com comentários ao seu rosto. Os cosméticos eram coisa comum no antigo Oriente Próximo. Aqui, trata-se de um carmezim, ou tintura escarlate usada para pintar os lábios (cf. Js 2:18).

*E tua boca* (heb. *miḏbār*). AV traz *fala* e JB, NEB *palavras*, seguindo a LXX *lalia*, e o sentido comum do hebraico, cuja raiz é *ḏbr*. Delitzsch anota que a forma usada aqui significa a boca como “instrumento da fala”.<sup>89</sup> A palavra comum para boca (heb. *pī* (*k*)) é um monossílabo, curta demais para a métrica poética aqui.

*Formosa* (AV, ASV, *bela*; NEB *deleitável*; JB *encantadora*) ocorre em 1:5; 2:14; 6:4 (bem como em SI 33:1; 147:1; e Pv 17:7; 19:10; 26:1).

*Faces* (AV, ASV, NIV *têmporas*; NEB *lábios separados*; heb. *raq-qā*). A palavra hebraica ocorre apenas aqui (e no texto paralelo de 6:7), e três vezes em Juízes 4:21s.; 5:26, em que Jael matou o general cananita Sísera, pregando-lhe “uma estaca da tenda” nas *têmporas*, i.e., “na fonte”. Não se encontra uma razão particular por que “têmporas” deveriam ser consideradas objeto de beleza, nem por que a imagem da romã deveria ser empregada para as “faces”. O termo significa mais amplamente “os lados do rosto”, i.e., as faces (LXX *mylon*). A casca rosada da fruta parece admitir uma comparação condigna.

*Véu*. Cf. 4:1.

*Partida* (AV, ASV *pedaço*; NEB *cortada em pedaços*), i.e., *romã partida*. A maioria dos comentaristas toma a palavra “fatia” ou “pedaço” como indicação do interior da romã, com sua polpa carnuda, vermelha, suculenta, suas sementes brancas e membranas amareladas, e depois atrapalham-se na interpretação da figura de linguagem. Soa mais como descrição de um mau caso de espinhas infeccionadas. Não há nada na palavra, entretanto, que se refira ao interior da fruta. Significa simplesmente “pedaços” (de pasta, 1 Sm 30:12; de uma pedra superior de moinho, Jz 9:53), podendo referir-se ao lado externo tanto quanto ao interno. A maciez do vermelho brilhante da casca da romã proporciona uma imagem que se adapta melhor. A romã (*Punica granatum*) era largamente usada como tema de decoração no vestuário e na edificação (Êx 28:33-34; 1 Rs 7:18). O vinho de romã tinha reputação de afrodisíaco, no Egito. Neste país, como na Mesopotâmia, as romãs eram usadas em poções de amor.<sup>90</sup> Cf. 8:2.

<sup>89</sup> Delitzsch, pág. 73.

<sup>90</sup> Cf. Simpson, pág. 304, n.º 12, linhas 7-8; pág. 309, n.º 18, linhas 14-17; pág. 312,

#### 4. *Pescoço*, cf. 1:10; 7:4.

*Como a torre de Davi.* Não a torre de nossos dias, ao lado de dentro do Portão de Jafa, de Jerusalém, visto que esta estrutura data de época não anterior ao período herodiano. Provavelmente trata-se da torre mencionada em Neemias 3:25, “que sai da casa real superior, que está junto ao pátio do cárcere”.

*Davi.* Cf. Introdução, págs. 181-183 e Estudos Tópicos: Amado, pág. 225.

*Edificada para arsenal* (AV, ASV *depósito de armas*; JB *fortaleza*; NIV *com elegância*; NEB *caminhos sinuosos*; heb. *talpîyôt*; LXX *thalpioth*). Esta palavra é completamente desconhecida, sendo esta sua única ocorrência. A LXX presume que se trata de nome próprio “Tel Pivoth” (mera transliteração do hebraico); todavia, tal localidade é desconhecida. A NIV não tem base. A maior parte dos comentaristas e tradutores presume a existência de uma ligação com o verbo arábico *tlp* (“perecer”) (ou “causa de perecer”, i.e., uma arma), ou com o verbo *tlh* que no Piel significa “pendurar para demonstração”. A NEB segue uma sugestão de que o substantivo é derivado de uma raiz *lpy* que significa “arranjar, ou dispor em fiadas”, i.e., “em fiadas”,<sup>91</sup> e aqui se refere ao colar em fiadas que a moça usa.

*Mil*, em hebraico, como em português, freqüentemente é tomado como um número redondo, não necessariamente exato. Cf. 5:10.

*Escudos* (heb. *māḡēn*; LXX *thyreos*). A palavra grega descreve o escudo grande, retangular, “em forma de porta”, que cobre o corpo todo. É palavra usada doze vezes como tradução do hebraico *māḡēn* que, mais corretamente, é escudo menor, redondo, usado pelos oficiais e pela infantaria leve. O hebraico *šinnâ* é traduzido mais acertadamente por *thyreos*.<sup>92</sup> A NIV *broquel* adapta-se bem aqui; contudo, falha em não fazer distinção entre *māḡēn* aqui, e *šelet*, na última cláusula, causando confusão.

*Broquéis* (heb. *šelet*). A maioria dos tradutores toma esta palavra como sendo equivalente ao escudo redondo e pequeno (*māḡēn*), pre-

nº 28, linhas 1-9, 22-33. “O irmão e a irmã fazem [feriado],/ [inclinando-se] sob meus [ramos];/ ambos estão altos, com vinho de uvas e vinho de romãs;/ esfregaram-se Moringa e óleo de pinho...” (linhas 6-9). Uma tradição rabínica observa que a coroa de Salomão (cf. 3:11) imitava o cálice da flor da romã, onde se prende o fruto.

<sup>91</sup> Veja-se A. M. Honeyman, “Two Contributions to Canaanite Toponymy”, *JTS* 50, 1949, págs. 50-52, e S. J. Isserlin, “Song of Songs iv, 4: An Archaeological Note”, *PEQ* 90, 1958, págs. 59-61.

<sup>92</sup> Veja-se Yadin, págs. 134, 418s. quanto aos escudos retangulares, e págs. 340s., 360, 368, 411, 420, quanto aos redondos.

servando um paralelismo achegado, na cláusula dupla. A palavra ocorre apenas sete vezes no Velho Testamento, não tendo ficado bem certo seu significado preciso.<sup>93</sup> A ocorrência da palavra nos Rolos de Qunrã, “Guerra dos Filhos da Luz contra os Filhos das Trevas” suporta bem a idéia de que se trata de uma arma ofensiva, talvez um dardo, ou uma seta.

*Valorosos* (JB *heróis*; AV, ASV *homens poderosos*) i.e., guerreiros. É a mesma palavra usada duas vezes em 3:7. A imagem que se cria no versículo é de esplendor e glória, talvez com o colar multifacetado que a moça usa (cf. vers. 9), que lembra o complexo de armas e artefatos bélicos mostrados em triunfo, na torre.

5. A idéia de simetria introduzida no versículo 2 se repete aqui, a respeito dos seios da moça, assemelhados a duas crias gêmeas de gazela (cf. 2:7), que pastam (ou “descansam”, cf. 1:7) entre lírios (cf. 2:1). Veja-se 1:3; 2:16 e 6:3. .

6-7. A primeira metade do versículo 6 aparece também em 2:17. Veja-se pág. 261 para o comentário. Muitos comentaristas argumentam que se trata de uma repetição desnecessária, neste ponto. Parece enquadrar-se melhor com o conceito do versículo 5, do que com aquilo que se segue. Os versículos 6b e 7 formariam, então, uma unidade de pensamento separada.

Delitzsch, Seerveld e Lehrman atribuem o versículo 6 à moça, visto que estas palavras são dela, em 2:17; contudo, a mudança para a primeira pessoa, no versículo 6b, não é razão suficiente para isto, especialmente se o versículo 6b é pensamento concludente do versículo 5. O versículo 7 é, claramente, fala do amado.

*Ao monte da mirra e ao outeiro do incenso*; cf. 1:13 e 3:6. As tentativas de identificar tais palavras como referências geográficas naufragam de vez, devido ao fato de a mirra e o incenso não serem produtos nativos da Palestina — ambos eram especiarias importadas de terras distantes. Tenta ir longe demais, também, a identificação de Delitzsch, destes nomes, com o monte do templo em Jerusalém, onde “o incenso... subia a Deus todas as manhãs e todas as tardes”<sup>94</sup> embora “mon-

<sup>93</sup> A LXX está longe de ser consistente, usando 6 diferentes palavras gregas para uma única palavra hebraica: 2 Sm 8:7 “ornamentos” (braceteles) *chlidōn*; 1 Cr 18:7 “colar” *Kloios*; 2 Rs 11:10 “escudo de três lados” *trissos*; 2 Cr 23:9 *hoplon*, no singular, escudo grande, mas no plural, como aqui, usualmente refere-se a armas ou instrumentos de guerra em geral; Jr 51:11 e Ez 27:11, “aljava” (para setas) *pharetra*; e aqui, 4:4, “dardo” *bolis*.

<sup>94</sup> Delitzsch, pág. 78.

te” (heb. *gib’á*) seja freqüentemente usado para determinar um centro cúlctico. Aqui se trata, meramente, da continuação da descrição dos encantos físicos da moça, e do desejo e intenção do amado de tomar posse deles. Veja-se 5:1 para avaliar-se o desenvolvimento posterior. Cantares 1:13 é a fonte da figura de linguagem.

A primeira cláusula do versículo 7 é repetição exata de 4:1. A forma feminina deixa claro que o amado dirige-se à amada.

*Em ti não há defeito, i.e.*, nenhuma falha física ou moral que possa detratir ou prejudicar a beleza dela (AV, ASV *nódoa*; JB *mancha*). A palavras da cláusula, vem comigo (heb. *’itti*) como forma verbal (heb. e quatro em Números e Deuteronômio, em geral, para descrever os animais destinados ao sacrifício, que deveriam, por exigência, ser perfeitos (cf MI 1:12-14).

8. A RSV, NEB e NIV seguem a LXX, ao traduzirem as primeiras palavras da cláusula, *vem comigo* (heb. *’itt î*) como forma verbal (heb. alterado para *’e’if*, imperativo da raiz *’atâ* “vir”). A forma verbal normal *vir* (heb. *tabô’î*) no final da cláusula, serve ao período todo. A alteração é desnecessária, visto que a repetição de “comigo” representa estilo elegante, e faz sentido muito bem, aqui.

Mais importante é a tradução da preposição *min*. O sentido mais comum é “de”, e a maioria das versões traduzem-na *do Líbano*. Se é Salomão quem fala, entende-se que isto representa um pedido dele para que a sulamita venha com ele do Líbano para a cidade. Contudo, Suném, na Galiléia, fica bem longe do Líbano, que está na direção oposta a Jerusalém. Não faz sentido ir ao Líbano primeiro — a menos que ela esteja fugindo do rei. Uma opção mais plausível é tomar *min* com o sentido de “em”.<sup>95</sup> Assim, o convite é para ela ir com o amado às rampas ocultas do “vale dos cedros”, onde poderiam estar a sós, sem serem perturbados (veja-se pág. 269, n. 81).

*Noiva* (JB *noiva prometida*; AV *esposa*), ocorre em cinco versículos consecutivos, iniciando-se aqui, e depois em 5:1. Encontra-se 28 vezes noutras passagens do Velho Testamento. A ênfase desta palavra está na condição, ou *status*, da mulher, como se fora casada, particularmente com respeito ao elemento sexual, que se pressupõe nesse “status” como “a que está completa”. Cf. Oséias 4:13s.; Isaías 62:4s., e comentário sobre 7:1.

*Olha* (NIV *desce*; NEB *desce correndo*; JB *olha para baixo*; AV, ASV *olha*; Gordis *pula*; Pope *vem*; heb. *šûr*). Por detrás da variedade

<sup>95</sup> Veja-se Dahood, I, pág. 106; II, pág. 148.

de traduções estão duas raízes separadas, com formas idênticas. Uma delas significa “viagem” ou “descer”; a outra, “olhar fixamente”, ou “olhar para”. A última opção é preferível.

*Amana* é tida como uma montanha na cordilheira do Líbano, sendo incerta sua localização exata. É provável que se trate da colina em que nasce o rio Amana, que corta Damasco (heb. *roš*, “cabeça”, “pico”, “topo”, “fonte”). O ponto central para Naamã, na história registrada em 2 Reis 5, é o contraste entre as águas turvas, lamacentas do baixo Jordão e as águas claras do Amana (veja-se *Macmillan Bible Atlas*, mapa n.º 8). *Senir* e *Hermom* são os nomes amorreu e hebreu, respectivamente, do pico mais alto (mais de 2.700 metros) na cordilheira do Anti-Líbano. As cordilheiras do Líbano e Anti-Líbano (Monte Hermom) estão separadas entre si por uma distância de 24 quilômetros, ficando nos lados opostos do vale de Litani Hasbani (Biq'a).

*Leões* e *leopardos* eram conhecidos na Palestina desde épocas pré-históricas (1 Cr 11:22; Is 11:6s., Jr 13:23; Os 13:7; Am 3:4). Ambas as espécies estariam extintas em Israel, segundo se supunha, mas desde 1974 o leopardo tem sido visto (e fotografado) inúmeras vezes. Não está clara a razão para a inclusão destes animais, neste ponto do Cântico. Pope (págs. 475-477) discute várias opções. Uma delas, apoiada pelos textos do Ritual do Matrimônio Sagrado, é a observação de que o leão estava frequentemente associado a Inana Anate, a deusa do amor acadiana-cananita.

9. Após a pausa do versículo 8, os versículos 9-15 voltam a descrever a beleza da amada, e seu efeito sobre o amado, conduzindo à consumação final de 4:16-5:1.

*Arrebataste-me o coração* (NEB, NIV *roubaste-me o coração*; NEB mg. *puseste coração em mim*; heb. *libabtini*). É um dos empregos causativos do Piel. O verbo tem sido traduzido de várias maneiras: “tomar coração” ou “perder coração”, i.e., “encorajar alguém” ou “destruir alguém”. “Arrebatado” expressa a segunda opção. A primeira, que dá idéia de “erguer” ou “excitar”, enquadra-se melhor no contexto, de modo a salientar o sentido de “excitou minhas paixões”.<sup>96</sup>

<sup>96</sup> O argumento mais persuasivo para que se aceite esta interpretação, ou significado de *libb*, nos vem da literatura mesopotâmica. Uma série de textos mágicos invocando a potência masculina usa o termo “erguer o coração” (Sumério *ŠA.ZI.GA.*, Acadiano *niš libbi*). Não são simplesmente “encantamentos de amor”, porque são recitados por mulheres, e dirigidos exclusivamente a homens. Os contextos do termo *ŠA.ZI.GA.* comprovam que o encantamento pretendia produzir excitação sexual prolongada, no macho, conducente a demoradas relações sexuais. Veja-se R. D. Biggs, *ŠA.ZI.GA. Ancient Mesopotamian Potency Incantations: Texts from Cuneiform Sources*. Vol. II (J. J. Augustin, 1967),

*Minha irmã, noiva minha.* Cf. 4:8 sobre noiva. “Irmão” e “Irmã” são termos de carinho entre apaixonados, conforme se comprova na literatura do antigo Oriente Próximo.<sup>97</sup> Não se está discutindo, aqui, nenhuma relação incestuosa. Trata-se tão-somente de fala convencional entre apaixonados, para expressar a intimidade e a permanência que almejam para seu relacionamento. Em 8:1 a livre expressão de familiaridade entre irmãos exprime os sentimentos da moça.<sup>98</sup>

*Com um só dos teus olhares* (AV, ASV *um só de teus olhos*). “Olhar” não aparece no texto hebraico, sendo uma tentativa de explicar a forma masculina “um”, usada com a forma feminina “olhos”. Visto que a beleza dos olhos dela já apareceu como um dos temas de Cantares (e.g. 1:15; 4:1), o sentido da passagem é claro, a despeito da sintaxe obscura.

*Uma só pérola do teu colar* (JB *pérola*; AV, ASV *uma fiada de teu pescoço*). No Velho Testamento só existe este uso do singular, traduzido por “jóia”, na RSV e por “pérola” em outras; a forma plural aparece em Provérbios 1:9 e Juízes 8:26. Uma forma relacionada a esta é o nome Enaque (Nm 13:33; Dt 9:2; Js 15:14) empregada para designar os “gigantes” (i.e., “pessoas de pescoço comprido” ou “aqueles cujo pescoço você tem de curvar para ver”) em Canaã, antes do estabelecimento do povo de Israel, sob Josué. O termo, como é usado aqui, provavelmente se refere a algum tipo de longo pendente de seu colar de inúmeras fiavras (cf. 1:10).

**10.** *Que belo* (AV, ASV; *que deleitoso*, NIV; *que doce*, RSV). A NEB *que bonito* está mais próxima do significado normal do hebraico *yāpēh*. Cf. 1:8 e pág. 244, n. 29.

*Amor* (NEB, LXX *seios*). Veja-se comentário de 1:2,4.

*Irmã, noiva*, cf. versículos 8s., acima.

---

especialmente págs. 2s. Uma nota mais sucinta, que chega a conclusões similares, sem exame do material relacionado a SÁ.ZI.GA é a de N. M. Waldman, “A Note on Canticles 4.9”, *JBL* 89, 1970, págs. 215-217.

<sup>97</sup> Veja-se, e.g., Kramer, págs. 97-104 quanto a alguns textos mesopotâmicos, e Simpson, pág. 302, n° 9; pág. 303, n° 12; pág. 310, n° 21; pág. 312, n° 28; e M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature: A Book of Readings*, Vol. II (Berkeley U.P., 1976), págs. 182-193 quanto a alguns exemplos egípcios. O livro apócrifo de Tobias 7:15; 8:4, 21 contém alguns exemplos rabínicos. JB traduz o vers. 21 assim: “Sou teu pai e Edna, tua mãe. Somos teus pais, no futuro, como o somos de tua irmã” (i.e., nossa filha, tua esposa). Veja-se, a seguir, comentário de 5:1.

<sup>98</sup> Um tema similar é encontrado em um dos poemas de amor egípcios. “Eu o beijarei na frente de suas multidões/ Não terei vergonha das mulheres/ Mas, ficarei feliz ao verificar que elas descobriram/ Que você me conhece tão bem assim.” Simpson, pág. 320, n° 36, linhas 17-20.

A terceira cláusula deste versículo é idêntica à segunda de 1:2, e a última cláusula reflete o tema de abertura de 1:3. As *especiarias*, ou óleos de unção aromáticos, ajudavam a repor a gordura natural da pele que se perde em virtude do calor e secura do clima; Eram mais do que meros *perfumes* (NIV, JB, NEB) ou *ungüentos*.<sup>99</sup>

*Toda sorte de especiarias* (JB *todas as outras especiarias*; NEB *quaisquer especiarias*; AV *todas as especiarias*; ASV *toda sorte de especiarias*). O substantivo está no plural e a partícula normalmente é “toda”, embora nas comparações, como aqui, “cada” ou “quaisquer” sejam traduções apropriadas. *Especiarias* (heb. *b<sup>e</sup>šamîm*) é especificamente a árvore do bálsamo (arbusto), e também o óleo de aroma doce que ela produz, e ainda, finalmente, os perfumes em geral. O sentido da cláusula não é que os *perfumes* (*ungüentos*) dela sejam melhores do que outros, mas que, para o amado dela, seus óleos de unção, de uso diário, têm aroma melhor do que os perfumes mais exóticos.

### 11. Lábios. Cf. 4:3; 5:13; 7:9.

*Destilam mel* (JB *destilam mel silvestre*; NEB, NIV *lábios destilam doçura como o favo de mel*; AV, ASV *destilam como o favo*). O verbo (heb. *nāṭāp*) ocorre 17 vezes no Velho Testamento, oito das quais em “deixar cair as palavras”, i.e., “pegar” ou profetizar.<sup>100</sup> Os outros nove empregos descrevem o cair da água (chuva), da mirra, do vinho, oú, como aqui, do “mel”. Provérbios 5:3 faz um paralelo entre “destilar mel” com “fala untuosa”, a fala sedutora da prostituta. Muitos comentaristas interpretam este versículo de Cantares como se as palavras da amada fossem doces; tal interpretação não é mais satisfatória do que a literal, visto que não há atração particular no gotejar de mel da boca de alguém. Trata-se de uma metáfora óbvia para a doçura dos beijos dela.

*Mel* (heb. *nōpēt*) é, especificamente, aquilo que goteja do favo de mel, palavra distinta de *d<sup>e</sup>baš*, “mel”, na cláusula seguinte, que mais genericamente se traduz por “doçura”, e inclui o xarope de tâmaras e o de uvas, tanto quanto o mel de abelhas, removido do favo. A inclusão de *d<sup>e</sup>baš* na lista de “primícias” (2 Cr 31:5) indica que este não era

<sup>99</sup> Um dos poemas de amor do Cairo (Simpson, pág. 311, n.º 26) diz o seguinte: “Quem me dera que eu fora lavandeiro dela/Mesmo que durante um mês apenas;/ Então eu entraria em êxtase/ Ao lavar os unguentos de Moringa/ de suas vestes diáfanas.../

<sup>100</sup> Ez 20:46; 21:2; Am 7:16; Mq 2:6 (3 vezes), 11 (duas vezes). Deve-se incluir-se aqui Jó 29:22 também, porque fala de “minhas palavras caíam sobre”. O versículo 23 esclarece a origem do uso desta palavra: “Esperavam-me como à chuva!” Em Ezequiel e Amós, *nāṭāp* ocorre em paralelo com *nāḥa*, “profetizar”.

silvestre (ou “encontrado”, cf. 1 Sm 14:25-27), o qual não podia ser dado como oferta (cf. Lv 2:11), sendo, porém, “trabalhado das mãos” (cf. 2 Sm 24:24), produto de abelhas domesticadas.

