



Tudo é vaidade: uma crítica de Coélet ao javismo deuteronomista All is vanity: Coelet's critique of deuteronomist Yahvism

Filipe Costa Machado¹

Resumo: O presente artigo tem como proposta apresentar uma crítica do livro de Eclesiastes ao javismo deuteronomista, aqui entendido como a religião que se tornou predominante na obra histórica deuteronomista, isto é, os livros históricos de Deuterônimo a Reis. Essa crítica se dá em três aspectos principais que se relacionam entre si, ou seja, a teologia da retribuição, a sabedoria e a história. Além desses, interessa a essa pesquisa a avaliação de Coélet sobre a política, como um desdobramento da sua perspectiva sobre esses três aspectos do javismo. Sendo assim, é preciso caracterizar essa corrente religiosa, bem como a relação entre a história de Israel e o relato presente na Bíblia Hebraica, para que fique clara a diferença entre essa perspectiva e aquela do Eclesiastes. Em seguida, apresenta-se a crítica do livro de Eclesiastes à teologia da retribuição, à pretensão de se saber quem Deus é e como age, isto é, a crítica à sabedoria, à história e, por fim, à monarquia e à política, como desdobramento de todas as outras.

Palavras-chaves: Bíblia Hebraica; Eclesiastes; Teologia da retribuição; História de Israel.

Abstract: The purpose of this article is to present a critique of the book of Ecclesiastes to the Deuteronomist Yahwism, understood here as the religion that became predominant in the Deuteronomist historical work, that is, the history books from Deuteronomy to Kings. This criticism takes place in three main aspects that are related to each other, namely, the theology of retribution, wisdom and history. In addition to these, this research is interested in Coelet's assessment of politics, as an unfolding of his perspective on these three aspects of Yahvism. Therefore, it is necessary to characterize this religious current, as well as the relationship between the history of Israel and the story in the Hebrew Bible, so that the difference between this perspective and that of Ecclesiastes becomes clear. Then, it presents the criticism of the book of Ecclesiastes to the theology of retribution, to the claim to know who God is and how he acts, that is, the criticism of wisdom, history and, finally, monarchy and politics, as an offshoot of all the others.

Keywords: Hebrew Bible; Ecclesiastes; Retribution Theology; History of Israel.

¹ Doutorando e Mestre em Teologia pela PUC-Rio, graduado em Teologia pela Faculdade Batista do Rio de Janeiro. Email: filipemachado91@gmail.com.



Introdução

A Bíblia Hebraica (BH) é um importante livro por fundamentar as três religiões monoteístas mais populares – judaísmo, cristianismo e islamismo –, que dominaram historicamente o Ocidente e o Brasil. Além disso, trata-se de uma obra literária com diversas histórias de libertação, resistência e busca por uma sociedade mais justa e igualitária.

Entretanto, essas qualidades não isentam o seu leitor da necessidade de interpretá-la a partir do contexto histórico-social adequado, como qualquer outro texto sagrado. Caso contrário, corre-se o risco de hermenêuticas que fundamentem seu uso para legitimar conflitos políticos, religiosos e sociais, violências, intolerância ou desrespeito a outras tradições, algo que precisa ser combatido na atualidade.

Em tempos de legitimação bíblica para grupos políticos extremistas, traficantes evangélicos, perseguições religiosas e homofobia, é importante compreender a BH a partir das suas pretensões como obra narrativa e teológico-religiosa. Isso refreia a leitura conservadora e fundamentalista e faz da obra um motivador na contemporaneidade para construção de uma sociedade mais justa, dialógica e pacífica.

Nesse sentido, o objetivo deste artigo é propor uma leitura do livro de Eclesiastes como uma crítica ao javismo em três aspectos fundamentais de sua teologia desenvolvida pelo deuteronomista: a teologia da retribuição, a reivindicação de saber como se relacionar com *Iavé* e o projeto político-religioso de unificação de Judá e Israel a partir da aliança davídica, esse último de forma indireta pelo questionamento da teologia da retribuição. Defende-se, portanto, que a história narrada na BH não é uma coleção de fatos históricos, mas teológico-religiosos, o que significa que mostram mais da relação do povo com o divino do que acontecimentos factuais. Nessa perspectiva, o deuteronomista reinterpreta a história de Israel a fim de apresentar sua narrativa religiosa que se desdobra politicamente na intenção de unir Israel e Judá em torno do javismo com centro em Jerusalém. Por fim, apresenta-se a crítica do livro sapiencial, que desaprova essa postura de saber quem é o Divino e como se relacionar com ele. São questionadas, assim, todas as pretensões do deuteronomista, e o resultado é uma religião própria de Coélet, com semelhanças e diferenças do restante da BH. Para isso, o presente estudo, realizado a partir de uma pesquisa bibliográfica, fundamenta-se nas perspectivas histórica de Finkelstein e Silberman (2003) e teológica de Estrada (2018),

Rad (1996) e Römer (2008; 2016). Em seguida, Ravasi (1993) e Vílchez Líndez (1999) constituem a principal bibliografia relacionada ao Eclesiastes.

1. A história do povo de Israel e a Bíblia Hebraica

A história de Israel se confunde com suas experiências religiosas e a atuação de Deus entre o povo. A narrativa da BH mostra *Iavé* agindo desde a gênese não somente do mundo, mas de toda a etnia – que se tornaria hebraica – na mensagem a Abrão para que saísse da sua terra e fosse para outra, prometida a ele pelo divino. A história, portanto, era “um trecho de caminho em que o próprio Deus caminhava com seu povo” (RAD, 1996, p. 89).