*Noiva. Cf. 4:8.*

*Mel e leite* são símbolos padrões da produtividade da terra da Palestina.<sup>101</sup> O leite também é tema comum na poesia de amor do antigo Oriente Próximo, particularmente da Mesopotâmia onde Dumuzi, o pastor, é o melhor dos parceiros de casamento, porque “o creme dele é bom, o leite dele é bom/... O bom creme dele, ele o comerá com você” e “Torne amarelo o meu leite, meu noivo... Beberei leite fresco (?) com você.../ Leite de cabras, faze-o jorrar no aprisco para mim,/ Encha minha desnataadeira santa... com queijo... Senhor Dumuzi, beberei leite fresco com o Senhor.” Estas linhas vêm do Egito: “Por causa da fome/ você me deixaria?/ Ou por causa de sua sede?/ Tome então o meu seio:/ Ele tem dádivas que superabundam para você.”<sup>102</sup>

O heb. *rîah* é traduzido “fragrância” em 1:3, 12; 2:13; 4:10; e 7:13, mas “cheiro” aqui e em 7:8 (N.T.: na RSV, versão usada pelo autor).

*Vestidos* (NEB; heb. *salmâ*) não é a palavra comum para vestuário (heb. *beğed*, usada mais de 200 vezes no Velho Testamento, mas nenhuma vez em Cantares). *salmâ* é a veste externa (cf. Rt 3:3) que servia de capa durante o dia e de cobertor à noite, para dormir (Êx 22:26s.). Este último uso deu vazão ao hábito de empregar-se esta palavra como coberta de cama, especialmente lençóis do leito conjugal em que “os sinais de virgindade” eram encontrados (Dt 22:17). No contexto aqui, pode haver referência a algum tipo de veste para dormir (pijama). Quaisquer referências a trajes reais, do Salmo 45:8, induziriam a erro, aqui, porque naquele salmo a palavra empregada é *beğed*.

*Libano.* Veja-se 3:9; 4:8, e cf. Oséias 14:7.

**12.** Este versículo marca a primeira ocorrência de *jardim* em Cantares; porém, este tema, que reaparecerá em 4:15s.; 5:1; 6:2, 11; 8:13, já foi introduzido em 1:6 com “vinha... que me pertence”. A imagem do jardim por detrás de muros, e com o portão trancado, dá idéia de lugar inacessível a todos, exceto aos que têm direito a entrar, *i.e.*, aos que o possuem. Metaforicamente, o “jardim” é usado como eufemismo para os órgãos sexuais femininos (vejam-se págs. 220s. Estudos tópicos: Jardim) e aqui, *manancial recluso, fonte selada e jardim fechado* falam

<sup>101</sup> *E.g.* Nm 13:27, e cf. a obra egípcia “História de Si-Nuhe”, linhas 80-92, ANET, págs. 19s.

<sup>102</sup> Kramer, págs. 56, 62; Simpson, pág. 298, n° 1. Veja-se adiante comentário sobre 5:1.

de virgindade. O casal, embora aproximando-se da consumação de seu amor, não atingiu ainda esse nível de intimidade. Observe-se a recorrência à palavra noiva no quinto versículo consecutivo (cf. 4:8). Não reaparecerá mais, até 5:1, quando ocorre a consumação.

*Manancial.* NIV, ASV, AV seguem o hebraico, diferenciando o hebraico *gan* “jardim”, na primeira cláusula, do hebraico *gal* na segunda. RSV, NEB, JB seguem as antigas traduções, alterando a palavra para *gan* na segunda. O substantivo *gal* é derivado de uma raiz verbal *gll* “rolar, jorrar”, e toma o sentido de “monte” (de pedras, ou de ondas), ou de “manancial” de água. Esta última idéia mantém o paralelismo com a última parte desta cláusula.

*Fonte* (heb. *ayin* “olho”). *i.e.*, o lugar de onde jorram as lágrimas, ou como aqui, o lugar onde a terra “chora”. “Selar” uma fonte era fechá-la e proteger a água para o legítimo proprietário. Ezequias fez isto quando mandou cavar um túnel desde a Fonte da Virgem, em Giom, até a Fonte de Siloé, para salvaguardar o suprimento de água de Jerusalém.<sup>103</sup> Provérbios 5:16 usa esta figura de linguagem para descrever a vida sexual entre marido e mulher; o contexto, aqui (cf. vers. 13) tem sobrettons sexuais, obviamente.

NEB transporta o versículo 12 em seguida ao versículo 14, sem que haja razão obrigatória para tal mudança.

13. *Os teus renovos* (AV, NIV *plantas*; NEB *duas faces*; heb. *šēlahayîk*). A palavra ocorre apenas 10 vezes no Velho Testamento. A raiz *šlh* significa “enviar” (*e.g.* um mensageiro, uma seta, renovos, *etc.*), e a forma substantiva normalmente é traduzida como “armas” — dardos ou espadas. A maioria dos comentaristas segue a figura de linguagem de Isaías 16:8, em que a metáfora de uma videira cujos “sarmentos... se estenderam e passaram além do mar” (heb. *šēluḥôt*) é empregada. Neemias 3:15 menciona “O muro do açude de Hasselá, junto ao jardim do rei, até aos degraus que descem da cidade de Davi”, (Hasselá = heb. *šelah*). Provavelmente, esta é a Fonte de Siloé (cf. acima, comentário do vers. 12, e pág. 281, n. 101), *i.e.*, a fonte do “envio” da água do manancial da Virgem (Giom). Assim, a palavra “Selá” é tomada como significando o próprio leito das águas, cortado com “ferramentas” (“armas”); *šelah* neste sentido significa “canal”. Hirshberg dá um passo adiante, ligando *šēlahayîk* com o árabe *šalk*, “vagina”.<sup>104</sup> Pope traduz a palavra como “ranhura”, evidentemente com o mesmo simbolismo explicado por Hirshberg. Cf. 5:4.

<sup>103</sup> Cf. 2 Reis 20:20, e Macmillan Bible Atlas, mapa n° 114.

<sup>104</sup> Hirshberg, “Arabic Etymologies”, VT 11, 1961, págs. 379s.

*Pomar.* O heb. *pardês* é empréstimo tomado ao antigo persa, usualmente traduzido por “paraíso”, que nos Avestas significa jardim fechado, usualmente de forma circular. A palavra ocorre no Velho Testamento apenas aqui, em Neemias 2:8 (sobre as “matas” do rei), e em Eclesiastes 2:5, em que Salomão se vangloria de haver feito “jardins e pomares” em que plantou “árvores frutíferas de toda espécie”. Não há necessidade de concluir, como o faz a maioria dos comentaristas, que a presença desta palavra no texto exige uma datação pós-exílica (depois de 536 a.C.) para Cantares. Os persas aparecem nos anais escritos de Salomaneser III no século nono como povo estabelecido; pelo que deve ter estado nesse território pelo menos desde 1000 a.C., possivelmente 1300 a.C.<sup>105</sup>

*Romãs.* Cf. 4:3 e págs. 274s., n. 90.

*Frutos excelentes* (NEB *frutos raros*; JB *essências das mais raras*; AV *frutos agradáveis*). RSV adiciona “todos”, como se outros frutos, além de romãs, estivessem em mira, como fazem JB e NEB. É muito provável que a intenção fosse indicar que as “romãs” são da melhor qualidade. Cf. 7:13.

*A hena e o nardo.* Cf. 1:12, 14, quanto a tais itens como símbolo de beleza e de sensualidade.

14. Prossegue a lista de perfumes e de especiarias. Alguns itens já foram introduzidos: *nardo*, 1:12; *incenso*, 3:6; *mirra*, 1:13; e as *principais especiarias*, 4:10; as demais aparecem, agora, pela primeira vez. *Açafrão* é mencionado uma única vez no Velho Testamento: pistilos e estames secos e pulverizados da *Crocus sativus*, um pequeno açafrão nativo da Ásia Menor. Uma única onça de produto requer mais de 4.000 unidades florais.

O *cálamo* (heb. *qāneh*) é simplesmente um “talo”, ou “junco”. Dois tipos diferentes de plantas são identificados assim. O “junco gigante” (*Arundo donax*) com folhas semelhantes a lanças, e hastes rígidas, retas, que chegam a medir 6 metros de comprimento, e 7cm de diâmetro, na base, as quais eram usadas comumente, no antigo Oriente Próximo, como vara de medir. A palavra portuguesa “cânion”, que significa padrão de autoridade (e.g. as Escrituras Sagradas) deriva desta palavra, e deste costume oriental antigo. A segunda planta, e que talvez seja a que o contexto indica, é a assim chamada *cana doce* (NEB) (*Andropogon aromaticus* ou *Calamus aromaticus*), grama silvestre que tem cheiro e sabor penetrantes, e da qual se extrai um óleo. Outros identificam

---

<sup>105</sup> A. T. Olmstead, *History of the Persian Empire* (Univer. of Chicago Press, 1948), pág. 22, e cf. W. F. Albright e W. O. Lambdin, *Cambridge Ancient History* 1:4:iii.

esta planta como sendo certo tipo de cana-de-açúcar (*Saccharum biflorum* ou *Saccharum officinarum*, sendo ambas nativas da Palestina), porém, nenhuma delas era usada em perfumaria, nem como especiaria, como o contexto parece exigir.

*Cinamomo* é a casca ou o óleo destilado da casca da *Cinnamomum zelanicum*, árvore de tamanho médio, nativa do sudeste da Ásia. Era um dos ingredientes do óleo sagrado (Êx 30:23-29), e considerado, também, um afrodisíaco (cf. Pv 7:17). A cássia (Salmo 45:8) é um substituto mais barato, usado, às vezes, apenas para adulterar o produto puro. Cantares não dá atenção a materiais de segunda categoria, onde aparece tão-somente o puro, e o melhor.

*Aloés* (heb. *hl*, “árvore odorífera” BDB, pág. 14, provavelmente uma palavra emprestada do sânscrito). Há, aqui, três possibilidades. A maioria dos intérpretes identifica este item com a (*Aquilaria agallocha*) ou com o sândalo (*Santalum album*). Nenhuma delas é nativa da área, mas provém do Extremo Oriente. Tampouco são normalmente usadas em perfumaria. A madeira em si é aromática e, visto que o cheiro repelia os insetos, era usada comumente para fazer-se cabinas e caixas à prova de insetos. NEB traduz *árvores portadoras de incenso*, com base nesta idéia. É mais provável que a árvore em mira, aqui, seja a *Aloë succotrina*; da polpa de suas folhas extrai-se uma droga aromática. É arbusto grande, nativa da ilha de Socota, no extremo sul do mar Vermelho. Os egípcios usavam-no como um dos principais ingredientes, juntamente com a mirra, no embalsamamento de cadáveres. José de Arimatéia e Nicodemo's usaram grande quantidade desta mistura, ao preparar o corpo de Jesus para os funerais (Jo 19:38-42). Prov. 7:17 relaciona este como sendo um dos perfumes de cama da prostituta — talvez antecipando a “morte” que sobrevêm pelo consórcio com tais mulheres (cf. Pv 7:21-27). Tais aspectos negativos estão ausentes em Cantares.

Todas estas especiarias exóticas possuem conotações eróticas na poesia de amor, em geral, não estando fora de lugar, neste texto. Mesmo se os apaixonados não possuíssem, realmente, grandes quantidades destes itens tão caros, eles ainda assim funcionam como símbolos da raridade e da beleza da amada.

**15. Fonte dos jardins** (AV, ASV). JB traz *fonte que torna fértil o jardim*. O heb. “jardins” é plural, talvez para indicar que a fonte irriga muitos jardins.

*Águas vivas* é água corrente, não retirada de poço, ou cisterna, com balde, mas que “flui” da nascente. A cordilheira do *Libano* é a origem do rio Jordão que, em suas cabeceiras, jorra com rapidez e muito ruído águas cristalinas.

A figura de linguagem não se refere às atividades muito abrangentes

tes da moça, mas à sua grande beleza, e à frutificação esperada, quando a fonte selada for aberta, bem como o jardim for destrancado.

### c. Consumação (4:16—5:1)

A terceira divisão maior de Cantares chega a um clímax nestes dois versículos. Representam exatamente a metade do texto hebraico, com 111 linhas (60 versículos, mais o título, 1:1), desde 1:2 até 4:15, e 111 linhas (55 versículos) desde 5:2 até 8:14. Estes dois versículos abrangem cinco linhas de texto, mas contém, o clímax do pensamento do poema. Tudo quanto ocorreu, até agora, esteve movendo-se na direção desta consumação. Deste ponto em diante, tudo se move na direção da consolidação e confirmação daquilo que tem sido penhorado aqui. A irmã/noiva torna-se a “consumada” (veja-se comentário de 6:13-7:5), quando o amado e a amada estendem um ao outro, mutuamente, a integralidade de si mesmos.

16. *Levanta-te.* A injunção que conclui as seções 1, 2 e 4, *não acordeis o amor até que este o queira* (2:7; 3:5; 8:4), torna-se positivo, aqui, ao invocar o vento para que acorde, porque o amor decidiu erguer-se.

O *vento norte* e o *vento sul*, conforme Pope anota corretamente, é mero paralelismo, sem qualquer significado específico, como o que Delitzsch desejava imprimir-lhe, *i.e.*, que as brisas que se alternavam, uma fria e outra quente, estimulariam o crescimento do jardim.<sup>106</sup> Tampouco é necessário ver qualquer significado particular, de ordem sexual, no uso do verbo *vem* (heb. *bō'*), ainda que a palavra seja usada com frequência para significar penetração sexual (*e.g.* Gn 38:8, 16; Ez 23:44).

*Assopra*, como em 2:17; 4:6, da força da brisa.

*Meu jardim.* Pope presume que as primeiras quatro cláusulas deste versículo sejam faladas pelo amado, sendo que as duas últimas seriam faladas pela amada. Parece-nos uma complicação desnecessária. A moça está falando, aqui, de sua própria pessoa (*cf.* 1:6 *a vinha que me pertence*), que nas duas últimas cláusulas torna-se *seu jardim* (dele), onde ele entrará e se deliciará. O considerar-se tudo isto como pedido da jovem retém o paralelismo com 2:7; 3:6; e 8:4, que também refletem palavras dela.

<sup>106</sup> S. N. Kramer, “Cuneiform Studies and the History of Literature: The Sumerian Sacred Marriage Texts”, *PAPhS* 107, 1963, págs. 485-515. Tablete CT, XLII, n.º 13, linha 8, diz o seguinte: “Eu, a rainha dos céus, tomei as brisas suaves”, como sendo parte do ritual de matrimônio sagrado; contudo, parece que nada mais se faz disto, na narrativa subsequente.

*Aromas* (JB *cheiros doces*; NEB *perfume*; AV, ASV *especiarias*; heb. *bāsūm*, como em 4:10, 14; 5:1, 13; 6:2; 8:14). Cf. 4:10 quanto ao hebraico *rīah*.

*Derramem* (heb. *nāzal*, vers. 15) é usado aqui com o sentido de espalhar gentilmente a fim de atrair o amado.

*O meu amado*. Cf. 1:2 e Estudos Tópicos: Amado.

*Venha*. É desejo expresso dela que o amado venha tomar posse e gozar *seu jardim*, i.e., ela própria (cf. Introdução, págs. 199-201) e todas as delícias íntimas que ela propicia.

5:1. A resposta do amado tem tanta alegria e disposição quanto o pedido dela; a intimidade total que desfrutam agora é a culminação almejada por ambos. Segue-se neste versículo um complexo de *double-entendres*, trocadilhos de duplo sentido, com várias palavras que têm implicações eróticas abertas.

A RSV e a JB traduzem os verbos nas primeiras quatro cláusulas no presente do indicativo, *eu venho*, indicando ação progressiva, enquanto a AV, ASV NIV e NEB usam o perfeito composto, *tenho entrando* (*entrei*) ou *tenho vindo* (*vim*), sugerindo ação iniciada no passado e que prossegue no presente. Qualquer alternativa é tradução possível, e aceitável, dos perfeitos hebraicos, embora a RSV seja preferível, neste contexto.<sup>107</sup>

*Já entrei* é resposta do amado a 4:16c.

*Minha irmã, noiva minha*. Foi em 4:12 que ocorreu a última vez esta combinação — “jardim fechado”. Aqui, pela primeira vez em Cantares, o “jardim” é aberto; há convite para o ingresso e para a realização final. A partir de então, ela não é mais a “noiva”; é a “completa” (cf. 4:8). Há conotação de “intimidade psicofísica”,<sup>108</sup> i.e., comunhão sexual em casamento, sugerindo-se a tradução “minha querida esposa”.

*Colhi* (NEB *tenho arrancado*). A palavra ocorre apenas aqui e no Salmo 80:12, onde se refere a apanhar frutos por detrás de um muro quebrado. Contudo, este não é um fruto roubado. No hebraico rabínico, o termo é usado especificamente a respeito de apanhar figos, que no antigo Oriente Próximo tinha conotações sexuais, eróticas, bem definidas. Veja-se atrás, comentário sobre 2:13. Pope sugere o verbo “comer” como sendo a tradução mais adequada, a despeito do fato de a mirra não ser comestível.<sup>109</sup> (A mistura de vinho, mirra e fel, Mateus 27:34, foi oferecida a Cristo, na crucificação, aparentemente como anestésico.)

<sup>107</sup> Cf. GK, sec. 106, i, m, n.

<sup>108</sup> Cf. W. E. Phipps, ‘The Plight of the Song of Songs’, *JAAR* 42, 1974, pp. 82-100, especialmente p. 83. Veja-se atrás, p. 279, n. 97.

<sup>109</sup> Pope, pp. 504s.

JB traduz *bálsamo*, onde outras versões trazem *especiaria*. Cf. 4:10.

*Comi e bebi* nas duas cláusulas seguintes completam a progressão.

*Favo com mel* (heb. *ya'ar* e *d<sup>e</sup>hās*). *d<sup>e</sup>hās* ocorre em 4:11 com *leite*, sendo claro em ambos os lugares o significado. Há mais dificuldade com *ya'ar*, que ocorre 59 vezes no Velho Testamento, incluindo 2:3 “árvores”. Exceto 1 Samuel 14:26 e aqui, a palavra é sempre traduzida “floresta”, ou “mato” ou outro sinônimo (e.g. Dt 19:5; 1 Sm 22:5; 2 Rs 2:24, etc.). Em 1 Samuel 14:26, Jônatas mergulhou seu cajado no “favo” e comeu. É possível que se tenha em mente, aqui, a completa estrutura celular do favo; contudo, é também plausível que a tradução mais correta seja “mato”, isto é, o bordão de Jônatas penetrou o mato onde se escondiam a colmeia e seus favos. A poesia de amor do antigo Oriente Próximo freqüentemente usava ambas as imagens do mel e do “mato” como eufemismos para a genitália feminina.<sup>110</sup>

*Vinho*. Vejam-se Estudos Tópicos: Vinho, págs. 226s. e comentário sobre 1:2; 2:4.

*Leite*. Veja-se comentário sobre 4:11.

As duas últimas cláusulas do versículo oferecem muitos problemas para os comentaristas. As questões básicas são: a quem as palavras são dirigidas? e, quem as pronuncia?. Algumas notas marginais num dos manuscritos da LXX indicam que as palavras foram dirigidas aos convidados e às damas de companhia, na festa de casamento, pelo noivo. A maioria dos comentaristas tem seguido esta hipótese; contudo, como bem observa Delitzsch, tal convite estende os privilégios e delícias oferecidos pela noiva, que noutra passagem foram reservados exclusivamente ao noivo, a todos os convidados. Tais palavras, para que façam sentido neste contexto, deverão ser dirigidas pelo casal a todos os circunstantes e convidados.

A expressão *bebei fartamente* normalmente significa “tornar-se intoxicado” com vinho (e.g. 2 Sm 11:13; Jr 51:39); contudo, é empregada com outros sentidos. Isaías 49:26 caracteriza os captores de Israel como “bêbados”, i.e., “com o seu próprio sangue se embriagarão, como com vinho novo”. Quanto a este versículo, é assim traduzido pela NEB: “bebei até estardes embebedados de amor”, que é o sentido do texto.

*Amados* (heb. *dōdām*, plural) significa, aqui, “relação sexual”. Cf. Estudos Tópicos: Amado, págs. 224ss.

<sup>110</sup> Alguns exemplos representativos são: Lambert, pág. 113, citando do tablete K 7924, obv. 3, “Na tua vulva há mel”; Kramer, “Cuneiform Studies”, pág. 496, Inana “apanha uma doce “fonte de mel” e coloca-a na cintura dela”; Kramer, pág. 104, “O irmão trouxe-me para sua casa,/ Deitou-me numa cama cheirosa de mel./ Minha preciosa doçura, deitado ao lado de meu “coração”.

Assim, a terceira divisão do poema termina com os amigos e convidados do casal regozijando-se com os apaixonados, e encorajando-os a beber até a última gota todo o êxtase e gozo que encontrarão nos braços um do outro.

#### IV. PERDIDO — E ENCONTRADO (5:2—8:4)

Esta longa seção<sup>1</sup> marca o desenvolvimento real do relacionamento estabelecido nos capítulos anteriores. A abêrtura, como se fora tocada em surdina, parece alegria contida, após o prazeroso abandono de 5:1. Mais uma vez, como na segunda seção maior de Cantares (2:8-3:5), há uma seqüência marcada por um pedido — uma negação — uma busca — e um encontro, no relacionamento entre os apaixonados. E uma vez mais, como anteriormente, a solução do problema se torna possível apenas quando os protagonistas reconhecem a responsabilidade mútua que têm entre si, e um para com o outro (cf. 1 Co 7:3-5). Temos, aqui, a perspectiva do amado. Das 111 linhas, 80, desta seção, são palavras da moça. Este livro realmente é *dela*.

##### a. Rompimento (5:2-8)

A abordagem mais comum desta seção é torná-la como se fora uma seqüência onírica. Comenta Delitzsch: “Dormir enquanto o coração está acordado é sonhar, porque o sono e a consciência perfeita não podem coexistir.”<sup>111</sup> Outros argumentam que só entendendo-se esta passagem como sendo um sonho é que se pode explicar a rápida mudança de ênfase, as reações aparentemente inexplicáveis dos protagonistas — e justificá-las.

Contudo, esta hipótese não esgota as possibilidades de interpretação. A cláusula inicial pode indicar o estado de quase dormência — aqueles minutos sonolentos em que a mente ainda está alerta para os estímulos externos, embora a pessoa não esteja certa de que aquilo que ouviu realmente está acontecendo. Pope observa que estes comentários seriam “apropriados, e muito bem para uma pessoa que estivesse esperando o momento de encontro com seu amor”.<sup>112</sup> Pode ser, mas a reação da moça no versículo 3 não é a que se esperaria em tal situação.

Uma abordagem muito mais realística desta seção é a proposta por Glickman.<sup>113</sup> Esta seção, particularmente os versículos 2 e 3, registra a

<sup>111</sup> Delitzsch, pág. 91

<sup>112</sup> Pope, pág. 511.

<sup>113</sup> S.C. Glickman, ‘The Unity of the Song of Solomon’, não publicado, tese de Th. D., Dallas Theological Seminary, 1974. Há um resumo de sua argumentação desenvolvida, em ‘A Song for Lovers’, de S. C. Glickman (IVP/USA, 1976), págs. 60-65, 182-185.

terna aproximação do amado, e a inesperada apatia e indiferença da amada ao carinho dele. Houve um lapso temporário no relacionamento deles (vers. 6), evidentemente um rompimento comum entre marido e mulher que, se continuado, traz as sementes da desintegração do relacionamento. Aqui, como em outras passagens, Cantares é realístico e nada subjetivo, ao registrar e descrever o comportamento humano.

2. A unidade inicia-se com um enfático pronome *Eu* (heb. *ʾani*), que noutras passagens de Cantares serve como fórmula que introduz aspectos diferentes do relacionamento da amada com seu amado — seu esposo.<sup>114</sup> Nesta unidade, a construção ocorre quatro vezes, (i.e., o enfático *Eu*): versículos 2, 5, 6, 8, ARC “eu dormia”, “eu me levantei”, “eu abri”, e “(eu) estou enferma de amor”.

*Dormia... velava.* Ambos os verbos apresentam forma participial, indicativa do estado contínuo da moça, quando a seção se inicia. Depois de 7:9, esta é a única vez que se usa o verbo “dormir”, em Cantares; mas, a palavra para “velar” é a mesma que aparece no refrão de 2:7; 3:5; 8:4; e em 4:16 e 8:5 onde há despertamento para alguma atividade.

*Coração* no Velho Testamento freqüentemente significa o órgão físico (e.g. Salmo 38:10), mas, muito mais freqüentemente indica a sede das emoções (e.g. Pv 15:13; 3:11) e da vontade (e.g. Êx 35:21; 36:2), as quais refletem a função racional que atribuímos ao cérebro e ao intelecto (cf Sl 90:12; Pv 18:15).<sup>115</sup> Cantares usa a palavra apenas três vezes: aqui, 3:11 e 8:6 (mas, cf. 4:9 quanto à forma verbal).

*Eis. Cf. 2:8.*

*Amado.* Veja-se: Estudos Tópicos: Amado, págs. 224s.

*Batendo* ocorre apenas três vezes no Velho Testamento. Em Gênesis 33:13 a palavra é usada para a caminhada forçada de um rebanho, além de sua resistência; em Juízes 19:22, para o canalha que abusou da concubina do levita, em Gibeá. Nestes contextos, o sentido é de solicitação violenta, inoportuna; entretanto, dificilmente este sentido pode aplicar-se aqui, embora o amontoado de apelos carinhosos, na cláusula seguinte, possa constituir importunação.

*Irmã.* A permanência do relacionamento (cf. 4:9), sugerida pelo uso de “irmã”, e que é antecipada pelo amado, em seu forte apelo, subitamente é questionada pela resposta que a amada emite, no versículo seguinte. Exceto 8:8, onde aparece o significado normal da palavra, esta é a última vez que o tempo é empregado em Cantares. Cf. 4:9.

<sup>114</sup> E.g. 1:5; 2:1, 5; 6:3; 7:10; 8:10.

<sup>115</sup> Pode-se encontrar um resumo breve em TDNT 3:606-607, e um tratamento mais amplo em H. W. Wolff, págs. 40-58.

*Querida minha. Cf 1:9; 2:2.*

*Pomba minha.* Expressão usada, primeiramente, como apelido carinhoso, em 2:14, ocorre aqui e em 6:9 com a qualificação adicional *minha imaculada* (*pura* AV, ASV; *sem defeito* NIV; ou *perfeita*, RSV). *Sem defeito* é expressão que traduz, também, Gn 25:27, com o sentido de “pacífico” ou “quieto”, “pacato”, e em Salmo 37:37, em paralelismo entre o homem “íntegro”, “reto”, e o ímpio. As ocorrências mais conhecidas são as de Jó 1:1, 8; 2:3. A AV *pura* sugere “virgem” mas tal conotação não está no hebraico. A idéia é, antes, de ausência de culpa ética e moral. Delitzsch (pág. 93) sugere “totalmente devotado” à amada, contudo o contexto parece exigir devoção *dela* para com seu amado.

As duas últimas cláusulas estão em estrito paralelismo, embora o significado preciso de *q<sup>e</sup>wuṣṣôt*, *cachos* (NIV *cabelo*) não seja certo. A palavra ocorre apenas aqui e no versículo 11. BDB, pág. 881, assemelha-se ao árabe *qṣṣt*, “cabelo sobre a testa”. Um substantivo masculino, aparentemente da mesma raiz, significa “espinhos”, ou “arbusto de espinhos”. O comentário rabínico *Bereshith rabba* sobre Gênesis 27:11 identifica Jacó como “cabeça lisa”, *i.e.*, “calvo” (heb. *qēreah*) e Esaú como tendo “cabelos crespos” (heb. *qawwās*).

*Orvalho — gotas da noite* (NEB *umidade*; NIV *molhado*; heb. *rāsīs*). As noites palestinas, frias, produzem orvalho pesado que, durante a longa estação seca, do verão, provê a necessária umidade para as vinhas. É o único emprego destas duas palavras em Cantares. O verbo *está cheia*, AV (NEB, NIV *encharcada*; JB *coberta*; heb. *māla*) ocorre outra vez no versículo 14, “coberto” de safiras. Esta imagem, “enfeitada de orvalho”, é bem interessante aqui.

O contexto não nos informa se este versículo está descrevendo um encontro à meia-noite, dos apaixonados, ou o retorno a casa, da parte da amada, após ter cumprido suas obrigações em algum lugar. Esta última opção parece a mais provável.

3. *Túnica* (JB; AV *casaco*; NEB *vestido*; NIV *manto*; heb. *kuttōnet*; LXX *chitōn*). É a palavra usada para a túnica de José (Gn 37:3), para a estola sacerdotal (*e.g.* Êx 28:4), e para as túnicas oficiais (Is 22:21). Também é encontrada em Gênesis 3:21, referindo-se a “vestimenta de peles” feita para Adão e Eva, uso que reflete a idéia básica da palavra. Trata-se do vestuário usado sobre a pele, e não os “vestidos” de 4:11, que serviam como coberta de cama, nem o *beḡed* comum, que era usado para descrever roupas em geral. O comentário de Delitzsch (pág. 93), “ela jaz nua sobre a cama”, apanha o sentido preciso da cláusula.

*Já lavei meus pés.* Lavar os pés era tarefa rotineira, necessária por causa das ruas e caminhos empoeirados, e do uso de sandálias abertas. Cf. João 13:1-17.

Após cada uma destas desculpas, ela pergunta se deve repetir aquela ação: *hei de vesti-la?... tornarei a sujá-los?* (NIV, NEB), que é melhor tradução do que a RSV *como poderia eu...?* (heb. *'êkākā*). Esta forma ocorre apenas aqui e em Ester 8:6, embora a forma semelhante *'êkâ*, com o mesmo sentido, apareça em 1:7, e freqüentemente em outras passagens do Velho Testamento. É muito encontrada em cânticos de luto, ou em lamentações, e reflete, aqui, mais a má vontade petulante para agir, do que a impossibilidade da ação. Pope (pág. 515) sugere que isto poderia “representar um pouquinho de recato fingido, com intenção de arreliar o excitado macho”; contudo, as implicações negativas das perguntas: *hei de... tornarei a...* parecem tornar esta interpretação impossível. Ela parece, isto sim, com pouca disposição para incomodar-se até mesmo com seu amado.

*Pés* (heb. *reḡel*) normalmente é empregado com seu sentido comum, mas em várias ocasiões a palavra é eufemismo para as partes genitais (e.g. “lava os teus pés” e “deitar com minha mulher” são usadas em paralelismos, 2 Sm 11:8, 11; cf. Dt 28:57; Rt 3:3-9; Is 7:20). Fica aberta a questão sobre se este é o sentido da palavra aqui, ou não, embora haja evidência suficiente para tal *double entendre*, no versículo seguinte, onde continua a descrição que ela faz das ações de seu amado, e as reações dela.

#### 4. Meu amado. Cf. 1:13.

*Meteu* (AV, ASV *pôs dentro*; JB, NIV *enfiou*; NEB *introduziu*) é o comuníssimo verbo hebraico *šālah* usado cerca de 900 vezes no Velho Testamento, mas apenas esta única vez em Cantares. O significado é enviar, deixar ir, estender, etc. (cf. 4:13, o substantivo cognato, traduzido por “renovos”). NIV e JB *enfiou* preservam melhor o sentido.

A construção gramatical com a preposição (heb. *min*), em seguida ao verbo, tem produzido grande variedade de traduções e bastante dificuldade para os comentaristas. O hebraico *min-haḥōr*, “do buraco”, é traduzido na RSV *ao trinco*; AV e ASV *pelo buraco da porta*; NEB *através do buraco do trinco*; NIV *através da fresta do trinco*. O sentido básico da preposição é “de” ou “para longe de”, i.e., indica fonte ou direção. “Mediante” com sentido de “por meio de” “através de” (e.g. “vinho”, Is 28:7), e o uso partitivo (“dois de cada espécie”, Gn 6:19) também são freqüentes, mas todas as traduções apresentadas para a palavra, aqui, carecem de base. Contudo, há crescente evidência de que *min* é freqüentemente usado em paralelismo com o hebraico *bē*, “em”

ou “dentro de”, apresentando um significado que é mais satisfatório, aqui.<sup>116</sup>

A palavra traduzida por *buraco do trinco* (NEB), ou expandida para *buraco da porta* (AV, etc.; heb. *hôr*) ocorre apenas seis vezes no Velho Testamento.<sup>117</sup> Um exame destas passagens torna claro que o significado do substantivo é normalmente uma caverna, ou um buraco semelhante a uma caverna. A maioria dos comentaristas toma a palavra nesta passagem como significando o orifício escavado através da porta, por onde passa a mão, que terá acesso ao trinco, ou à fechadura; contudo, nada existe no contexto que apóie esta idéia. As palavras exigem um significado de algo sendo introduzido num orifício, de alguma espécie, não se sabendo exatamente o que, nem onde.

*Mão* (heb, *yād*), à semelhança de “pés”, no vers. 3, normalmente significa simplesmente a mão física, mas às vezes também é usada com outros sentidos. Em pelo menos três lugares (1 Sm 15:12; 2 Sm 18:18; Is 56:5), *yād* é traduzida por “monumento” ou “pilar”. Os exemplares ainda existentes de tais “monumentos” normalmente são altos, feitos de pedra, com topo arredondado, alguns dos quais exibem mãos escavadas, na posição de adoração.<sup>118</sup> O culto cananita era um culto orientado sexualmente para a fertilidade; a presença destes “pilares” ou monumentos com a forma de representações fálicas, sugere um possível elo entre o uso de *yād* para “monumento”, e o que acontece em seguida.

Já está estabelecido, fora de qualquer dúvida séria, que a palavra *yād* ocasionalmente é empregada como eufemismo para o órgão copulativo masculino, tanto na literatura ugarítica como na de Qunrã.<sup>119</sup> Vários eruditos têm sugerido este sentido para certos textos do Velho Testamento, também. Certamente Isaías 57:8 deve ser entendido as-

<sup>116</sup> Veja-se especialmente Dahood, I. pág. 106; II, pág. 148; III, pág. 160, sobre Salmo 18:6; 118:26. Citam-se, ali, inúmeras referências bíblicas e extrabíblicas. Cf. Pope, pág. 518, quanto a uma discussão de Pv 17:23 e 21:14, em que *min* e *b<sup>e</sup>* são empregados em declarações paralelas.

<sup>117</sup> 1 Sm 14:11; 2 Rs 12:9; Jó 30:6; Ez 8:7; Na 2:12; Zc 14:12. A forma *hūr* com o mesmo sentido ocorre em Is 11:8; 42:22.

<sup>118</sup> E.g. Hazor Stele, *ANEP*, pág. 365, n.º 871; e Nut Stele *ANEP*, pág. 183, n.º 543. Em Ez 21:19, a RSV traduz “placa indicativa”, i.e., “mão” que indica o caminho, embora não haja evidência que demonstre que a placa teria o formato de mão.

<sup>119</sup> *UT*, pág. 409. A referência aqui é ao texto n.º 52, “The Birth of Dawn and Dusk, and the Seven Good Gods of Fertility”. A tradução mais facilmente disponível é, talvez, a de Gaster, págs. 406-435, especialmente págs. 427-429, e pág. 428, n.º 2. A referência de Qunrã está no “Manual de Disciplina” 7:12-15, onde estão relacionadas várias penalidades por exposição indecente, etc. Para uma discussão mais minuciosa de toda esta questão, veja-se M. Delcour, “Two Special Meanings of the Word *yā* in Biblical Hebrew” *JSS* 12, 1967, págs. 230-240. Preserva-se mais evidências em Lucian, *The Syrian Goddess* (*De Dea Syria*), XVI, XXVIII, XXIX.

sim;<sup>120</sup> Isaías 57:10; Jeremias 5:31; 5:15 podem também ser exemplos deste emprego.<sup>121</sup> O ugarítico também tem um verbo *ydd* que significa “amar”, o qual poderia emprestar seu significado à palavra hebraica.

Nada disto é decisivo, naturalmente; contudo, conforme observa Cook,<sup>122</sup> a natureza do *double entendre* é “tão delicada que deixa alguma dúvida quanto à sua presença num determinado ponto”. Contudo, parece que este é um texto em que o significado erótico está presente. Se *yād* significa o membro viril, aqui, *hōr* é seu equivalente feminino.<sup>123</sup>

*Meu coração* (JB *o cerne de meu ser*; NEB, AV *entranhas*; heb. *mē'eh*, cf. 5:14, *ventre*). O significado básico da palavra são os órgãos internos em geral (2 Sm 20:10; SI 22:14), ou o trato digestivo (Jn 2:1s.). Contudo, diversos textos empregam o termo para referir-se aos órgãos procriativos, masculinos (e.g. Gn 15:4; 2 Sm 7:12) ou femininos (e.g. Rt 1:11. Em Gn 25:23; SI 71:6; e Is 49:1, *mē'eh* é empregado em paralelismo com *beten*, a palavra mais comum para *útero*). A natureza da “comoção” é especificamente sexual.

Desde que o desejo dela foi excitado, torna-se essencial a total gratificação; o “tema da busca”, que é tão comum na poesia de amor no antigo Oriente Próximo é apenas consequência desse desejo.

5. Há diversos paralelismos nos próximos quatro versículos, com 2:10-3:5; e ficamos, então, com a impressão distinta de que temos aqui *double entendres* deliberados, criados pelo poeta. Observe-se o convite do amado para “levantar-se” (2:10, 13) e a reação dela em 3:2. Em seguida à excitação do amor dela, no versículo 4, e refletindo em sua frieza, no versículo 3, ela procura corrigir a situação. O verbo aqui, e no versículo 6, na primeira pessoa do singular, é forma enfática, como no versículo 2, em que a ênfase é maior pela presença do pronome “eu”. *Para abrir*, termo comum no Velho Testamento, na forma usada aqui frequentemente significa “entregar-se” (e.g. 2 Rs 15:16; Is 45:1).

*Mãos e dedos* são palavras usadas aqui em simples paralelismos. Compare-se com versículo 4.<sup>124</sup>

<sup>120</sup> Até mesmo Delitzsch, *Isaiah 2*, pág. 375, em 1877 comentou: “O árabe fornece diversas analogias ao uso obsceno da palavra; ao lado de Ez 16:26 e 23:20, onde se afirma a mesma coisa em linguagem ainda mais direta, nada há que nos espante na passagem diante de nós.”

<sup>121</sup> Veja-se Delcour, *JSS 12*, 1967, pág. 234. Quanto a um uso semelhante, explícito, na literatura mesopotâmica, cf. Kramer, págs. 64, 105.

<sup>122</sup> A. Cook, *The Root of the Thing: A Study of Job and the Song of Songs* (Indiana U. P., 1968), págs. 110, 123. Cf. C. Exum, *ZAW*, 1973, págs. 50-51.

<sup>123</sup> Cf. atrás, pág. 287, n. 110.

*Destilavam. Cf. 4:11; 5:13, “gotejam”.*

*Mirra. Cf. 1:13.* “Mirra líquida” é aquela que flui por si mesma da árvore (segundo Delitzsch, pág. 95, que toma a forma verba, heb. *‘ābar*, rido? — o rejeitado, *se retirara e tinha ido embora* (i.e., havia “tomado tência cremosa, ou oleosa.<sup>125</sup> De qualquer maneira, a quantidade é suficiente para aderir à maçaneta da porta. Nada existe, na passagem, que indique quem colocou a mirra; se o amado, que a teria colocado como sinal de amor, ou se a amada, ao responder à solicitação, separou algum tempo para preparar-se para esse encontro.

6. A intenção da primeira cláusula do versículo 5 se cumpre aqui, porém, não com os resultados que ela esperava. O amado — seria marido? — o rejeitado, *se retirara e tinha ido embora* (i.e., havia “tomado uma direção diferente”), havia desaparecido. Veja-se 2:11; 3:4; 5:5, quanto a empregos anteriores do verbo *‘ābar*.

*Alma* (NEB, NIV *coração*; heb. *nepeš*), cf. 1:7; 3:1s.; e 6:12. *Minha alma se derreteu* sugere um desmaio. A morte de Raquel também é descrita desta maneira (Gn 35:18).

*Quando antes ele me falou* (NEB *quando ele me voltou as costas*; JB *quando ele fugiu*; heb. *b’qab’rô*.) A tradução proposta como alternativa pela JB e NEB baseia-se na sugestão de que se trata de uma ocorrência relativamente rara (oito ou dez vezes) da raiz *qbr*, que significa despedir ou subjugar.<sup>126</sup> Parece que o contexto, aqui, exige a tradução menos comum, de modo que a cláusula poderia ser expressa desta maneira: “Quase morri quando descobri que ele havia partido”

Introduz-se outra vez o tema busca-encontra, de 3:2, agora mais elaborada pelo registro dela, segundo o qual ela o chamou repetidamente, sem obter resposta. A última cláusula aparece aqui pela primeira vez. RSV e NEB inserem-na em 3:1d, mas inexistente no texto hebraico.

7. A primeira linha, aqui, repete 3:3; contudo, antes que ela tenha a oportunidade de apresentar sua pergunta, torna-se vítima daqueles

<sup>124</sup> Veja-se U. Cassuto, *Biblical and Oriental Studies* 2 (Magnes Press, 1975), págs. 43s., 49, quanto a uma discussão desta expressão idiomática, na literatura ugarítica e hebraica.

<sup>125</sup> Cf. Hirschberg, *VT* 11, 1961, pág. 377.

<sup>126</sup> Os textos possíveis sugeridos para esta raiz incluem 2 Cr 22:10; Jó 19:18; SI 18:48; 47:4; 75:6; 116:10; 127:5; e Is 32:7. A palavra árabe *‘qbr* “retroceder”, “abrandar-se” pode ser um cognato. O sentido comum de “falar” é verificado quase 1.150 vezes, em formas verbais, e quase 1.500 vezes como substantivo.

cujo dever era proteger a cidade e seus cidadãos. O texto não apresenta qualquer razão para a reação deles, embora muitos comentaristas tenham sugerido que o tratamento violento que aplicaram deveu-se à recusa da jovem em parar, fazer cessar aquelas atividades frenéticas, quando assim lhe ordenaram.

*Espancaram-me, feriram-me* são sinônimos, embora a última palavra seja usada apenas três vezes no Velho Testamento (cf. Dt 23:1; 1 Rs 20:37), tendo o sentido específico de contusão ou esmagamento.

O *manto* (AV *véu*; NIV, JB, NEB *capa*; heb. *r<sup>e</sup>dīd*; LXX *theris-tron*) é ainda outro item de vestuário diferente daqueles mencionados em 1:7; 4:3, 11; e 5:3. A peça de vestuário identificada pela palavra usada na versão LXX é uma capa leve, de verão. A raiz verbal hebraica de que o substantivo se deriva significa “bater para espalhar”, ou “achatar” (e.g., cobertura de folha de ouro lavrada, batida, para dar forma ao anjo, no templo, 1 Reis 6:32), fazendo uma cobertura fina para algo. Pode haver um trocadilho sutil, aqui, entre as palavras “*espancaram-me*”, na cláusula anterior e esta palavra. Ela aparece outra vez apenas em Is 3:23, onde há uma lista de vestuário e ornamentos que as mulheres de Israel teriam levado embora nos dias do exílio. Pope (pág. 527) sugere uma derivação de palavra acadiana, *dudittu* (ou *tudittu*) que era um ornamento em forma de jóia, usado no peito. Era um dos presentes dados a uma noiva no dia de seu casamento. As letras *d* e *r* são muito semelhantes no hebraico, e por isso poderiam ter sido confundidas por um copista. A palavra acadiana *radūdu* é cognata do hebraico *rādād*, “espancar, subjugar”. Seja peça de vestuário ou de joalheria, o sentido do texto não se altera.

A última cláusula recapitula a cláusula inicial do versículo, outra vez, havendo evidência de um possível trocadilho. *Muros* provavelmente significa os muros da cidade, i.e., a área que os guardas deveriam vigiar; contudo, Cantares usa a palavra “muros” em outra passagem, apenas em 8:9s., onde seu uso é um eufemismo para a moça, cujos “seios são como torres”. Se *r<sup>e</sup>dīd* era uma capa leve, solta, que fora removida pelos guardas, estes estariam, aqui, olhando o “muro”, i.e., a moça seminua.

8. A primeira cláusula é repetição de 2:7 e 3:5, e reaparecerá em 8:4. Nestas passagens, ela serve para introduzir o último versículo de uma seção grande de Cantares. Aqui, todavia, o resto do versículo é diferente, não havendo encerramento de uma seção maior, de Cantares. A LXX adiciona, aqui, como segunda cláusula, “pelas gazelas e cervas do campo” como nos dois textos anteriores, mas o hebraico não possui tal cláusula.

As diferenças nas traduções são devidas à dificuldade de resolver-

se o problema das duas partículas: *'im*, “se”, que, após um voto ou juramento torna-se normalmente uma negativa enfática: “certamente não”,<sup>127</sup> e *ma*, “que” (veja-se o comentário de 3:6): *que lhe direis?* NIV; RSV, ARC, IBB *que vós lho digais*. O problema consiste em decidir se a moça está pedindo às filhas de Jerusalém que digam algo a seu amado, ou se ela está implorando-lhes que *não* digam coisa alguma a ele. Se houver qualquer semelhança com as passagens em 2:7 e 3:5, a última alternativa parece ser a tradução preferível.<sup>128</sup> NIV está correta na terceira cláusula, mas com a repetição de “lhe direis” fica sem sentido a última cláusula.

A transformação de “amor” (heb. *'ah<sup>a</sup>bā*) em “fazer amor” aqui, (cf. comentário de 1:4; 2:4; 3:10, e Estudos Tópicos: Amor, págs. 221-223) evita a dificuldade. Ela desafia suas companheiras: “Que é que vocês vão dizer a ele? Que eu estou exausta (heb. *halā*, “enfraquecer-se, ficar doente, exausto”) de tanto “fazer amor”? *I.e.*, “que eu não quero mais?” A pergunta é quase retórica. “Não sejam tolas. Como é que eu não haveria de querer mais?”

#### b. Pergunta crucial (5:9)

Um simples comentário feito pelas filhas de Jerusalém serve para montar o palco para uma minuciosa descrição dos encantos físicos do amado.

9. Este versículo tem criado sérias dificuldades para a maioria dos comentaristas. A cláusula, que se repete, diz literalmente: “Que é teu amor (ou “amante”, ou “relações sexuais”) de (um) amor (ou “amante”, ou “relações sexuais”, heb. *ma-dôdēk midôd*)?”

Se *mi* com *dôd* deve ser tomado como partitivo, a tradução seria “mais do que outro amante”.<sup>129</sup> Há numerosas referências no Velho Testamento em que a construção com *mi* é partitiva, *e.g.* Gênesis 3:1, 14; 37:3; Deuteronômio 7:7; Salmo 45:3, *etc.* Se, por outro lado, como sugere Delitzsch, a construção com *mi* é comparativa, a tradução de JB e NIV está mais correta. Estas versões interpretam a cláusula como significando que o amado é “melhor” que outros amantes, e as mulheres da cidade estão interessadas em saber “como” isso é possível. A im-

<sup>127</sup> Cf. GK, págs. 471s.

<sup>128</sup> Gk, pág. 443, n. 1, traça um paralelo, aqui, com o árabe *mā taqūlū*, “diga agora”, traduzindo: “vocês não vão dizer a ele?”, *i.e.*, “rogo-lhes que falem a ele”.

<sup>129</sup> L. Waterman, “*dwdy* em Cantares de Salomão (“*dwdy* in the Song of Songs”, *AJSL* 35, 1919, págs. 101-110, tentou provar que *dôdī* era nome próprio, “Dodai” (ou “Davi”), de modo que o versículo diria: “Quem é o teu Dodai em comparação com Davi?” Ele rejeitou como sendo impossível, isto é, “inadmissível” a adição de “outros”. Embora o artigo contenha muito material valioso, suas conclusões receberam pouco apoio.

plicação parece ser que ele é melhor do que os outros em “relações sexuais”; mas, esta idéia não se enquadra bem com o comportamento casto da moça (4:12) nem com a resposta à pergunta, na seção seguinte. Nenhuma das abordagens é inteiramente satisfatória.

O emprego de *mais formosa entre as mulheres* aqui, e em 6:1, (NIV) pode ser uma repetição um tanto escarnekedora das palavras do amado em 1:8; a resposta dela avalia a beleza do amado em termos extremados.

### c. Resposta cheia de alegria (5:10-16)

A poesia de amor que descreve a beleza física do ser amado é comum no antigo Oriente Próximo, mas a maioria de tais poemas descreve a mulher. Raramente se encontra o registro, como aqui, de uma descrição minuciosa do macho.<sup>130</sup> Esta seção tem interesse particular porque registra aquilo que, aparentemente, era um resumo da beleza física masculina, enquanto a descrição que o amado faz de sua noiva (4:1-5; 6:5-7; 7:1-5) preserva o ideal da beleza feminina.

Os dois registros mais minuciosos, este e o de 7:1-5, têm várias características comuns entre si: progressão ordenada, partindo da cabeça para os pés (ao contrário, na descrição da moça); comparação com animais (corvos, pombas, 5:11s.; gazelas, 7:3); comparações geográficas (Líbano, 5:15; 7:4; flores e especiarias (5:13; 7:2); fontes e lagos (5:12; 7:4); obras de arquitetura (5:15; 7:4), ourives e joalheiros (5:14; 7:1); etc. A ênfase nestes dois poemas está na cor, na forma, na beleza e na força.<sup>131</sup>

10. O poema de elogio inicia-se com uma descrição geral do amado dela. Ele é *alvo* (ARA; JB *revigorado*; NEB *bonito*; AV, ASV *branco*; RSV *radiante*; heb. *šāh*). A palavra aparece apenas quatro vezes no

<sup>130</sup> Nos Poemas de Amor egípcios há referências ocasionais à beleza masculina: “O mais belo jovem que já apareceu” (Simpson, pág. 304, n.º 13); “O amado excita meu desejo com sua voz” (pág. 316, n.º 32); contudo, mesmo quando tais poemas são dirigidos ao amado, em geral refletem os próprios sentimentos e reações da moça. São comuns as descrições elaboradas dos encantos físicos femininos. Cf. Simpson, págs. 315s. n.º 31, e Kramer, págs. 63s., 95. Quando se descreve o amado, nestes poemas, em geral isto é feito em termos de sua força física, demonstrada em combate bélico, ou na direção do povo (Kramer, pág. 64), e não em termos de sua beleza física, embora Inana comente a “barba de lápis lazúli” e o “cabelo parecido com juba”, de Dumuzi (Kramer, págs. 73, 99). Cf. também P. Craigie, “The Poetry of Ugarit and Israel”, *TB* 22, 1971, págs. 3-31, especialmente págs. 11-15.

<sup>131</sup> Veja-se Wolff, págs. 70-72.

Velho Testamento. Ao compararmos estas referências, encontramos a indicação de que o significado da palavra é de “luz deslumbrante”, ou “tremeluzente”,<sup>132</sup> idéia que se aplica bem em referências a ouro, marfim e jóias.

*Rosado* (heb. *’adôm*) ocorre onze vezes como adjetivo, e sempre com o significado de “vermelho” ou “rosado”. A forma verbal ocorre dez vezes (e.g. Is 1:18). A maioria dos comentaristas toma a palavra como significando, simplesmente, uma pele normal, de um jovem sadio; contudo, Pope (págs. 531s.) sugere a existência de algum tipo de cosmético que era aplicado na face, ou no corpo. O substantivo hebraico *’adām*, “homem”, é uma fonte mais plausível para este termo; neste caso, o amado seria “viril”.

*Distinguido* (AV, ASV *mais importante*; NEB *um modelo*; JB *que se reconhece*; NIV *que se destaca*; heb. *dāgûl*, cf. 2:4; 6:4,10). A forma verbal ocorre apenas aqui e no Salmo 20:5 e em 6:4,10, com sentido de “olhar” ou “contemplar”, e o sentido derivado de algo obviamente visível, e.g. “bandeira” ou “estrela brilhante”. Cf. a discussão da raiz em 2:4.

*Dez mil* não deve entender-se literalmente, mas apenas como “um número muito grande”; cf. 4:4. O amado dela é superlativo numa grande multidão; ela prossegue, então, dando minúcias desta declaração.

11. A descrição do cabelo dele como sendo *pretos como o corvo* é o único emprego em sentido figurado da palavra “corvo” no Velho Testamento. Em todos os demais casos, a referência é à ave (e.g. Gn 8:7; 1 Rs 17:4). Este símile exclui a possibilidade de a primeira cláusula descrevê-lo como sendo loiro. A *cabeça de ouro mais apurado* deve referir-se à face e pescoço, não aos cabelos.

As duas palavras traduzidas por *ouro mais apurado* são poéticas, ocorrendo com relativa raridade no Velho Testamento (nove ou dez vezes cada), e nesta combinação, apenas neste versículo (cf. 5:15). Não se sabe com precisão o sentido exato da segunda dessas palavras (heb. *pāz*). A tradução tradicional “ouro puro” (i.e. “ouro refinado”) é uma possibilidade; contudo, lexicógrafos modernos, em sua maioria, têm identificado esta palavra como referindo-se ao “crisólito” (gr. “pedra dourada”), i.e., quaisquer das várias gemas semipreciosas de cor amarela, ou amarelo-esverdeado (e.g. topázio, etc.). “Crisólito” agora é termo técnico para o silicato ferroso de magnésio (“olivina”), que é um mineral

<sup>132</sup> Jer 4:11 “vento abrasador dos altos desnudos do ermo”, cf. Is 18:4. Em Is 32:4 registra-se que na era messiânica o gago “falará pronta e distintamente”; talvez o significado aqui seja “palavras deslumbrantes”.

cristalino verde pálido; entretanto, a palavra era aplicada, na antiguidade, de forma bem mais ampla.

A expressão é incomum no Velho Testamento, havendo um equivalente mais próximo na porção de Daniel escrita em aramaico (Dn 2:32), onde a imagem do rei Nabucodonozor é descrita em termos semelhantes. Pope (págs. 535s.) apresenta uma discussão longa das numerosas imagens de deuses, encontradas em várias escavações no Oriente Próximo, e sugere que esta passagem é semelhante àquelas que descrevem tais deuses. Uma interpretação cúltica, assim, é possível, mas improvável. À luz da discussão do versículo 10, acima, esta expressão muito provavelmente significa apenas que as feições do amado eram esculturalmente bem feitas, e sua pele era bronzeada.

*Cachos* (de cabelo), cf. 5:2.

*De palmeira* (AV, ASV *esposos*; NEB, JB *como copas de palmeiras*; RSV *ondulados*; heb. *taltallîm*, LXX *elatai*). Ocorre apenas aqui no Velho Testamento. O grego *elatai* (sing., *elate*) tem inúmeros significados, incluindo a árvore chamada abeto prateado, o pinheiro, alga marítima, e a cobertura dos rebanhos da tamareira. Usam-se também cognatos acadianos e arábicos neste último sentido. Não há importância na determinação precisa da imagem. Delitzsch observa que “o vigor e a flexibilidade dos cabelos longos, e abundantes, da cabeça” é o que está sendo descrito aqui.

12. *Os seus olhos são como os das pombas*. Cf. 1:15; 2:4 (heb. *yônâ*). A adição de *k* hebraico, “como” (inexistente em 1:15) sugere o quadro destas aves voando ao redor.

*Corrente das águas* (AV *rios*; ASV, NEB *ribeiros*; NIV *regatos*; JB *lago*; heb. *ʾāpīq*) é outra palavra cujo sentido é incerto. A raiz é empregada no sentido de “encerrar” ou “restringir”, de modo que o substantivo provavelmente significa algo como “cercado” ou “canal” (de rio). A figura de linguagem sugere as pombas empoleiradas “nas” (heb. *ʾal*) margens, i.e., os olhos do amado estão encravados em suas órbitas.

A última metade do versículo é obscura. Parece que o sentido é o da descrição do contraste entre a íris e a porção branca do olho (cf. 4:1), ambos *postos em engaste* (NIV *em montagem semelhante a jóias*) no rosto. Esta última expressão ocorre apenas aqui, no Velho Testamento (heb. *millēʾt*), embora a raiz verbal *mālēʾ*, “encher”, “estar cheio” seja comum. JB traz *em descanso num lago*, e NEB, *quando pousam onde (a água) é tirada*; seguem a interpretação rabínica segundo a qual o sentido exato é algo como um lago ou uma fonte de irrigação.<sup>133</sup> RSV,

<sup>133</sup> Cf. Gordis, pág. 91.

NIV, AV e ASV ligam a palavra ao heb. *millû'â* usada em Êxodo 28:17, 20; 39:13, etc., para um conjunto de jóias. Cf. 5:14.

13. *Faces* é palavra usada noutra passagem de Cantares apenas em 1:10, onde se descreve a beleza da moça.

*Canteiro de bálsamo*. A RSV traz *camas* (heb. plural) *de especiarias*. Esta expressão mesma ocorre outra vez em 6:2, em paralelo com “seu jardim” (cf. 4:16). Ezequiel 17:7, 10 traz as únicas outras ocorrências da palavra no Velho Testamento, traduzida “plantio” na ARA, “cama” na RSV. Também ali significa “canteiro de jardim”. Quanto a “especiarias” (heb. *bāsām*), cf. 4:10, 16; 5:1.

*Ervas aromáticas* (AV; ASV *canteiros de ervas adocicadas*; NIV *dando perfume*; NEB *caixas cheias de perfumes*; JB *canteiros doce-mente perfumados*; heb. *migd'lot merqāhîm*, LXX *phyoysai myrep-sika*). RSV e NIV seguem a LXX, traduzindo o hebraico como *m'gad-d'lot* a partir de uma raiz, *gdl* que significa “crescer” ou “tornar forte”. O hebraico *migd'lot* é propriamente “torres” (cf. 4:4; 7:4; 8:10), palavra usada aqui no sentido de “forte”, ou “caixa de tesouro” (como NEB). Este é o único emprego do termo *merqāhîm*, no Velho Testamento, mas o verbo *rāqah*, usado oito vezes (e outros substantivos relacionados, usados cerca de seis vezes) descreve a arte de misturar unguentos e perfumes (e.g. Êx 30:25; 2 Cr 16:14; Ec 10:1).

*Seus lábios são lírios*. Cf. 4:3 e 2:1.<sup>134</sup>

*Que gotejam mirra preciosa*. Cf. 5:5 quanto a uma versão ligeiramente aumentada desta expressão. *Gotejam*, cf. 4:11. A palavra preciosa (heb. *'ōbēr*) (N. do T. : O autor usa a RSV em que a tradução é *líquida*) ocorre em 2:11; 3:4; 5:5, 6 e aqui. Delitzsch acha que este termo descreve as palavras proferidas pelo amado, porém, o uso freqüente da imagem de “beijos”, em Cantares (e.g. 1:2) dá-nos a idéia de que esta é a melhor interpretação, aqui.

14. *Mãos*. É a tradução correta (AV, ASV, NEB, JB, heb. *yād*), mas, como indica Jeremias 38:12, o termo pode ser usado para qualquer parte do braço.<sup>135</sup> A forma plural hebraica, aqui, proíbe a adoção do significado discutido em 5:4.

<sup>134</sup> *Lírios* é palavra usada para os títulos dos Salmos 45, 69 e 80, aparentemente como denominação do tom em que deveriam ser entoados. Os dois últimos são avaliações sombrias do estado da nação em dificuldades; a idéia de uma cor forte, e as “melancolias”, fazem sentido, aqui. Cf. Kidner, pág. 44.

<sup>135</sup> Cf. “The Legend of Keret” Krt A linha 157, “Ele se lavou da mão até o cotovelo”, ANET, pág. 144. Cf. UT, pág. 251, *yrhs. ydh. amth* “A mão dele, até o cotovelo”.

*Cilindros de ouro* (NIV, NEB *varas de ouro*; AV, ASV *anéis* (mg. cilindros) *de ouro*; JB *dourados redondos*; heb. *g<sup>e</sup>lîl zāhab*). O hebraico *g<sup>e</sup>lîl* ocorre apenas quatro vezes no Velho Testamento: 1 Reis 6:34; Ester 1:6; Isaías 9:1, e aqui. Nenhuma destas referências provê alguma ajuda, embora a referência em Ester a “argola de prata” possa dar uma pista.<sup>136</sup> A raiz hebraica *gll* (“rolar”) sugere uma forma circular, talvez uma vareta redonda, ou um cilindro. “Galiléia”, o “círculo dos gentios”, é derivada, também, desta raiz. *Ouro* é o termo comum, usado no Velho Testamento, para o metal precioso, sendo que esta palavra é diferente da que é empregada no versículo 11.

*Embutidos* (heb. *māla*). Cf. vers. 12.

*Jacintos* (AV, ASV *berilos*; NIV *crisólito*; NEB *topázio*; RSV *jóias*; JB *jóias de Tarsis*; heb. *taršiš*). É impossível a identificação correta desta gema, embora o paralelismo com “ouro” sugira uma pedra amarelada, possivelmente o topázio ou o berilo (cf. 5:11). Társis é um dos antigos nomes da Espanha, de modo que a tradução de JB poderia redundar em “jóias espanholas”.

*Ventre* (AV, JB, NEB; heb. *mē'eh*). A RSV *traz corpo*. Cf. 5:4 “coração”. Os qualificativos que se seguem exigem uma parte externa do tronco, não um órgão interno, como em 5:4. Pope (pág. 543) sugere “lombos”, como incluindo as costas e o ventre.

*Alvo marfim* (AV *brilhante marfim*; JB *um bloco de marfim*; NEB *uma placa de marfim*; NIV *marfim polido*). “Marfim” (heb. *šēn*) é a palavra comum do Velho Testamento para “dentes” (cf. 4:2; 6:6). Ezequiel 27:15 menciona “dentes de marfim” (heb. *qarnôt šēn*, “pontas de dentes”) e “pau de ébano” como artigos de comércio. Provavelmente é isto que se tem em mente aqui, e em 7:4. A segunda palavra nesta expressão é o hebraico *ēšet*, empregada apenas aqui, em todo o Velho Testamento, embora se encontre um verbo cognato em Jeremias 5:28, uma só vez, e um adjetivo feminino plural ocorra uma única vez em Ezequiel 27:19. Comparando-se estes textos, chega-se à conclusão de que poderia significar “polido”, “liso”, ou “brilhante”.

*Coberto*, como traz JB; ASV, AV, NEB *com camada*; NIV *decorado* (heb. *ālāp*). A RSV *traz encrustado*. O termo ocorre aqui, apenas, com o sentido de “cobrir”; e em Gênesis 38:14, a respeito de Tamar que se cobre. É usado em outras passagens apenas quatro vezes, mas com

<sup>136</sup> M. Dahood, “Ebla, Ugarit, and the Bible” em G. Pettinato, *The Archives of Ebla* (Doubleday, 1981), pág. 313, identifica Eblaite *gú-li-lum* = “braceletes” como sendo “nome bem comprovado” e cita este versículo de Cantares como sendo: “as mãos dele são braceletes de ouro adornados com gemas”. Tal tradução pode sugerir a idéia de “precioso entrelaçamento” entre estes braços, como significado básico do texto.

o sentido de “desmaiar”, ou “perder a consciência” (Is 51:20; Ez 31:15; Am 8:13; Jn 4:8). A ligação entre estes dois sentidos é obscura, a menos que a idéia de “desmaiar” sugira que a pessoa está “enrolada sobre si mesma”.

*Safiras* (heb. *safîr*, LXX *sappheiros*). Não se trata de nossa moderna “safira” que é um óxido de alumínio colorido com titânio, mas o *lâpis-lazúli* (NEB), ou silicato sódio de alumínio, um mineral muito mais macio, menos durável. A verdadeira safira era muito rara no antigo Oriente Próximo, enquanto a lâpis-lazúli prevalecia. As várias tentativas de tornar estas descrições literais resultaram em tiradas lúdricas, como a de Delitzsch: “Veias azuis ramificando-se sob a pele” (pág. 105). Toda esta seção é pura hipérbole poética.

**15.** *As suas pernas*, ou mais propriamente, “coxas”, inclui aqui a perna toda, da coxa ao tornozelo. É palavra usada apenas aqui, em Cantares, mas aparece dezoito vezes noutras passagens, doze das quais no Pentateuco, a respeito do “sacrifício pacífico”, *i.e.*, a coxa direita do animal sacrificado era a porção legítima do sacerdote (Lv 7:32, 34).

*Colunas* (AV, ASV, NIV, NEB *pilares*); cf. 3:10.

*Mármore* (AV, ASV, NIV, NEB. A RSV traz *alabastro*. É o heb. *šēš*, que ocorre apenas aqui, e em 1 Crônicas 29:2, e Ester 1:6, como mármore ou alabastro. Outras 38 vezes é traduzida “linho fino”, ou “seda”. A característica comum que serve de ligação entre estas duas diferentes traduções é a cor e a textura.

*Bases* (AV, ASV, NEB, JB *encaixes*) é freqüente em Êxodo e em Números, a respeito das bases encaixadas, sobre as quais a estrutura do tabernáculo era firmada.

*Ouro puro* (NEB *ouro finíssimo*; heb. *paz*). Cf. 5:11.

*Aspecto* (ASV, NEB; AV *semblante*; RSV *aparência*). Cf. 2:14.

*Líbano*. Cf. 3:9; 4:8; 7:4.

*Esbolto* (RSV *escolhido*; AV, ASV *excelente*; JB *sem rival*; NEB *nobre*; heb. *bahûr*). “Seleto” ou “majestoso” são termos preferíveis. Delitzsch traduz “distinto”.

*Cedros*. Cf. 1:17.

Pope comenta a incongruência de descrever-se um “mero homem” em termos da majestade do Líbano. Delitzsch usa este versículo para apoiar a identificação do amado como sendo Salomão, ao invés de o “pastor bronzeado de sol”. Entretanto, a força da unidade toda está em que para os olhos da moça, seu amado (seja ele um rei ou um camponês) fica além de qualquer comparação.

**16.** *Falar* (AV, ASV, NIV *boca*; NEB *sussurros*; JB *conversa*; heb. *hēk*, “palato”. Cf. 2:3. “Palato”, aqui, inclui a boca toda como fonte

de fala. Na descrição *muitíssimo doce* (NIV, NEB, JB *a própria doçura*), o plural hebraico “doce” é usado como intensivo, servindo para pôr ênfase no predicado.

*Totalmente desejável* (NEB *completamente desejável*; AV, ASV, NIV *completamente amável*; JB *completamente cheio de amor*). Temos aqui outra forma plural, “desejáveis”, reforçando a estrutura enfática: “tudo nele é cheio de delícias”.

*Tal é* (NEB, JB) *meu amado* (heb. *dôdi*); cf. 1:13 e Estudos Tópicos: Amado, págs. 224ss.

*O meu esposo* (NEB *meu querido*; RSV, ARC, IBB *meu amigo*). Trata-se de palavra comum do Velho Testamento, *rēa*, que expressa camaradagem e amizade, sem as nuances de parceria sexual. Cf. Salmo 45:14. Há encantadora candura da parte da moça em identificar o amado dela como seu “amigo” (RSV, ARC, IBB), porque a amizade vai mais longe do que mera compatibilidade sexual, e excitação erótica. Feliz o marido, ou a esposa, cujo cônjuge também é amigo.

*Filhas de Jerusalém. Cf. 1:5.*

#### d. A segunda pergunta (6:1)

As mulheres de Jerusalém respondem a este hino com outra pergunta.

1. NIV, NEB e JB destroem o paralelismo hebraico exato ao traduzirem o hebraico *’anâ* como *onde* na primeira linha, e *qual caminho* na terceira linha. Os dois verbos são, respectivamente “ir embora” (heb. *hālak*; cf. 2:10, 11; 4:6) e “desviar” ou “escapular-se” (heb. *pānāh*). Este último, usado somente aqui, em Cantares, é palavra diferente daquela usada em 5:6.

*Mais formosa entre as mulheres. Cf. 1:8; 5:9* quanto aos outros dois usos desta frase em Cantares.

NEB traz: *para que possamos ajudá-la a encontrá-lo* e assim apanha a força da última cláusula. A ardorosa convicção dela convenceu-as, afinal, de que vale a pena procurá-lo; e elas estão, agora, dispostas a unir-se a ela. Quanto a este tema procura/acha, veja-se a Introdução, págs. 199s. e o Comentário de 3:1-5.

#### e. Uma resposta curiosa (6:2-3)

Estes dois versículos apresentam sérias dificuldades para a maioria dos comentaristas. Pope e outros enfatizam os elementos cômicos que ligam os versículos às sepulturas em jardins, e à morte da deidade.<sup>137</sup> De-

<sup>137</sup> Pope, págs. 553-557; Kramer, págs. 100, 127-131.

litzsch *et al.* voltam-se para a alegoria cristológica, e tomam “o fato histórico... idealizado... como representação figurada do amor mais alto que ali estava, como que manifestado tipicamente” (pág. 108).

Estas interpretações esquecem que se o “jardim” fosse um lugar freqüentado pelos apaixonados, e ela estivesse consciente de que ele estaria refugiado ali, ela não teria perdido tempo em ir à cidade, nem teria pedido ajuda às filhas de Jerusalém. Ela teria ido diretamente ao lugar costumeiro de encontro. Esta unidade provavelmente é a recordação dela, marcada pela consciência inquieta, da abordagem do amado à cama dela (5:2s.), e sua recusa, rejeitando-o. Agora, ela se lembra do relacionamento deles, e do compromisso mútuo.

2. *Seu jardim.* Pode ser, naturalmente, um jardim literal, mas, sob a analogia de 4:10 — 5:1, é mais provável ser uma referência à pessoa física da amada. (Cf. Estudos Tópicos: Jardim, págs. 216-221.)

*Canteiros de bálsamo.* Cf. 5:13.

*Pastorear.* RSV, JB e ASV incorretamente adicionam *seu rebanho*, expressão inexistente no texto hebraico. NIV *comer folhas*, AV *alimentar* são mais exatos. Cf. 1:7s.; 2:16 quanto a esta construção. NEB *deliciar-se* no jardim é excelente visão interpretativa, embora não seja acurada, tecnicamente.

*Colher* (NEB *apanhar*) *os lírios.* É o único emprego deste verbo em Cantares, embora os lírios sejam mencionados com freqüência. Cf. 2:1s., 16, e pág. 261, n. 60, quanto à conotação especificamente erótica deste quadro.

3. A primeira cláusula é recapitulação de forma ligeiramente diferente de 2:16. Aparecerá outra vez em 7:10. A segunda cláusula condensa as duas últimas cláusulas do versículo 2.

#### f. O amado perplexo (6:4-10)

Apesar de ter sido rejeitado em 5:3, o amado ainda é o amado. Ele não abandonou sua amada ao egoísmo dela, mas expressa, agora, abertamente, a adoração contínua que ele pratica à beleza e ao caráter da amada.

Muitas das comparações desta seção já apareceram anteriormente, em Cantares, mas ocorrem vários símiles novos, agora. Esta unidade abre-se e encerra-se com o *inclusio* “formidável como um exército com bandeiras”, revelando a admiração extraordinária do amado pela beleza da amada.

4. *Formosa és.* Esta descrição é usada tanto pelas filhas de Jerusalém (e.g. 6:1) como pelo amado (1:15; 4:1).

*Querida minha* é forma feminina de uma palavra traduzida em 5:16 como “esposo”, significando “companheiro” ou “amigo” (cf. 1:9 e 4:1).

*Tirza* era uma antiga cidade cananita, na Samaria, que funcionou como capital do Reino do Norte, que se separou, durante uns 50 anos, durante os reinados de Jeroboão e seus sucessores, até que Onri estabeleceu a Samaria como capital, cerca de 879 a.C. (1 Rs 14:1-20; 16:8-26). Não foi possível estabelecer a localização exata da cidade, até o momento; contudo, a maior parte das autoridades identifica-a com Tell el-Farah (Norte), cerca de 7 milhas a noroeste de Siquém, na estrada principal que conduz a Bete-Sean. O local é de imensa beleza natural, com grandes jardins e bosques, enriquecidos por abundantes suprimentos de água (na verdade, um dos melhores de todo o Israel). O local tinha, também, grande importância estratégica, até ser destruído no século 9. A menção de Tirza, em conexão com isto, pode dar alguma indicação sobre a data de Cantares. Parece-nos improvável que um rei sulista (da Judéia) usaria este local como símile para beleza, especialmente porque os primeiros 50 anos após a divisão do reino salomônico foram marcados por hostilidade mútua, entre os fragmentos da monarquia. É bem mais plausível uma datação salomônica para esta parte de Cantares. A tentativa de Pope de transformar o termo numa forma do verbo *rāsā*, seguindo a LXX, e traduzindo a cláusula assim: “Formosa és, minha querida, e muito aprazível”, é bastante engenhosa, mas falta-lhe convicção; além disso, a proposta exige a remoção de *como Jerusalém*.

O paralelismo entre as duas cidades — uma é a capital, e a outra uma “cidade jardim” nortista — conserva elementos de realza e elementos rurais da unidade e neles se enquadra.

*Aprazível* (NEB, NIV *linda*; JB *bonita*). Cf. 1:5; 2:14; 4:3.

*Como Jerusalém*. Trata-se do único emprego do nome da cidade, em Cantares, desacompanhado da frase “filhas de”. Em Lamentações 2:15 a cidade é denominada “a perfeição da formosura, a alegria de toda a terra”.

*Formidável* (NIV *majestosa*; RSV *terrível*; JB e NEB eliminam esta cláusula, embora uma observação da NEB adicione: “majestosa como os céus estrelados (veja-se vers. 10). É o heb. *ʾayummâ*). O adjetivo ocorre apenas aqui e em Habacuque 1:7, onde é empregado para descrever os exércitos babilônicos. Um substantivo cognato significa “terror”, “pavor” ou “horror”, sugerindo que esta forma possa ser traduzida por “que inspira terror”, ou “magnífico”.<sup>138</sup>

<sup>138</sup> S. D. Goitein, “AYUMMA KANNIDGALOT (Song of Songs vi.10)”, JSS 10,

*Como um exército com bandeiras* (heb. *kànnidgālôti*) é mais difícil. O texto hebraico não contém a palavra para “exército”, mas diz simplesmente “com bandeiras”. O contexto sugere que as cidades é que são ornadas assim, sendo supérflua a introdução de “exército”. À luz de tudo quanto se disse de *dgl*, que significa “olhar para” (cf. 2:4), esta cláusula seria traduzida simplesmente assim: “magnífica para ser admirada”. A expressão se repete em 6:10. Cf. 5:10.

5-7. A cláusula inicial é direta. Já se observou várias vezes que os olhos dela são muito bonitos e sedutores (1:15; 4:1, 9), sendo o tema desenvolvido aqui. Os olhos dela (cf. 4:9) *perturbam* (AV, ASV *vencem*; NIV *deixam perplexo*; NEB *maravilham*; JB *mantém em cativo*; heb. *rāhab*) o amado dela. O verbo ocorre apenas 4 vezes no Velho Testamento: aqui, Salmo 138:3; Provérbios 6:3 e Isaías 3:5.<sup>139</sup> Muitos comentaristas enfatizam os elementos de medo ou terror, na palavra, seguindo a tradução de Delitzsch: “posto em estado de terror paralisante”, mas esta idéia nos parece fora de foco, aqui. O Salmo 138:3: “alentaste a força de minha alma” (ARA), lança luz no significado, aqui, como o faz a LXX ao usar a palavra *anapteroō*, para *rāhab*. A palavra grega significa levantar as penas (de um pássaro), e é usada metaforicamente para significar “colocar no auge da expectativa” ou “excitar”, levando a pessoa a um estado de ansiosa espera. Vê-se que é este, claramente, o sentido aqui — o olhar dela “liga-o”, torna-o ousado, para executar suas intenções.<sup>140</sup>

Prossegue a descrição dele, com uma repetição de suas palavras em 4:1-3, com apenas algumas leves mudanças no fraseado: “ovelha” (heb. *rahēl*) substitui “rebanho” (heb. *ēder*), que inclui tanto os machos como as fêmeas desses animais, e *Monte* (NIV) se omite agora, antes de *Gileade*, como também o comentário a respeito dos lábios, e da boca da moça.

1965, págs. 220s., defende o significado de “extraordinário”, “fantástico”, baseado em inúmeros paralelos com os idiomas arábicos, síriaco e etíope, Cf. atrás, pág. 250, n. 41.

<sup>139</sup> Substantivos e adjetivos derivados são empregados outras 8 vezes, significando “orgulho” ou “força”. A transliteração como nome, *Raabe*, no SI 87:4; 89:10; Is 51:9, facilmente confundido com a prostituta Raabe (heb. *rāhāb*; cf. Js 2:1), seria evitada de forma melhor, pela simples tradução como “orgulhosa”. O paralelismo com “serpente” ARA: (“dragão”) em Jó 26:12s., e “réptil” em Is 51:9 (ARA: “monstro marinho”) levou muitos comentaristas a ver alguns elementos mitológicos aqui, i.e., “Raabe” como um monstro primordial do caos; contudo, o Velho Testamento não dá apoio a tal identificação. O elo bíblico entre a serpente edênica e o pecado do orgulho é explicação suficiente para a rejeição da idéia de mito.

<sup>140</sup> Pope traduz “deixa-me louco”, seguindo a tradução de Waldman: “excitado sexualmente”. Cf. atrás, pág. 278, n. 96.

8. A enumeração de *rainhas*, *concubinas* e *virgens*, e o contraste com a singularidade da amada (vers. 9) considera-se, em geral, como sendo uma referência ao enorme harém de Salomão: nenhuma das 700 esposas e 300 concubinas (1 Rs 11:3) era tão atraente para o rei como a dama de Cantares. Os números relativamente insignificantes, sessenta e oitenta, segundo Delitzsch, indicariam que este episódio ocorreu bem cedo, no reinado de Salomão, antes de seu harém crescer ao máximo. É provável que não se esteja considerando qualquer harém em particular. Observe-se que o texto não diz: “Salomão tem” nem “Eu tenho”, mas, é apenas uma declaração: “são..” e “uma só é a” minha amada (vers. 9, NIV).

*Rainhas* ocorre em Cantares apenas nestes dois versículos. Noutras passagens do Velho Testamento ocorre em Ester (25 vezes), referindo-se a Ester e Vasti; e em 1 Reis 10 e 2 Crônicas 9, a respeito da Rainha de Sabá. O equivalente aramaico é usado 2 vezes em Daniel 5, a respeito da esposa de Belsazar. Nunca se usa tal palavra para as esposas dos reis judeus ou israelitas.

*Concubinas* no antigo Israel não eram meras parceiras de cama. Eram “esposas” de verdade (cf. Jz 20:3-5), embora de segunda categoria, gozando, porém, de certas proteções e privilégios que as colocavam à parte, em relação a outras categorias fora do círculo esposa/concubina.

*Virgens*, mulheres não-casadas (heb *“alomôt*), cf. 1:3. Os números em ordem crescente: *sessenta*, *oitenta*, *sem número* e a ordem decrescente de categorias: *rainhas*, *concubinas*, *virgens* representam uma ênfase dobrada à singularidade da amada.

9. Nenhuma das traduções consegue apanhar a sutileza do hebraico na cláusula inicial aqui. “Uma só (heb. “uma”) é a minha pomba, a minha imaculada; de sua mãe a única”. Este tema é encontrado num poema egípcio que começa assim: “A única, a dama do amor, sem duplicata, mais perfeita do que o mundo”, e prossegue com uma descrição detalhada dos atrativos físicos da dama (como aqui e em 7:1-9), e termina assim: “Quando ela surge, qualquer um pode ver / que não existe ninguém semelhante a ela.”<sup>141</sup>

*Minha pomba, a minha imaculada* é repetição de 5:2.

<sup>141</sup> “The Chester Beatty Love Songs (The Songs of Extreme Happiness, First Stanza)”, Simpson, págs. 315s. n.º 31. Trata-se de uma série de 7 poemas recitados alternadamente pelo rapaz e pela moça, em que a primeira e a última palavra de cada poema sucessivo é o número seguinte (de um a sete), ou um trocadilho baseado no som do número apropriado.

*Predileta* (AV, ASV *escolhida*; JB, NIV *favorita*; ASV *perfeita*; heb.: *bārâ*). A RSV segue BDB, pág. 141, tomando o hebraico em seu sentido mais comum. As outras versões escolheram o sentido secundário da raiz do verbo. Esta interpretação haveria de tornar-se a principal, no hebraico posterior. Tais descrições não significam que a amada era filha única, mas indicam, simplesmente, que ela era a predileta de sua mãe. Como observa Pope: “não há distinção especial em ser uma criança única, e predileta” (pág. 570). NEB: *devotada à mãe que a deu à luz* é tradução que encontrou pouco apoio.

Donzelas (RSV; *Virgens* AV, ASV, ARC, IBB *filhas*; NEB *meninas*) é o hebraico *bānōt*, não *lomôt*, como no versículo 8. AV é a mais acurada. Cf. 2:2. Em Cantares, esta palavra usualmente é encontrada com “Jerusalém”, e.g., 1:5.

*Ditosa* (heb. *āšar*) é mais acurado que *abençoada* (AV, ASV, NIV, JB), que é mais precisamente o hebraico *bārak*, um termo cúltico não usado em Cantares.<sup>142</sup> A RSV traz *feliz*. Alguns sugerem que *āšar* tem a conotação de “desejo invejoso”, mas “congratulações” parece enquadrar-se melhor na idéia de expressar felicidade. É o único emprego da palavra em Cantares, ocorrendo apenas 15 vezes no Velho Testamento.

*Rainhas e concubinas*, como no versículo 8, mas sem os números.

*Louvaram* (heb. *hālal*) é freqüente no Velho Testamento na expressão “louvai ao Senhor” (“aleluia”), mas é usada também a respeito de pessoas (e.g. Gn 12:15; Jz 16:24; Pv 31:28) e lugares (Ez 26:17), com o sentido de “gabar-se de”. Esta última idéia ilumina o paralelismo com a palavra “ditosa”, acima.

10. *Quem é esta?* (AV, ASV *Quem é ela?*) Como na expressão idêntica em 3:6, a forma é feminina, e a resposta, embora não especificada, deve ser a moça.

*Que aparece* (NIV, ARA, ARC, IBB). RSV traz *olha com desprezo*. NEB *olha de cima*; JB *erguendo-se*; heb. *hannišqāpâ como a alva?* A forma verbal é participial, da raiz *šqṗ*, que significa “olhar com desprezo alguma coisa” ou “pendurar-se”. Ocorre 20 vezes no Velho Testamento, mas apenas uma vez em Cantares. Algumas vezes é usado a respeito de alguém que olha através de uma janela (e.g. Jz 5:28; 2 Sm 6:16, etc.) que parece ser o sentido, aqui, excetuando-se que dificilmente seria o verbo que se esperaria, com “alva”. Pope relaciona vários paralelismos, em outras literaturas, em que o sentido de “superioridade” está presente no verbo, mas este conceito também é difícil de relacionar-se

<sup>142</sup> Cf. Introdução, págs. 203-204 e pág. 190, a respeito do Salmo 45:2.

à aurora (alva). Delitzsch sugere o sentido de : “erguendo-se do pano de fundo”; *que aparece* (NIV, ARA, ARC, IBB) contém esta idéia. Embora esta opção não possa ser adotada com certeza absoluta, é a que levanta menos problemas.

*Alva* (heb. *šahar*), cf. 1:5. Não há uma palavra neste versículo que signifique “anoitecer”; daí existir pouca possibilidade de haver um sentido cáltico ugarítico, aqui. Tampouco o contexto permite o sentido de “escuro”, no versículo.<sup>143</sup>

*Formosa* (NEB *bonita*; heb. *yāpēh*), como em 6:4; cf. 1:15; 4:1.

*Lua* (heb. *lḇānā*, “aquele que é branco, ou leitoso”) é palavra rara, ocorrendo apenas aqui e em Isaías 24:23; 30:26, em cada caso em paralelismo com o “sol” (heb. *hammā*, “calor”, “aquele que é quente”). Trata-se da lua cheia, em oposição à “lua nova” (heb. *ḥōdš*).<sup>144</sup>

*Pura* (RSV, ARC, IBB *brilhante*; AV, ASV *clara*; JB *resplandecente*; heb. *bārā*). Cf. versículo 9, *imaculada*.

*Formidável como um exército com bandeiras*. É exata repetição da última cláusula de 6:4, dando acabamento à descrição da amada.

### g. A excitada antecipação da amada (6:11-12)

Estes dois versículos reapropanham alguns temas já apresentados anteriormente. Ela expressa, agora, sua surpresa e excitação, por causa da alegre recepção que o amado lhe concedeu.

**11.** *Desci* é a confissão da moça de que ela seguiu seu amado ao jardim (cf. 6:2).

*Jardim das nogueiras* (NIV *pomar das nogueiras*; heb. *ginnat*). Esta forma particular aparece apenas aqui e em Ester 1:5; 7:7s., onde é empregada a respeito do jardim palaciano em que se faziam os banquetes. Cf. 4:12, e Estudos Tópicos: Jardim, pág. 217. A fruta (heb. *ḡōz*) é apropriadamente a “noz”, embora no hebraico posterior seja empregada para designar frutos semelhantes à noz. É o único emprego da palavra em todo o Velho Testamento.<sup>145</sup>

<sup>143</sup> Cf., atrás, pág. 292, n. 119.

<sup>144</sup> C.R. North fornece um tratamento extenso dos problemas de terminologia, e o papel desempenhado pela lua no culto do antigo Oriente Próximo — “*chādāsh; chōdshesh*” TDOT 4, págs. 225-244.

<sup>145</sup> Pope, págs. 574-579, apresenta uma seção extensa, em que traça paralelismos ugaríticos, e as conotações explicitamente eróticas, associadas a nozes e nogueiras, nos rituais de fertilidade. Delitzsch, págs. 114-116, argumenta que a passagem se refere a lagoas em jardins, ao longo dos aquedutos salomônicos entre Jerusalém e Etam, cerca de 11 quilômetros a sudoeste de Jerusalém, na estrada que liga Belém a Hebrom. Cf. Josefo, *Antiguidades dos judeus* viii. 7.3.

*Renovos* (AV *frutos*; ASV *plantas verdes*; NIV *novo crescimento*; JB *os brotos*; NEB *as investidas*; heb. *b'ibbê*). A raiz 'ēb ocorre apenas aqui e em Jó 8:12. A NIV e a JB têm as melhores traduções.

*Vale* (NEB *corrente*; heb. *nāhal*) ocorre apenas aqui, em Cantares, mas é freqüente noutras passagens do Velho Testamento, usualmente com o sentido de vale profundo e estreito, que transportam as torrentes de água na estação chuvosa, sendo, contudo, canais secos na maior parte do ano.<sup>146</sup>

*Vides.* Cf 2:13.

*Brotavam* AV *floresciam*; heb. *pārah*), empregada em Cantares apenas aqui e em 7:12. É a palavra comum noutras passagens do Velho Testamento, como uma das palavras específicas da agricultura, que o autor de Cantares gosta de usar.

*Romeiras.* Cf 4:3 e págs. 274s., n. 90.

*Floresciam* (AV). A RSV traz *em flor*, como também JB, NEB e ASV; heb. *hēnēsū*). Esta palavra ocorre apenas 4 vezes no Velho Testamento (6:11; 7:12; Ec 12:5, Ez 1:17). Uma palavra cognata é traduzida "flor" em 2:12. A raiz significa brilhar ou cintilar. Veja-se 7:12 quanto à repetição e expansão desta idéia.

12. Os comentaristas são unânimes em que este versículo é o mais difícil de Cantares, e um dos mais difíceis do Velho Testamento, no sentido de dar-lhe sentido apropriado.<sup>147</sup> Várias propostas no sentido de alterar-se o texto, ou para simplesmente eliminar o versículo, ou para ignorar-se o problema têm marcado os esforços de tradutores e comentaristas a partir da LXX até agora. As palavras, em si, são todas comuns; todas, menos a última, são usadas mais de 100 vezes cada, no Velho Testamento. Contudo, a sintaxe é ilusória.

Diz a ARA: *não sei como*. (A RSV *Antes que eu me apercebesse*; NIV *antes de eu perceber o fato*; JB *antes de eu tomar conhecimento*; NEB *eu não sabia por mim mesma*; heb. *lō' yāda'tî* "eu não sabia".) Cf 1:8. NEB liga a palavra seguinte *nāpšî* com as duas primeiras, mas esta tradução deixa o verbo seguinte sozinho, e exige alteração difícil, para dar sentido ao resto do versículo.

*Imaginei-me* (RSV *Minha fantasia*; AV, ASV *minha alma*; JB, NIV

<sup>146</sup> Veja-se a observação anterior e Pope, págs. 574-582, quanto a um resumo de atividades cúlitas nos "vales". Cf. Estudos Tópicos: Jardim, págs. 218-220, e Is 57:3-10, esp. vers. 5s..

<sup>147</sup> E.g. Roland Murphy, "Towards a Commentary on the Song of Songs", *CBQ* 39, 1977, págs. 491s., observa que este versículo é o mais obscuro de Cantares, "tendo resistido a todas as tentativas de tradução".

*meu desejo*; NEB *ela me fez sentir*; heb. *naḇšî*). É a última vez que esta palavra é usada em Cantares (cf 1:7; 3:1). A RSV é um tanto menos definida do que a JB e a NIV; essa ambigüidade tem cabimento, aqui, permitindo que a idéia de “imaginação” venha à tona.

*Imaginei-me (colocada) no.* (AV *fez-me como*; JB *empurrou-me*; heb. *sāmatnî*; cf 1:16. Se *naḇšî* é o sujeito da cláusula, não há necessidade de tomar as palavras literalmente. O sentido claro é: ela “sentese” assim.

*Carro* (NIV *carruagens reais*; NEB *mirlades*; heb. *merkābā*). O texto hebraico não tem uma preposição, aqui; o *me* é parte integrante do substantivo. Esta palavra, que ocorre apenas aqui, em Cantares, é usada mais de 40 vezes noutras passagens do Velho Testamento, a respeito de vários tipos de veículos de duas rodas: carruagens de guerra (1 Rs 10:29); carros governamentais (Gn 41:43); carros cultuais (2 Rs 23:11; Is 66:15), ou simplesmente veículos para viagens em geral (Gn 46:29). Duas palavras intimamente relacionadas são usadas em 1:9 e 3:10.

*Do meu nobre povo* (ASV, IBB; RSV *Ao lado do meu príncipe*; AV *de Ammi-nadib*; NIV *entre as carruagens reais de meu povo*; JB *como príncipe deles*; NEB *reinando sobre os mirlades de seu povo*; heb. *'ammî-nādîb*). Outra vez inexistente uma preposição no texto hebraico. A primeira palavra, “meu povo” é muito comum no Velho Testamento, mas ocorre apenas aqui, em Cantares. A segunda é encontrada cerca de 26 vezes no Velho Testamento, porém, em Cantares é usada apenas aqui e em 7:1 — “filha do príncipe”. Sempre que as palavras são usadas combinadas, como aqui (e em Nm 21:18; SI 47:9; 113:8, e.g.) as pessoas descritas são líderes dentre o povo, i.e., os “príncipes”. A alteração de NEB, referindo-se a uma terceira pessoa, não tem qualquer apoio. AV segue a LXX ao tornar estas duas palavras como sendo nome próprio. Diversas pessoas usaram este nome, no Velho Testamento; contudo, nenhuma delas foi suficientemente importante para servir de fonte, ou origem, desta comparação.

Vários comentaristas chamam a atenção para a obra egípcia “Príncipe Mehy”, que aparece em alguns poemas de amor como sendo um amante real numa carruagem.<sup>148</sup> Não está claro o sentido exato do versículo. Talvez haja algum mérito na sugestão de Fuerst segundo o qual há ali uma expressão idiomática cujo sentido não conseguimos recuperar.

<sup>148</sup> Veja-se Simpson, pág. 305, n° 15, e pág. 317, n° 33. As carruagens aparecem também, e.g., na pág. 321, n° 38, e pág. 322, n° 39. De modo semelhante, no lirismo amoroso da Mesopotâmia (cf atrás, pág. 251, n. 44), menciona-se “o carro do senhor dela”. Veja-se, também, M. Civil, “Isme-Dagan and Enlil's Chariot”, *JAOS* 88, 1968, págs. 3-14. Cf. 3:9.

**h. Um pedido, uma pergunta e uma resposta (6:13 — 7:5) (heb. 7:1-6)**

Os textos hebraicos e grego indicam 6:13 como sendo o primeiro versículo do capítulo 7, de modo que este capítulo contém 14 versículos, ao invés de 13, como aparece nas versões em inglês, e português. Seguimos aqui a numeração tradicional, como a temos. Os próximos 18 versículos são comumente ligados entre si, pela maioria dos comentaristas, que identificam as filhas de Jerusalém falando em 6:13a, o amado falando em 7:1-9, e a amada respondendo em 7:10 — 8:4. Entretanto, um exame mais detido indica-nos uma divisão melhor, desta unidade. Os circunstantes (convidados para o casamento?), que permaneceriam diversos dias a fim de celebrar o evento, encorajam a noiva a preparar-se, e participar da dança festiva. Ela objeta com uma pergunta: “Por que eu” (6:13b), e eles respondem (7:1-5) louvando a beleza dela. O amado/esposo dela adere ao grupo, apresentando sua adoração (7:6-9), e ela renova sua entrega a ele (7:10 — 8:4).

13. O pedido e a pergunta são breves, e ambas levantam problemas de interpretação. *Volta* (NEB, NIV *volta atrás*; RSV *retorna*; Pope *salta*; heb. *šûbî*), repetida 4 vezes, enfatiza a urgência da súplica. A proposta de Pope, alterando o termo para *sêbî* do verbo *yšb*, baseia-se no cognato arábico que significa “saltar”. O pedido, então, é para que ela comece a dançar. A interpretação mais usual é que se trata de uma chamada para que ela volte ao jardim de suas fantasias.<sup>149</sup>

*Para que nós te contemplemos* (NIV, NEB, JB *olhemos com atenção*; heb. *w'neh'zeh*). Este verbo *hâzah* ocorre duas vezes, em Cantares, ambas neste versículo, e no plural. O sentido é “olhar com atenção e compreensão”, não apenas “dar uma olhada” o que se expressa usando um verbo diferente (cf. 1:6; 2:14). Este verbo é usado com frequência a respeito das visões proféticas.<sup>150</sup> O sentido, aqui, é que os circunstantes desejam examinar e verificar a beleza que lhes fora descrita. A identificação de Delitzsch destes circunstantes como sendo as “filhas de Jerusalém” é improvável, visto que a forma verbal, na cláusula seguinte, é masculina: *Por que quereis contemplar?* São os “amigos” que falam ao amado em 5:1e.

*Sulamita* (NEB *menina sulamita*; JB *menina de Sulan*; heb. *haššûlammit*). Este é o único lugar, em todo o Velho Testamento, on-

<sup>149</sup> Gordis, pág 95, sugere que o sentido, aqui, é de “pare” ou “fique”. Cf. “Some Hitherto Unrecognized Meanings of the verb *SHUB*”, *JBL* 52, 1933, págs. 153-162.

<sup>150</sup> *E.g.* Is 1:1; 2:1; 13:1; Lm 2:14, etc. Em cerca de 20 casos o substantivo *hōzeh*, “vidente” é usado a respeito dos profetas, *e.g.* 2 Sm 24:11; 2 Rs 17:13; 1 Cr 21:9; Am 7:12, etc.

de aparece esta palavra. Tem sido traduzida de várias maneiras: como nome próprio “Sulamita” (como Delitzsch), ou como em JB, como nome de um lugar de onde veio a moça (cf. Introdução, págs. 208s.). Nenhuma destas opiniões é inteiramente satisfatória, e ambas carecem de apoio geral. A presença do artigo *ha-* (ou da preposição *ba-*) no segundo exemplo, impede que a palavra seja nome próprio. Por outro lado, não há referência certa a uma localidade identificável, em parte alguma da literatura. O local mais plausível seria Suném (heb. *šūnēm*), perto do monte Tabor, no Vale de Esdrelom, da Galiléia, cerca de 14 quilômetros a oeste de Megido (Js 19:18; 1 Sm 28:4; 1 Rs 4:8), de cuja cidade Abisague, a última enfermeira/esposa de Davi, foi trazida (1 Rs 1:1-3). A época do Novo Testamento, a cidade era denominada “Sulém”, mas as evidências desta mudança apareceriam bem tarde; as tentativas de identificar esta cidade como sendo a terra da amada são pura especulação.

A sugestão de Albright<sup>151</sup> de que o protótipo de Sulamita é na verdade, a deusa da guerra assíria Shulmânîtu, é bastante engenhosa, mas pouco convincente.<sup>152</sup> Esta identificação provê uma pista que alguns comentaristas têm seguido, de que “Sulamita” é “a dama de Salomão”; esse nome seria simplesmente a forma feminina do nome de Salomão.

Há outra opinião, entretanto, proposta por Hirschberg,<sup>153</sup> segundo a qual a raiz *šlm* neste contexto tem o significado de “dar um presente de consumação” a uma noiva na manhã seguinte após o casamento. “Sulamita” é, então, “a consumada”, e o que se segue é resposta à pergunta dela “que é que vedes em alguém que já não é virgem?”

A cláusula final também apresenta um grande problema de interpretação. *Dança* (AV *companhia*; JB, NEB *dançarinas*; heb. *kimhōlat*) em suas várias formas ocorre umas 14 vezes no Velho Testamento, mas apenas esta única vez, em Cantares. O sentido é, claramente, “dança” e não “dançarina”. A coreografia exata é irrecuperável; contudo, o espírito de celebração e de alegria, associado a vitória na guerra (Êx 15:20; 1 Sm 18:6), êxtase religioso (Êx 32:19; Jz 21:21; SI 149:3; 150:4), ou simplesmente festividade alegre (Jr 31:13), sugere algum tipo de vigorosa atividade grupal, com cântico de antifonas, e acompanhamento instrumental.

*De Maanaim* (IBB e NIV; RSV *dois exércitos*; JB *duas fileiras*; NEB

<sup>151</sup> W.F. Albright, “Archaic Survivals in the Text of Canticles”, em D.W. Thomas e W. D. McHardy (editores). *Hebrew and Semitic Studies Presented to Geoffrey Rolles Driver* (O.U.P., 1963), pág. 5 e a bibliografia ali apresentada, n. 2, 6.

<sup>152</sup> A Anate ugarítica, a virgem-esposa-guerreira-vingadora de Baal, é sua correspondente em Canaã.

<sup>153</sup> VT 11, 1961, pág. 381. Cf atrás, pág. 267, n. 74.

provável, pois, que a palavra hebraica deveria ser traduzida por “vulva”.<sup>157</sup>

*Taça redonda* (heb. *'aggan hassahar*). O adjetivo ocorre apenas aqui em todo o Velho Testamento.<sup>158</sup> *Taça*, ou copo largo (LXX *kratēr*), também é incomum, ocorrendo apenas aqui, em Isaías 22:24 e em Êxodo 24:6. A palavra é empregada para designar vasos de metal, ou de barro, grandes, com duas ou quatro alças. De acordo com Isaías 22:24, a *'aggan* estava tão pesada que poderia arrancar seu suporte, da parede, e espatifar-se no chão.<sup>159</sup> Há de admitir-se que nem o umbigo nem a vulva têm tamanho grande, contudo, esta encaixa-se melhor no contexto.

*A que não falta*. Delitzsch trata desta expressão como sendo uma exortação: “Jamais falte..” *i.e.*, como apelo à saúde contínua. É mais plausível tratar-se de simples declaração.

*Bebida* (AV; RSV *vinho misturado*; ASV *mescla de vinho*; NEB *vinho com especiarias*; NIV *combinação de vinhos*; heb. *mezeḡ*). Trata-se da única ocorrência desta palavra no Velho Testamento, embora a maioria dos comentaristas a relacione ao hebraico *māsak*, e seus cognatos; estes são usados oito vezes a respeito de vinho misturado com água, isto é, diluído, ou com especiarias e mel, para torná-lo ainda mais forte. Cf. Estudos Tópicos: Vinho, págs. 226s. e Comentário sobre 8:2.

*Ventre* (NIV *cintura*; heb. *beten*) é diferente de *mē'eh* de 5:4, 14, porque se refere ao baixo ventre, abaixo do umbigo, sendo usada especificamente para designar o útero e o feto que ali está (cf. Jó 3:3-11; 31:18; Salmo 139:13, *etc.*). Obviamente, não há referências, aqui, aos órgãos internos, e sim às partes redondas, embaixo, com sua brilhante pele semelhante ao trigo.

*Cercado* (AV, ASV *movendo-se*; NEB *dentro de cercas*; JB rodeado; heb. *sūḡā*). É o único emprego desta palavra no Velho Testamento; contudo, uma raiz idêntica, que significa “ir para trás” aparece 14 vezes. Se *líríos* sugere intimidade (cf. 2:16; 6:3), há um movimento contínuo, para cima, aqui, da parte superior das coxas às partes pudendas, depois ao abdômen e, finalmente, aos *seios* dela (vers. 3).

<sup>157</sup> Delitzsch rejeita isto como sendo “falta de consideração” e “falta de modéstia” (pág. 123); contudo, o arábico *sirr* é usado para designar as partes “secretas”. *Lys* (cf. atrás, pág. 260, n. 59) desenvolve o tema um pouco mais. Ele argumenta que a raiz *sr* significa um vale, ou uma área a ser transformada em fazenda. A figura de linguagem que emprega a expressão “arar a terra” como eufemismo para relações sexuais é bem documentada na literatura. Cf. Estudos Tópicos: Jardim, págs. 220s. e Comentário sobre 5:1, esp. pág. 287, n. 110.

<sup>158</sup> Uma palavra relacionada, *sōhar*, ocorre sete vezes em Gn 39 e 40, a respeito da “casa redonda”, *i.e.*, a prisão em que José foi encarcerado.

<sup>159</sup> Veja-se J. Kelso, “The Ceramic Vocabulary of the Old Testament”, *BASOR Supplementary Studies 5-6* (New Haven, 1948), págs. 15s. e pág. 47, fig. 2.

### 3. É repetição das duas primeiras cláusulas de 4:5.

4. Conclui-se a descrição da amada com alguns símiles já usados anteriormente, porém modificados. O *pescoço* dela, descrito como estando rodeado por lindos colares e jóias, em 1:10, e 4:4, é elogiado, aqui, por sua própria beleza e maciez, da cor do *marfim* (cf. 5:14). Os olhos dela, antes comparados aos matizes cinzentos e aos tons de malva, iridescentes, dos pombos (1:15; 4:1, etc.), são descritos, aqui, como *piscinas*, i.e., lagos profundos e claros (heb. *bʿrēkôt*). Esta palavra ocorre cerca de 17 vezes no Velho Testamento (e.g. 2 Sm 2:13, a respeito do “açude de Gibeom”; Ne 3:15 e Is 7:3; 22:9, 11 a respeito do sistema de água de Jerusalém, no vale do Cedrom). Estes “açudes” não são as próprias fontes (cf. 4:12 “manancial”) mas os grandes reservatórios alimentados pelas fontes. AV traz *lagoas piscosas*, mas isto não é plausível, porque tais lagoas são relativamente rasas, embora extensas.

*Porta*. As cidades antigas eram construídas próximas às fontes de água. Facilidade de acesso à água significava que um dos portões estaria bem perto do ponto de onde a água podia ser tirada (1 Cr 11:17; Ne 3:15s., 26).

*Bate-Rabim* (NEB *a cidade cheia de gente*) é localidade desconhecida, não mencionada no Velho Testamento, nem noutras literaturas antigas. NEB toma o hebraico literalmente, *a filha de muitos*, mas tal tradução não faz sentido, aqui. Muito provavelmente, trata-se de nome próprio, um paralelismo com *Hesbom*, ou talvez o nome de um dos portões da cidade, em Hesbom. Recentes escavações perto de Hesbom, no Jordão, não longe da moderna Amman, têm revelado a existência de vestígios de grandes reservatórios perto da cidade. Esta pode ser a origem do símile.

*Como a torre do Líbano*, i.e., pedra simbólica, à altura de 3.000 metros. Dificilmente pareceria uma boa comparação com o nariz de uma dama. Este símile tem dado um bocado de trabalho aos comentaristas. Os narizes enormes não são, normalmente, considerados bonitos. Delitzsch (pág. 127) tomou isto como querendo significar “beleza simétrica combinada com dignidade que inspira respeito”, visto que “formava uma linha reta, partindo das sobrelhas, para baixo, sem desviar-se para a direita, nem para a esquerda”. Dificilmente este argumento convence a alguém. *Líbano* (cf. 3:9; 4:8) é uma dentre várias palavras derivadas da raiz hebraica *lābēn*, “ser branco” (cf. “incenso”, 3:6). Provavelmente, a brancura dos picos de pedra é que deu seu nome à montanha. Isto sugere que a figura de linguagem, aqui, está mais associada à cor do nariz dela, do que ao seu formato, ou seu tamanho. O rosto dela é pálido, à semelhança do marfim de seu pescoço, não bronzeado de sol (cf. 1:6).

*Torre*. Heb. *mīḡdal*, cf. 4:4; 5:13 “que gotejam”; 8:10.

*Que olha* (JB *sentinela que olha*) para Damasco. A cidade do deserto e capital da Síria, está no lado oriental das montanhas do Líbano, que dominam o horizonte ocidental.

5. A cláusula inicial tem sido traduzida de várias maneiras; JB diz: *Tua cabeça se mantém elevada, como o Carmelo*; NEB *carregas a cabeça bem alta, como o Carmelo* (heb. “tua cabeça sobre ti como o Carmelo”). O Velho Testamento tem dois lugares denominados “Carmelo”. O local mais conhecido é a cordilheira de montanhas, bem fornida de florestas, que percorre a fronteira do sul da planície de Esdrelom, e que servia como barreira natural contra os movimentos comerciais e militares através do território de Israel. O outro Carmelo fica a cerca de 12 quilômetros a sudeste do Hebron, na estrada para Arad. Tal área fica nos limites do Negeb; embora fosse adequada para a criação de gado, faltava-lhe a luxuriante vegetação das áreas ao norte. A figura de linguagem do texto exige que se tenha em mente o monte Carmelo. Trata-se da única menção desse local, em Cantares. Entende Gordis (pág. 96) que “carmelo” é uma variante do hebraico *carmil*, “carmesim”, usada aqui em paralelismo com “púrpura”, na cláusula seguinte.

*A tua cabeleira* (AV, ASV, ARC e IBB *cabelo de tua cabeça*; NEB *cabelo esvoaçante de tua cabeça*; JB *suas tranças*; NIV *teu cabelo*; RSV *cachos esvoaçantes*; heb. *dallat*). Esta palavra hebraica é usada 8 vezes, no Velho Testamento, das quais seis (ou sete) a respeito de algo “pobre”, ou “fraco”.<sup>160</sup> Em Isaias 38:12, Ezequias, ao recuperar-se miraculosamente de sua doença debilitadora, usa esta palavra para exprimir a “doença da urdidura” (AV mg. “franja de fios soltos”, i.e., os fios soltos, da urdidura, deixados pendurados na máquina depois de o tecido ter sido removido do tear), ou a doença que deixa a pessoa manquejante e curvada. Isto provê uma pista para o sentido aqui; não se trata de cabelo sem vida, ou sem vigor, mas que esse cabelo está todo solto e livre, e que faz o amado dela “desfalecer de amor”.<sup>161</sup> JB traz (seguida pela ARA, ARC e IBB *tranças*, e assim perde a figura de linguagem.

*Como a púrpura* (NEB *preto luzidio*), cf. 3:10. Referências anteriores ao cabelo da moça (e.g. 4:4; 6:5) indicam que ele era preto. “Púrpura” é bem diferente; contudo, é provável que indicaria o brilho excepcional, cintilante, e cheio de ondulações, à medida que ela se movimentava, e não, como sugere Pope, algum tipo de cosmético, ou tintura, aplicado ao cabelo. A tradução de NIV *tapeçaria real* não tem apoio.

<sup>160</sup> Gn 41:19; 2 Rs 24:14; 25:12; Jr 40:7; 52:15s.

<sup>161</sup> Cf. C. Rabin, pág. 212, quanto ao *topos* de “cabelo solto” como sinal de realização do amado.

*Um rei* (não o rei, como trazem ASV, NIV, ARC e IBB). Esta é a única vez em que a palavra é usada sem o artigo definido, em Cantares (cf 1:4, 12; 3:9, 11). Não há referência, aqui, a Salomão. É apenas outro uso do título real para o amado.

*Tranças* (RSV; AV *nas galerias*; heb. *bārhātīm*). A palavra ocorre quatro vezes no Velho Testamento, e apenas esta vez em Cantares, embora uma palavra cognata, “valetas”, se encontre em 1:17. O significado da raiz, aqui, é que o cabelo dela tem a aparência de água corrente, movendo-se em ondas. Trata-se de imagem comum na poesia de amor.<sup>162</sup> NEB: *Os cachos de teus cabelos estão entrelaçados com fitas* é puramente hipotético, uma conjectura.

### i. O louvor do amado (7:6-9a)

Após a descrição minuciosa da beleza da amada, pelos circunstantes, o amado mesmo adiciona mais uma vez o seu louvor, falando mediante a memória da noite conjugal recém-terminada (cf. 1:8; 4:10).

6. *Quão formosa, e quão aprazível* (NEB *quão bela, quão fascinante*; JB *quão bela, quão encantadora*; NIV *bela... agradável*). *Formosa* aparece agora pela última vez (cf. 1:8) quando o amado inicia seu último poema de ternura. *Aprazível* (heb. *nā'am*) ocorre apenas esta vez, em Cantares, e sete outras vezes noutras passagens do Velho Testamento, embora o adjetivo *nā'im* seja encontrado em 1:16, e mais doze vezes noutras passagens. O sentido usual (em ugarítico, tanto quanto em hebraico) é “bom” ou “gracioso”, mas o paralelismo aqui e em 1:16 parece exigir um termo que descreva a beleza física.

*Ó amor* (JB *meu amor*; NEB *minha amada*). Estas traduções alteram o texto hebraico de modo a aparecer uma forma vocativa, porém, como em 2:4s.; 3:10; 5:8, e o refrão em 2:7; 3:5 e 8:7, o sentido de “relações sexuais” ou “amor”, abstratamente, é preferível, ficando melhor enquadrado no texto hebraico. (Cf. 1:4, e Estudos Tópicos: Amor, págs. 221-223.)

*Em delícias* (RSV *menina deleitável*; AV, ASV *para delícias*; NIV *com tuas delícias*; NEB *filha de delícias*; JB *minha delícia*; heb. *batta nūgīm*). A forma verbal *anaḡ* tem o sentido de “delicado, macio, deleitável”, e o substantivo *ta'nūḡ* tem o sentido de “lascivo, es-

<sup>162</sup> A poesia egípcia tem vários exemplos. Simpson, pág. 209, n° 3 “... testa dela, uma armadilha de vime, / e eu um ganso selvagem! / Meu bico corta o cabelo dela, que é isca/cabelo, como vermes, como isca na armadilha”, pág. 301, n° 8, linhas 17s., “Meus braços estão cheios de ramos de pêssegos / Minhas tranças cheias de unguento”.

pecificamente erótico, delícias “(e.g. Ec 2:8; Mq 1:16). O sentido desta última cláusula é a descrição das delícias em lembrar-se das relações sexuais (4:16 — 5:1), e em aguardá-las, (7:10-12). Gordis (pág. 97) cita o comentário rabínico, feito por Ibn Ezra, sobre este versículo: “no mundo inteiro não existe outra delícia para o espírito, e nada mais belo e agradável do que o amor.” Lehrman (pág. 27) assim traduz o versículo: “quão superlativamente deleitável é o amor acima de todos os demais prazeres.”<sup>163</sup>

7. ARA, AV e ASV corretamente traduzem o pronome demonstrativo: *Esse*, mas a maioria das demais versões o ignora. *Teu porte* (RSV, NEB, *Tu és altiva*; heb. *qômâ*) significa, tecnicamente, “altura”, do verbo “levantar-se”, mas inclui a idéia de “carregar” ou “carruagem” que é “comparado” (cf. 1:9) à *palmeira* (heb. *tāmār*, *Phoenix dactylifera*), uma árvore alta, delgada, que tipifica a graça e a elegância, sendo, ainda, símbolo de regozijo e de festa (e.g. o uso de folhas de palmeiras quando Jesus entrou em Jerusalém, Jo 12:13).

Seus *seios*, que anteriormente foram descritos como “gêmeas de uma gazela” (4:5; 7:3), são comparados, agora, a *cachos* do fruto da palmeira (heb. *’ēškol*, cf. 1:14). AV adiciona *de uvas*, tomando a figura de linguagem usada no versículo seguinte, mas não há necessidade de mudar a imagem nesta cláusula. Não se trata de um quadro em que há seios múltiplos, como na estátua de Artemis de Éfeso,<sup>164</sup> ou seios grandiosos, como os “cachos” de uvas do vale de Escol, que exigiam dois homens para carregá-los (Nm 13:23s.), mas, antes, da “doçura” que a fruta pesada e escura fornecia.

8. *Dizia eu* (AV, ASV, NIV e NEB; JB *resolvi*; Delitzsch *eu pensava*; RSV *eu digo*). O sentido do verbo é imediato (i.e., presente, ou acontecido há pouquíssimo tempo), ao invés de passado, já bastante tempo, como sugere Delitzsch, “retrospectivamente”. Se alguém quiser colher tâmaras, precisa subir na árvore; mas, a recompensa é digna do esforço, por causa da doçura do fruto. Lehrman (pág. 27) faz um trocadilho, aqui: “o rei pergunta à moça a que alturas deveria ele subir a fim de obter o amor dela.”

*Pegarei* (JB *segurarei*; NEB *agarrarei*; heb. *’ahaz*). É comum este verbo ter o sentido de agarrar violentamente (e.g. Jz 1:6; 12:6), mas não

<sup>163</sup> “O centro de desejo é o coito, neste poema, velado mediante circunlóquio, metáforas, ou descrição de meias palavras das delícias do amor carnal”; aqui em 7:6 há uma expressão “inclinada fortemente ao coito carnal”. A. Cook, *The Root of the Thing: A Study of Job and the Song of Songs* (Indiana U. P., 1968), pág. 110.

<sup>164</sup> Veja-se IBD, pág. 123.

possui, necessariamente, esta raivosa conotação. O mesmo verbo é usado em 2:15; 3:4, 8.

*Ramos* (AV *galhos*; NIV *frutos*; JB *cachos de tâmaras*; NEB *frondes*; heb. *sansinnā*). É o único emprego desta palavra no Velho Testamento. Gordis (pág. 97) liga a palavra ao acadiano *sinsinu* "Os ramos mais altos da palmeira". A maioria dos comentaristas identifica os seios dela como sendo o objeto a ser agarrado pelo amado, porém tal palavra sugere, antes, que se trata do cabelo dela (vers. 5), no qual deseja ele ser preso, visto ser aquilo a que ele se abraçará e agarrará.

*Sejam os teus seios...* provavelmente é expressão forte demais, enquanto a AV: *serão...* não é suficientemente forte. A partícula hebraica *nā* adicionada ao verbo expressa um desejo. No versículo anterior os seios da amada foram comparados com a doçura das tâmaras; aqui, a imagem muda para o fruto da videira (cf. 2:13; 6:11). A intenção não é, conforme sugere Delitzsch, descrevê-los como cachos de uvas que "aumentam e tornam-se redondos e elásticos à medida que amadurecem" ao invés de tomar "forma longa, ovalada, com um cerne duro", à maneira das tâmaras. O paralelismo com o versículo 7 sugere, isto sim, a doçura diferente, delicada, das uvas, em contraste com a pesada doçura do suco da tâmara.

*Aroma* (AV, ASV, IBB, ARC *cheiro*; NIV *fragrância*; heb. *riah*) é empregado noutra passagem, em Cantares, a respeito dos perfumes da amada (1:3, 12; 4:10s.), ou da fragrância das plantas do jardim (2:13; 7:13).

*Respiração* (AV *nariz*; heb. *'āp*), cf. 7:4. Tal palavra normalmente significa "nariz" ou "face" (e.g. Gn 2:7; 3:19, etc.); ou "narinas" (Gn 7:22), freqüentemente quando fulguram de ira (SI 30:5; Zc 10:3). Visto que a tradução normal "respiração" nem "nariz", satisfazem, aqui, inteiramente, Pope sugere alguma "zona mais distintamente feminina, em vez do nariz ou da boca". O ugarítico *ap* é usado para a boca e para o nariz, e também para o bico (mamilo) do seio, e para a "abertura" do portão da cidade. A palavra acadiana *apu* também significa "abertura". Estes paralelismos sugerem "mamilos" como sendo uma possibilidade aqui, ou, mais intimamente, a "abertura" ou "entrada", i.e., a vulva (cf. Pope, págs. 636s.).

*Maçãs* (NEB *damascos*), cf. 2:3, 5.

9a. Este versículo apresenta uma série de problemas difíceis. ASV, NIV, JB e muitos comentaristas (e.g. Gordis, Pope, Delitzsch, etc.) ligam a primeira cláusula ao versículo precedente. O sufixo do primeiro substantivo, *teus beijos*, é feminino, indicando que é a moça que ainda está sendo descrita.

*Beijos* (AV *céu de tua boca*; ASV *tua boca*; NEB *teus sussurros*;

JB *tua fala*; heb. *hikēk*) é interpretativo, visto que esta palavra significa simplesmente boca, ou palato. Cf. 2:3; 5:16.

*Bom vinho* (a RSV traz *melhores vinhos*). As palavras que ela usou inicialmente, ao formular seus votos (1:2), são usadas, agora, pelo amado, referindo-se à sua amada. A construção está no superlativo.

#### j. Consumação — outra vez (7:9b—8:4)

O assunto iniciado nas duas últimas cláusulas do versículo 9 prossegue ao longo dos quatro primeiros versículos do cap. 8, constituindo a quarta grande divisão de Cantares. A moça, que foi o objeto da atenção da multidão reunida, responde, agora, com uma reafirmação de seu compromisso com seu amado, seu marido. Na segunda e terceira cláusulas do versículo 9 há uma mudança abrupta, quando fala o amado. RSV e NEB alteram estas duas cláusulas, dando-lhes forma feminina, incluindo estas linhas na fala do amado, dirigida à sua amada, porém, como bem observa Delitzsch (pág. 133), os versículos 9 e 10 contêm, ambos, o título *l°dôdî*, “minha amada”, que em todas as passagens de Cantares refere-se ao homem. Isto sugere que não há necessidade de alterar o texto, e que ASV, JB, NIV e ARA estão corretas ao dividir o discurso, após a primeira cláusula.

9b. Todas as palavras, menos (*dābab*, “escoar”), nestas duas linhas são comuns; contudo, como acontece freqüentemente, é difícil traduzir e dar sentido bem claro à tradução. O texto hebraico “indo para o meu amado suavemente, escoando-se em lábios dos que dormem” é traduzido de formas diferentes, nas várias versões em inglês e português. A ASV é a que está mais perto do hebraico. A expressão *fluindo*, de JB e NEB é permissível, para o hebraico *hālak* (cf Sl 58:7; 105:41), embora os verbos “ir” ou “caminhar” sejam a tradução comum. *Descer* (AV, ASV, RSV) é a tradução mais correta do hebraico *yārad* como em 6:2, 11.

*Suavemente* (AV *docemente*; NIV, JB *diretamente*; heb. *mēšārîm*) só reaparece em 1:4, que Gordis traduz “por tua varonilidade” (cf pág. 235, n. 14). A palavra aparece apenas na forma plural (21 vezes), e em geral é traduzida por “retidão”, “equidade” ou “retamente”. Delitzsch (pág. 132) observa que o vinho “que tem mau gosto gruda-se no palato, mas o que tem bom sabor desliza diretamente, e com suavidade”.

*Deslizando* (NIV *fluindo gentilmente*; AV *faz... falar*; JB *ao correr*; heb. *dābab*) é termo desconhecido no hebraico, exceto por este uso. A AV reflete algumas interpretações rabínicas, mas não há apoio para esta hipótese, na literatura antiga. Delitzsch sugere “ruminar”, i.e., “gozar o sabor deixado”, termo que se enquadra muito bem na idéia preceden-

te. Contudo, não se pode estabelecer um sentido certo, por enquanto, para este termo.<sup>165</sup>

*Lábios e dentes* (AV, ASV e ARC *lábios dos que dormem*; JB *lábios de adormecidos*; heb. *šīptē yšēnīm*). AV, ASV, JB traduzem esta última palavra como sendo plural (particípio do verbo *yšn*, “dormir”). RSV, NEB, NIV, ARA e IBB alteram-se para *wšēnīm*, mudando a letra inicial para a conjunção “e” (heb. *w*), traduzindo o resto da palavra como sendo o plural de *šēn*, “dentes”. Esta tradução parece tomar melhor sentido, no contexto, mas Gordis (pág. 97), traduz assim: “excitando os lábios dos que dormem (com desejo)” Em qualquer dos casos está presente a conotação erótica.

10. Cf. 6:3. NIV traz *pertenço*, que é interpretativo, deixando um sentido um tanto negativo. A RSV (e a ARC, IBB) *eu sou do meu amado* é mais acurada. A segunda cláusula muda, aqui.

*Saudades* (a RSV traz *desejo*; heb. *ršūqā*) ocorre apenas aqui e em Gênesis 3:6; 4:7. (ARC traz *afeição*.) O sentido é o de um forte desejo que impele à ação.<sup>166</sup>

11. A resposta dela ao desejo do amado é formulado em termos que ele mesmo havia dirigido a ela em 2:10-14. O passeio ao *campo* (NIV *campo rural*), i.e., um lugar agreste, objetiva o pernoite de ambos ali<sup>167</sup>

*Entre os arbustos de hena*, NEB. Outras versões têm *aldeias* (heb. *košer*). Os dicionários relacionam pelo menos quatro diferentes substantivos que têm esta forma, e esta grafia. A raiz verbal significa cobrir ou selar algo (e.g. Gn 6:14), sendo usada com frequência a respeito de “expiação”, i.e., “cobertura” de pecado. Os substantivos, entretanto, va-

<sup>165</sup> A palavra ainda não apareceu nos textos Ebla, mas ocorre como nome próprio no Ugarítico, *UT* n.º 636. O acadiano *dabābu* “enredo, plano” e o arábico *dabūb* “mexeriqueiro”, podem ser cognatos, porém, não esclarecem o sentido do hebraico.

<sup>166</sup> Susan J. Foh, “What is Woman’s Desire?”, *WTJ* 37, 1975, págs. 376-383, argumenta que a força da palavra é negativa — um desejo de dominar e governar; contudo, esta idéia parece fora de lugar, no contexto. Quanto a uma opinião mais positiva, veja-se M. Woodson, “He loved me — He loved me not”, *CT* 19, 1974, págs. 8-10. Woodson trata a passagem de Gênesis como significando que o desejo da mulher seria para maior atenção da parte de seu esposo. O efeito da maldição é dividir interesses do marido, de tal maneira que a esposa fique constantemente frustrada em seu desejo de reobter a intimidade edênica. Esta interpretação de *ršūqā* traz excelente sentido, neste contexto.

<sup>167</sup> Cf. 1:13 quanto ao único outro emprego deste verbo em Cantares. É freqüente noutras passagens do Velho Testamento.

riam consideravelmente. Em 1 Samuel 6:18; 1 Crônicas 27:25; e Neemias 6:2, *koṣer* é traduzido *aldeias*, i.e., “cidades sem muros”, em contraste com “cidades muradas”. Contudo, duas vezes, antes, em Cantares (1:14; 4:13), *koṣer* é usado para definir a tintura cosmética cor de cobre, extraída da planta denominada hena. Este arbusto, que é planta silvestre, na Palestina, cobre-se na primavera de flores esbranquiçadas, fragrantas, que brotam em cachos, à semelhança de uvas. Em vista do paralelismo nos versículos 11s., com os temas de perfume-vinha-campo, surgidos anteriormente em Cantares (e.g. 1:13s.; 2:11-17; 4:12-16, etc.), a tradução de NEB *arbustos de hena* é preferível às demais.

12. JB, ARA, ARC, IBB *de manhã* é interpretativo. O texto hebraico significa simplesmente “começar de manhã”, freqüentemente com uma conotação de expectativa ansiosa, como aqui.

*Vinhas.* Cf. Comentário de 1:6 e 2:15. Falta, aqui, a metáfora pessoal, embora o elemento erótico esteja evidente, pelo contexto. O tema das vinhas em flor é repetição de 6:11, sendo expandido, aqui, repetindo a terceira cláusula a imagem de 2:13, 15. Quanto a *florescem*, veja-se atrás, comentário sobre 2:13, pág. 258.

A quarta cláusula é repetição de 6:11.

A dívida do *amor* será concedida lá no jardim-vinha. Versões antigas traduziam “seios”, como em 1:2, 4; 4:10. Veja-se discussão de 1:2.

13. *As mandrágoras*, ou “maçãs do amor” são fruto de cheiro muito ativo que há muito tempo é considerado afrodisíaco. Estes apaixonados não precisavam de estímulos adicionais, mas o uso destes frutos tem sido parte integrante da prática das relações sexuais. A palavra ocorre apenas aqui, e quatro vezes em Gênesis 30:14-16.

*As nossas portas* (JB, ASV; NIV, NEB *à nossa porta*; AV *em nossos portões*; heb. *al-p<sup>e</sup>tāhênû*). Este substantivo ocorre cerca de 164 vezes no Velho Testamento, a maioria delas no Pentateuco, referindo-se à porta do tabernáculo, e freqüentemente aos portões das cidades (e.g. 1 Rs 17:10; Jr 1:15). Os únicos usos metafóricos estão em Oséias 2:15, “porta de esperança”, e Miquéias 7:5 “guarda a porta de tua boca”. Pope (pág. 650) argumenta que a referência aqui é aos encantos sexuais da moça; isto é possível, relacionando-se com a próxima palavra, embora não haja outro exemplo claro deste uso do substantivo, com tal significado. A sugestão de que a referência diz respeito a uma prateleira, colocada acima da porta, onde se guardavam produtos, ou onde encantos mágicos de fertilidade eram exibidos, não é mais satisfatória do que as apresentadas.

*Excelentes frutos* (AV *frutos agradáveis*; ASV *frutos preciosos*; NIV *todos os manjares*; NEB *frutos raros*; JB *os frutos mais raros*; heb. *kol-m<sup>e</sup>gādîm*). Esta palavra rara aparece, anteriormente, em 4:13, 16, on-

de é empregada a respeito dos atrativos físicos e eróticos da moça. Parece que é viável atribuir-se significado semelhante, aqui. Cf. Estudos Tópicos: Jardim, págs. 220s.

*Novos e velhos.* Aqueles já conhecidos, e outros a serem descobertos, os quais ela guardou para seu amado. Cf. 4:16 e 7:10. Nesta troca, fica evidenciada a inequívoca devoção que o par devota mutuamente.

**8:1.** *Oxalá* (NEB, NIV *Se apenas...*; JB *Ah! por que... não*) introduz um desejo hipotético dirigido ao amado, prosseguindo no versículo 2. Ela não está almejando que ambos fossem literalmente irmãos entre si, mas que tivessem a liberdade de exprimir publicamente seu amor. O que não era de bom gosto, nem mesmo entre marido e mulher, era perfeitamente permissível entre irmão e irmã.<sup>168</sup> Trata-se do único exemplo de emprego, em Cantares, da palavra comum *irmão*. Em 1:6 a expressão usada é “filhos de minha mãe”

*Encontrasse* (AV, ASV, NIV, NEB *encontrarei*; heb. *māšā*) foi usado sete vezes, previamente, em 3:1-4 e 5:6-8, onde se desenvolve o tema da procura.

2. O texto hebraico é relativamente direto (ASV *eu te conduziria e te levaria à casa de minha mãe, a qual me instruiria*), mas a maioria dos comentaristas e tradutores segue a LXX, ao adicionar *e ao quarto daquela que me concebeu* (RSV, cf. NEB), da passagem paralela em 3:4.

Visto que as primeiras duas palavras, em hebraico, *conduzir* e *levar* têm sentidos semelhantes, provavelmente devem ser tomadas em oposição. Contudo, Gordis elimina “conduzir”, enquanto NEB e Pope alteram o texto, presumindo que algum erro de escrita se introduziu, ou que um pedaço de uma das linhas perdeu-se.<sup>169</sup>

O problema mais difícil é o significado da palavra hebraica *ʾēlammēdēnī*. O verbo é usado cerca de noventa vezes no Velho Testamento, com o sentido de “ensinar” ou “aprender”. A forma aqui pode ser a segunda pessoa, masculino, singular ou a terceira pessoa, femini-

<sup>168</sup> Trata-se de um fenômeno universal. Simpson, pág. 320, n.º 36, registra um desejo semelhante, na poesia de amor egípcia. “Se minha mãe soubesse do meu desejo/ Ela teria entrado, agora./ Ó Deusa Dourada, coloca-o no coração dela também,/ E então correrei para o amado./ Eu o beijarei em frente da multidão,/ Não ficarei envergonhada por causa das mulheres./ Mas, sentir-me-ei feliz quando descobrirem/ Que tu me conheces tão bem assim!”

<sup>169</sup> NEB traz: “*Eu te levaria ao quarto de minha mãe, a que me concebeu./ levaria a ti à casa dela, para que tu me abraçasses* (mg. *para que me ensinasses a amar-te*); Pope, pág. 653: “*Eu te levaria à casa de minha mãe, eu te conduziria ao quarto daquela que me concebeu.*”

no, singular, podendo referir-se ao amado “tu ensinarás”, ou à mãe, “ela ensinou”. As traduções refletem as opções: AV, ASV *a qual me instruiria*; JB, ARA, ARC *tu me ensinarias*; NIV *aquela que me tem ensinado*; NEB mg. *ensinar-me como amar-te* (NEB *para que tu me abraces*).<sup>170</sup> Se a forma feminina é aceita, a professora é a mãe, que ensinou à sua filha os “fatos da vida”, sendo que ela deseja voltar para essa “escola”, a fim de demonstrar como aprendeu bem as lições. Se a forma masculina for a correta, o pedido dela é que o amado lhe ensine as complicações do amor, no lugar onde ela tivera seus primeiros contatos íntimos. À luz da última parte do versículo, preferir-se-á a forma feminina: a arte de preparar-se para o amor se aprende melhor em casa.

*Vinho aromático* (NEB *vinho misturado*). O vinho é tema freqüente em Cantares, mas esta é a única referência a vinho “aromatizado” (heb. *reqah*). O sentido preciso da palavra é incerto; contudo, encontra-se em Êxodo 30:25:35 o sentido geral de misturar-se unguentos, ou óleos. Em Ugarit *rqh* era o “perfumista”. Vejam-se Estudos Tópicos: Vinho, págs. 226s. e o comentário de 5:1 e 7:2.

*Mosto das minhas romãs* (NIV *néctar*). AV, ASV trazem, corretamente, *romã* aqui, embora a forma possa ser coletiva, ao invés de estritamente singular. Se esta expressão estiver em aposição com a cláusula anterior, “vinho de romãs” seria uma tradução aceitável. Um dos poemas de amor egípcios identifica os seios da amada com esse fruto: romã. O contexto aqui, sugere uma conotação bem erótica.<sup>171</sup>

3. É repetição de 2:6. O tema da moça almejando contatos íntimos é comum na antiga poesia de amor.<sup>172</sup>

4. Este refrão aparece pela terceira vez (cf. 2:7; 3:5), e encerra a quarta seção do livro. Não aparecem, aqui, “gazelas e cervas do campo”, havendo consistência na substituição do hebraico *mah* pela expressão anterior *im*, usada em fórmulas de voto. A forma *mah* é considerada, em geral, como sendo negativa, neste contexto (cf. GK, pág. 443, n. 1), porém, o sentido normal, mais comum, é “que” ou “por que”. Exum observa, corretamente, que o refrão tornou-se: “Por que despertas, por

<sup>170</sup> O sentido de “concebeu” pode ser obtido mediante a eliminação do *m* da forma verbal, resultando em *tēl'gēni* da raiz *yld*, “conceber”, ao invés do termo *lmd*, “ensinar”, do TM. Veja-se Gordis, pág. 98, e Pope, págs. 658s., onde há uma discussão mais minuciosa.

<sup>171</sup> Cf. 4:3 e pág. 274, n. 90. Veja-se, também, e.g., Simpson, pág. 298, n. 1, linhas 11-13, e págs. 312s., n. 28.

<sup>172</sup> Cf. Kramer, págs. 63s., e Simpson, págs. 308s., n. 18, e págs. 316s., n. 32.

que acordas o amor?" Esse amor *já* está desperto (cf. 8:5), não precisando de estímulo maior da parte dos circunstantes;<sup>173</sup> esta unidade se iniciara com uma separação, e agora conclui com os apaixonados nos braços um do outro, outra vez.

## V. AFIRMAÇÃO (8:5-14)

Os eruditos que vêem várias fontes que originariam Cantares,<sup>174</sup> em geral classificam estes dez últimos versículos como sendo uma série de unidades poéticas não coligadas, mas adicionadas à coleção por vários editores ou copistas. Deve-se admitir que há dificuldades em qualquer maneira de agrupar-se tais unidades poéticas; contudo, há um número suficientemente grande de elos, ligando-as ao resto do livro, para termos uma idéia da unidade desta seção com o texto principal. A terceira seção de Cantares (3:6 — 5:1) abre-se com as mesmas palavras desta passagem, e ambas terminam com a consumação do amor. Temos, aqui, uma série de pequenas referências, ou comentários, concernentes aos participantes de Cantares — as filhas de Jerusalém, os irmãos, o Rei Salomão, a mãe, a amada, e o amado — enquanto se reafirma e se consuma novamente o compromisso dos apaixonados.

### a. Excitação (8:5)

As palavras iniciais do versículo repetem-se de 3:6 e 6:10, porém, aqui, a última metade da cláusula torna claro que é a própria amada que constitui o objeto desta pergunta, naqueles versículos anteriores, também.

5. *Encostada* (heb. *rāpaq*) ocorre apenas esta vez, no Velho Testamento, mas é comum nas línguas cognatas, em que o sentido básico é "suportar" ou "segurar o cotovelo" de alguém. Não há necessidade de imaginar-se que há cansaço, aqui; o sentido, ao contrário, é de proximidade e intimidade.

*Macieira* (NEB *damasqueiro*). Cf. 2:3, 5.

*Despertei* (AV *te levantei*; NEB, NIV *excitei*; heb. *'wr*) é repetição do coro de 2:7; 3:5 e 8:4. Não se propôs, até hoje, uma explicação totalmente satisfatória deste versículo, contudo, visto que o hebraico apresenta só terminações masculinas nesta seção, torna-se evidente que a amada está dirigindo-se ao seu amado. A maioria dos comentaristas e muitos tradutores (e.g., JB, NEB) recomendam a mudança para formas femininas; entretanto, não há apoio no texto para tal mudança.

<sup>173</sup> J.C. Exum, ZAW 85, pág. 74.

<sup>174</sup> Veja-se Introdução, págs. 205s.

Aqui também, como sempre, em Cantares, é a moça que inicia o ato conjugal.

### b. Compromisso (8:6-7)

Estes dois versículos têm sido objetivo de longa discussão. Delitzsch e Pope têm seis e doze páginas, respectivamente, sobre os mesmos, sendo que Pope apresenta um ensaio adicional, de vinte páginas, sobre o amor e a morte, ligando esta passagem (e Cantares, como um todo) a uma cerimônia fúnebre. Tal interpretação parece-nos forçada, não plausível.<sup>175</sup>

6. *Põe-me* (NEB *usa-me*; NIV *coloca-me*; heb. *šûm*; cf. 1:6 e 6:12). NEB apanha o antigo costume do Oriente Próximo de usar-se anéis com sinetes, ou selos cilíndricos, num cordão, ao redor do pescoço; contudo, a força do verbo hebraico, aqui, é melhor interpretada pelas outras versões.

*Selo*, cf. 4:12, ocorre duas vezes, aqui. O selo gravado em pedra, ou metal, era usado para marcar a posse ou propriedade. Visto serem, em parte, a “assinatura” do proprietário, a posse do selo de alguém significava livre acesso às posses dessa pessoa. O contexto aqui sugere que a moça deseja imprimir, de maneira profunda, e abertamente, a posse dela sobre seu amado.

*Teu coração... teu braço*. As terminações são masculinas, como todas as demais, nesta seção. A amada está falando. Os comentaristas têm encontrado um problema no uso da palavra “braço” neste contexto, visto que os anéis de sinete são usados nas mãos, não nos braços. Alguns têm substituído “anéis” por “braceletes”, tomando “braços” como paralelismo para “dedos”, baseados numa linha de um poema, Épico Keret, de Ugarit.<sup>176</sup> Se esta seção é um pedido da moça para que se “marque” o amado dela, como lhe pertencendo, o problema da figura de linguagem desaparece.

<sup>175</sup> Os que argumentam que Cantares deve ser interpretado de forma cultural, tomam estes versículos como sendo de ambiente distintamente cananita. A morte “Môt” (heb. *môt* ou *mawet*) e *brasas* “Reshep” (heb. *rešep*) são deidades importantes nos textos cúlticos ugaríticos. Môt aparece em conflito com Baal e Anate, no ciclo sazonal da morte e renascimento do ano agrícola, sendo Resep uma das divindades da fertilidade-pestilência, ligado ao tema do Jardim, cf. pág. 220, n. 8. Veja-se Pope, págs. 210-229, 668-678 quanto a um resumo e bibliografia. Cf. também U. Cassuto, *Biblical and Oriental Studies* 2 (Magnes Press, 1975), págs. 168-177, esp. pág. 174; e Kramer, págs. 107-133, 154-161. De modo semelhante, “Rabim” e “Nahar” (v. 7) às vezes identificam-se com os deuses do Mar e do Inferno.

<sup>176</sup> “Ele lavou as mãos, até o cotovelo, e os dedos, até o ombro”. Cf. Pope, págs. 521, 542, 666.

A terceira e quarta cláusulas estão entre as palavras mais conhecidas de Cantares.

*Forte* (heb. *ʾaz*) ocorre apenas aqui, em Cantares, mas é de uso frequente noutras passagens do Velho Testamento, referindo-se a um assaltante irresistível, ou a um defensor inamovível (Jz 14:18; Nm 13:28).

*Amor*, usado aqui sem qualquer sufixo pronominal (cf. 7:6) tem sentido genérico. O amor, assim, é *forte como a morte*. Observe-se o caráter comparativo, e não superlativo. Assim como a morte é o destino de todos - exceto os que estiverem vivos quando o Senhor voltar — e quando a morte chama, todos respondem, assim, também, quando o amor convoca, seu apelo é irresistível. A palavra do evangelho de João 3:16, através da esperança de 1 Coríntios 15:51-57, encontra sua glória final na festa de casamento de Apocalipse 21:1-4.

*Ciúme* (NEB *paixão*) não deve entender-se num sentido negativo (“o monstro de olhos verdes”), mas como afirmativa dos legítimos direitos de posse. Cf. o adjetivo cognato em Êxodo 20:5; 34:14, etc.

*Cruel* (RSV, IBB; NIV *inflexível*; JB *inexorável*; ARA *duro*; heb. *qašeh*) ocorre umas 34 vezes no Velho Testamento, porém, só esta vez aqui, no livro de Cantares. O sentido de “duro” ou “obstinado” (contra “mole” ou “fraco”, 2 Sm 3:39), i.e., “inflexível”, é tradução boa, ao lado de NIV e JB, e melhor do que as que têm conotações negativas, como as demais traduções.

*Sepultura* (JB, ASV, IBB *seol*; Delitzsch e Pope *inferno*) é a habitação dos mortos. Cf. Provérbios 30:15s.

*Brasas* (AV). A RSV diz *centelhas brilhantes*. NIV e NEB tratam do termo como se fora um verbo: “queima, brilha” (heb. *resep*).

*Veementes labaredas* (NIV *chamas poderosas*; NEB *mais feroz que quaisquer chamas*; JB *chama de Iavé mesmo*; ASV *uma chama de Iavé, de verdade*; heb. *šalhebetyâ*). JB e ASV tomam a última sílaba do hebraico como sendo o divino nome de Javé, o Senhor. O sentido poderia ser: “o amor é uma chama cuja origem está em Deus”; embora tal tradução seja tecnicamente verdadeira, o fato de que este é o único lugar, em todo o Cantares, em que há a possibilidade do uso do nome divino, milita contra esta compreensão e interpretação da última sílaba. É mais provável que se trata de um simples uso de expressão idiomática padrão, como superlativo, como a RSV traduz.<sup>177</sup>

7. *As muitas águas* (JB *nenhuma inundação*; heb. *mayîm rabîm*), e rios (NIV; RSV *dilúvios*; JB *correntes*; heb. *n<sup>o</sup>hârôt*). O poder tenaz e per-

<sup>177</sup> Veja-se Gordis, págs. 26, 99 quanto a uma discussão disto e cf. Jr 2:31 onde a “escuridão do Senhor” é, na verdade, “a mais espessa escuridão” (JB).

sistente do amor é colocado em confronto com estas enchentes e rios perenes, cujas águas são impotentes para desfazer o amor, ou para apagar-lhe as chamas.

À última metade do versículo falta poesia; muitos comentaristas consideram-na uma adição posterior, ou um fragmento corrompido que foi anexado ao versículo sete. Todas as versões em inglês (e ARA e IBB em português) seguem o texto hebraico *todos os bens (AV, ASV riqueza) de sua casa* ao invés de a LXX “toda a sua vida”. JB e ASV (e NIV mg.) trazem o pronome masculino “ele”, *i.e.*, aquele que tenta comprar amor, enquanto as demais versões tomam-no como sendo neutro, (*i.e.*, a riqueza), e objeto de desprezo. O amor nunca está à venda.

### c. Alegria (8:8-10)

Para muitos comentaristas, Cantares termina em 8:7. Estes últimos e poucos versículos freqüentemente são considerados “apêndices” e incluídos nesta categoria (JB). Contudo, até mesmo para os que os consideram parte de Cantares, há alguns problemas difíceis. A maior parte do vocabulário é freqüente no Velho Testamento, porém muitas palavras aparecem em Cantares, pela primeira vez, nestes versículos. Os versículos 8 a 10 parecem vir juntos, mas não há acordo universal quanto a esta divisão. Tampouco há consenso na identificação dos personagens que estão falando, nem no número de mulheres que aparecem nestes versículos. Delitzsch (págs. 151s.) argumenta que há duas mulheres: a amada, que fala aqui, e a irmã mais nova dela, da qual se fala. Isto é possível no versículo 8, mas ocasiona dificuldades no versículo 10. Pope (pág. 678) identifica os protagonistas como sendo os irmãos de 1:6, que falam sobre a amada, irmã deles. Gordis (págs. 99s.) rejeita a hipótese de tratar-se de irmãos, e atribui os versículos 8s. aos pretendentes/companheiros que se dirigem à sua “irmã”, *i.e.*, a amada (*cf.* Introdução, págs. 200s. e Comentário de 5:1). Nenhuma proposta ganhou a aceitação incondicional dos comentaristas, parecendo que os irmãos é que estão falando, aqui, e o objeto da atenção deles é a heroína de Cantares.

8. Um assunto muito claro no antigo Oriente Próximo era a responsabilidade para com uma *irmã* mais nova, e isto pode refletir-se aqui. De qualquer forma, a jovencinha ainda não atingiu, pelo menos perante os olhos deles, suficiente maturidade sexual, e estão debatendo o que será feito *no dia em que ela for pedida* em casamento (*cf.* Ez 16:7s. quanto ao uso semelhante desta expressão comum). Visto que casamentos de crianças não teriam sido prática comum no antigo Israel, a implicação é que a jovem precisaria estar sexualmente madura antes do casamento.

9. Delitzsch sugere que o *muro* significa “firmeza de caráter”, a qual será fortificada por fortes *torres* recobertas de prata (NIV; RSV *seteiras*), e *porta* significa alguém acessível à sedução e, portanto, necessidade de fortes *tábuas de cedro* (cf. 1:17; 5:15), reforçadas de modo a salvaguardar a santidade da moça. Entretanto, estas cláusulas condicionais, com *se*, tão repetidas, não se contrastam, mas ficam em aposição: ambas as figuras enfatizam a força e a segurança da moça.

10. Claramente se verifica que agora é a moça que fala, apanhando suas palavras nos dois versículos anteriores. A mudança para o pronome singular, na forma e posição enfáticas, contrasta com o começo mais hesitante da fala dos irmãos. A RSV (e IBB) diz *eu era*, mas sem qualquer apoio; parece que o sentido é o presente mesmo, *eu sou* (AV, NEB, NIV, JB), ao invés do passado. Ela, alegremente, assume a figura de linguagem do *muro* como sendo ela mesma, e continua, imediatamente, a descrever seus *seios* como *torres* (heb. *miḡdālôt*, cf. 5:13 “canteiros”, “caixas fortes”), mais imponentes e gloriosos do que as seteiras fortificadas, propostas por seus irmãos. Ela está proclamando sua maturidade e prontidão para o amor, e para o casamento que há pouco foi celebrado. Cf. Ezequiel 16:7s., 10-13.

A última cláusula pode ser traduzida, iniciando-se com *assim*, ou *então* (NIV, Pope; NEB *desse modo*), e o verbo indicaria uma simples declaração: *sendo eu*, ou um contínuo “tornei-me e prossigo sendo”. No primeiro caso, presume-se que a amada deve ser identificada com a “irmãzinha” do versículo 8, e que agora é crescida. No segundo caso, o contraste é entre a amada, bem madura, e a “irmãzinha” ainda imatura.

*A seus olhos*. JB *sob seus olhos* é uma sugestão interessante, mas esta tradução da preposição hebraica *be* não tem apoio nenhum. A ARC e a IBB acompanham estas versões.

*Aquela que acha paz* (ASV, IBB, ARC *encontrou a paz*; AV *encontrou favor*; NIV, NEB, *trazendo alegria*; JB *encontrei a verdadeira paz*; heb. *k<sup>e</sup>môš<sup>’</sup>ēt šālôm*). O verbo ocorre 9 vezes em Cantares, freqüentemente como parte do tema busca-encontra (cf. 3:1-4), e muitas vezes tem a conotação de “encontrar por acaso”. A ênfase está na natureza inesperada da descoberta.

*Paz*. Delitzsch desenvolve um jogo de palavras usando Salomão-Sulamita-Salom (heb. *šālôm* = paz) como apoio à idéia de que o amado, em Cantares, na verdade é Salomão. (Cf. Introdução, págs. 181-183.) Gordis oferece 4 sugestões, concluindo, em seu comentário revisto (pág. 101) que deve-se preferir a tradução segundo a qual a amada é uma “fonte de bem-estar” para seu amado. Entretanto, obtêm-se um sentido me-

lhor para esta linha quando *šālôm* é traduzido como “integralidade”, “aquilo que é completo”, “harmonia” ou “totalidade”. O conceito central do tempo hebraico envolve relacionamentos integrais com outros, e cumprimento de todos os empreendimentos da pessoa. Há uma clara referência, aqui, à “Sulamita” como sendo “a completa” de 6:13.

#### d. Comunhão (8:11-14)

A seção final de Cantares alterna comentários finais da amada aos amigos reunidos, e gentis exortações dos apaixonados, que as trocam entre si.

11. A frase de abertura, aqui, faz lembrar a “Parábola da Vinha”, de Isaias 5:1-7, que também é um poema de amor.<sup>178</sup> Enquanto esse texto é explicitamente alegórico (cf. vers. 7), o presente texto não o é, embora algumas interpretações tradicionais identifiquem a “vinha” com o grande harém de Salomão (cf. 1 Rs 11:3).

*Vinha.* Vejam-se comentário de 1:6 e 2:3, 15, e Estudos Tópicos: Jardim, pág. 216.

*Salomão.* Veja-se Introdução, págs. 181-183. A identificação do amado com o Rei Salomão encontra dificuldades nesta seção. O contraste aqui é entre os direitos do rei para administrar seus próprios bens, e o direito da moça de cuidar de si mesma. Confundir o amado com o rei vicia a comparação.

*Baal-Hamom.* Estas palavras podem ser traduzidas “Senhor de uma multidão”, mas, de todas as versões antigas, só a Vulgata as traduz assim. Visto que este nome não é encontrado em parte alguma da literatura, tem sido proposto um número elevado de alterações (veja-se Pope, págs. 686-689), nenhuma das quais é convincente. Dentre os muitos locais conhecidos que se poderiam ter em mente, dois são bem possíveis: Belmain (ou Belmen), um alojamento helênico (terceiro século a.C.) numa estrada secundária cerca de 19 quilômetros ao sul de Bete-Sã, na borda do Vale do Jordão, provavelmente não deveria ser considerado, visto que a época é demasiado tardia em relação à do livro. Uma opção mais atraente é Belemote (Kirbete Balama, a moderna Ibleam), cerca de um quilômetro e meio a sudoeste de Janin (antiga Bete-Hagã, cf. Estudos Tópicos: Jardim, pág. 216) no vale de Dotã. Esta área fora ocupada no período da pré-conquista de Canaã, sendo mencionada em Judite 8:3 como o local de sepultamento de Manassés, marido de Judite.

<sup>178</sup> Cf. G. L. Carr, “Old Testament Love Songs and Their Use in the New Testament”, *JETS* 24, 1981, págs. 97-105, esp. págs. 101s.

*Guardas* (JB *supervisores*; NEB *guardiões*; NIV *locatários*; heb. *nōḥrīm*). Esta palavra ocorre apenas 9 vezes no Velho Testamento, das quais quatro em Cantares (1:6 duas vezes, aqui, e em 8:12). Os outros 5 usos (Lv 19:18; SI 103:9; Jr 3:5, 12; Na 1:12) têm todos conotações negativas, referentes a má vontade ou ira que se mantém (cf. 1:6). Parece que tal sentido fica fora de lugar, aqui, embora se mantenha o conceito de dar nutrição a algo.

*Mil peças de prata* (JB, NIV *shekels*; heb. *'eleḗp kaseḗp*). De acordo com Isaías 7:23, mil vinhas valiam “mil peças de prata”. O termo shekel não está presente em nenhum destes textos, mas visto que o shekel era a medida comum de peso (e também de moeda, depois de cerca do ano 500 a.C.), esta é, provavelmente, a medida que se tem em mente, aqui. O shekel comum pesava cerca de 11,3 gramas, enquanto o shekel “real” (“pesado”) pesava cerca de 13 gramas; aos preços atuais da prata, valeria ao redor de 3 dólares. O pagamento por locatário seria, de acordo com este cálculo, de cerca de 3 mil dólares.

**12.** *A vinha que me pertence.* A RSV diz: *Minha vinha, minha mesmo.* Cf. 1:6; 2:15. O contraste é entre as extensas propriedades de Salomão (harém?) e a própria pessoa da amada, a que só ela tem direito.

*Duzentos* (shekels?) provavelmente se refere ao pagamento da taxa mencionada no versículo 11, sendo a porcentagem dos lucros a que os trabalhadores fazem jus. O rei não tem poderes para dar a moça a alguém do povo, tampouco pode controlar o amor dela.<sup>179</sup>

**13.** *Habitas* sugere residência permanente. NEB traz *sentas*, mais de acordo com o sentido exigido aqui. O plural *jardins* não indica um determinado jardim, mas que ela está inteiramente à vontade, “em casa”, neste ambiente. NEB *minha noiva... meu jardim* é interpretativo, visto que nem o substantivo “noiva” nem o possessivo “minha” está no texto.

*Companheiros.* Cf. 1:7. Provavelmente não se trata apenas das “filhas de Jerusalém”, mas de todo o grupo que se reuniu para a cerimônia, em 6:13 — 7:5.

*Ouvir* (ASV, AV *ouvir com atenção*; Pope *atentos*; NIV *amigos aten-*

---

<sup>179</sup> Este tema é encontrado na poesia de amor egípcia. “Encontrei (o Príncipe) Mehy em sua carruagem, na estrada/ com sua enorme tropa... Como és tolo, coração meu,/ Por que vagueias por perto de Mehy?/ Se eu passar ao lado dele/ Deverei dizer-lhe sobre meus problemas./ Veja, sou tua, eu lhe direi isso,/ e ele gritará meu nome./ Contudo, ele me entregaria ao harém/ do primeiro homem de sua tropa.” Simpson, págs. 317s., n. 33, linhas 3-4, 9-16. Cf. atrás, pág. 311, n. 148.

*dentes*; heb. *maqšib im*) ocorre apenas aqui, em Cantares, significando “ouvir atentamente”, ou mais amplamente, “prestar atenção”. É assunto de debate se o objeto deste verbo é a voz, ou se esta é objeto do outro verbo *ouvir*, da última cláusula., Gordis (pág. 102) opina pela segunda opção; se *qsb* é, como se sugere, mais inclusivo do que “ouvir”, a sugestão dele tem mérito. O amado exige resposta dela, quanto à presença dele ali (cf. 2:14).

14. O pedido dele tira uma resposta imediata da amada; o convite que ela faz é repetição de muitos dos seus anseios, expressos em passagens anteriores de Cantares.

*Vem, depressa* (NIV *vem logo*; NEB *vem ao espaço aberto*; heb. *bārah*) ocorre apenas aqui, em Cantares. A palavra, em seus 65 outros usos no Velho Testamento, em geral significa fugir dos inimigos. Aqui, ela o chama para aquela fuga rápida, e abandonada, *a ela*. Pode haver alguma conotação erótica, porque a idéia de penetrar, ou perfurar, ocorre em Êxodo 36:33, a respeito de colchetes (heb. *b'riah*), e em Isaías 27:1, da serpente sinuosa. Este é um símbolo sexual comum.

*Gamo, filho da gazela*. Cf. 2:9, 17.

*Montes aromáticos*. Cf. 2:17; 4:6, 8, 10, 14; 5:13. O convite final é para uma celebração contínua do amor e da comunhão existentes entre o casal feliz. As alegrias da união física e do gozo mútuo têm o selo da aprovação divina, porque Cantares de Salomão é parte da Escritura Sagrada, o livro de Deus.

## **COMENTÁRIOS BÍBLICOS**

### **DA SÉRIE CULTURA BÍBLICA**

Estes comentários são feitos de modo a dar ao leitor uma compreensão do real significado do texto bíblico.

A Introdução de cada livro dá às questões de autoria e data, um tratamento conciso mas completo.

Isso é de grande ajuda para o leitor em geral, pois mostra não só o propósito como as circunstâncias em que foi escrito o livro.

Isso é, também, de inestimável valor para os professores e estudantes que desejam dar e requerem informações sobre pontos-chave, e aí se vêm combinados, com relação ao texto sagrado, o mais alto conhecimento e o mais profundo respeito.

Os Comentários propriamente ditos tomam respectivamente os livros estabelecendo-lhes as seções e ressaltando seus temas principais. O texto é comentado versículo por versículo sendo focalizados os problemas de interpretação. Em notas adicionais, são discutidas em profundidade as dificuldades específicas. O objetivo principal é de alcançar o verdadeiro significado do texto da Bíblia, e tornar sua mensagem plenamente compreensível.

**EDIÇÕES VIDA NOVA**