Nesse sentido, o texto sagrado, principalmente onde se propõe a narrar a história de Israel, não é historiográfico, no sentido moderno do termo, isto é, não constitui um relato confiável de fatos históricos, mas é permeado de mitos religiosos e ensinamentos teológicos que constroem a identidade hebraica. São narrações didáticas que pretendem formar e unir o povo, Israel e Judá, numa sociedade com cultura, língua, descendentes e religião comuns: “quando, em Israel, uma geração repassava sua história o que realmente passava era sua própria e peculiar relação com Deus” (RAD, 1996, p. 18).

Sua escrita é feita ao longo de vários anos e retoma tradições orais milenares. Por isso, a compilação desse texto é tarefa complexa, mas necessária, sobretudo, no período do exílio do Reino do Sul, em que parte do povo é levado à Babilônia, apreendendo uma nova cultura que se misturará à sua. O texto, portanto, tem a missão de manter a cultura e a unidade do povo no exílio e depois dele. Como afirma Estrada (2018, p. 60), “unificar correntes heterogêneas e contrapostas foi uma das grandes tarefas que assumiram os escritores que buscavam salvar a identidade nacional judia no período em que haviam perdido a sua independência territorial, social e cultural”.

O exílio e pós-exílio foram períodos de decadência política e, na perspectiva dos profetas, religiosa. Por isso, foi também um tempo de vasta produção teológica com objetivos bem definidos. A BH tornou-se um texto tão importante e bem elaborado que sua leitura é válida até hoje não somente pelo aspecto histórico, mas também por apresentar “manifestação de temas intemporais da libertação de um povo, da contínua

resistência à opressão e da busca pela igualdade social” (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 425).

Ainda que sua importância seja imensurável, contudo, a Bíblia Hebraica – como qualquer texto religioso – não é um relato histórico, o que só foi discutido e apresentado a partir do século XVIII com a crítica textual e as descobertas arqueológicas (LIVERANI, 2003, p. VII-IX). Percebeu-se, assim, que “a composição da Bíblia obedeceu a um projeto teológico e ideológico mais que à história real” (ESTRADA, 2018, p. 58). Por outro lado, a BH não é uma criação sem uma base histórica de um narrador que arbitrariamente combina datas e acontecimentos, mas possui contornos da história do Antigo Israel, de memórias preservadas (RAD, 1996, p. 162; FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 29).

A historiografia moderna, sustentada pelas escavações arqueológicas, o conhecimento das tradições do Oriente próximo e os dados históricos das grandes nações vizinhas de Israel oferecem hoje outra versão diferente da história judaica. Não foi a história que gerou a fé, mas o contrário, a partir da fé monoteísta tardia se recompôs história e se transformaram os acontecimentos (ESTRADA, 2018, p. 58).

Essa compilação dos textos que se tornariam a primeira e a segunda parte da BH – *Lei e Profetas* – é atribuída inicialmente à época do rei Josias – em Judá –, no final do século VII A.E.C.², e se estende até o período do pós-exílio no século V A.E.C. Outros livros, como o de Eclesiastes – que se tornariam a terceira parte, *Escritos* –, são mais tardios, séculos III e II A.E.C., em que se tem mais influência da filosofia grega e um judaísmo pós-exílico, sob domínio helênico. Fontes diferentes, como a javista, eloísta, sacerdotal e deuteronomista, com diversas narrativas e gêneros diferentes são reunidas e o resultado é “uma composição gigantesca em conglomerado de peças heterogêneas que nesse estado dificilmente poderiam ser pensadas como uma obra de leitura seguida” (RAD, 1996, p. 16)³.

Sendo assim, a linguagem bíblica não é descritiva, nem explicativa, nem se baseia em significados estabelecidos; mas é simbólica, provocativa e testemunhal. Trata

² A.E.C. é abreviatura para “Antes da Era Comum”, equivalente à “antes de Cristo”.

³ Ainda que essa hipótese documental – proposta por Julius Wellhausen no final do século XIX – não explique a questão redacional da BH, é consenso de que diversas fontes escreveram e editaram o texto até sua redação final (ANDIÑACH, 2015, p. 59).

de eventos, de acontecimentos e eventos, a partir dos quais se expressa a fé religiosa em um Deus diferente, misterioso, totalmente transcendente. Mais que narrar feitos históricos verdadeiros que tornem claras a origem e a evolução de Israel, busca-se iluminar a situação histórica concreta em que se vive com relatos, epopeias, e lendas que reafirmam a fé em Deus e a identidade de povo eleito. [...] Não havia interesse em relatar feitos reais e profanos da evolução histórica, mas sim integrá-los em uma cosmovisão religiosa preocupada por assegurar a salvação do povo judeu (ESTRADA, 2018, p. 60).

Nessa escrita e compilação retrospectivas, juntam-se grandes feitos de caráter político, teofanias, as histórias dos reis e dos profetas, legislações sobre a vida em sociedade e sobre o culto. Houve também a mitificação de personagens importantes, como Abraão, Moisés e Davi, que se tornariam os patriarcas e reis de quem todo o povo seria descendente. Antigas tradições e fatos históricos foram misturados em epopeias bíblicas reafirmando a identidade do povo eleito (ESTRADA, 2018, p. 57; RAD, 1996, p. 162).

Nesse sentido, pode-se perceber que há um desenvolvimento teológico que se adapta às novas realidades e não um texto estático, já definido e finalizado. É o relato de um povo, que vai se descobrindo como nação eleita, e seu Deus, Criador e mantenedor dessa sociedade. Portanto, a BH é definida substancialmente pelo seu período histórico e social, e entender isso é fundamental para uma correta interpretação do texto: “a perda da plausibilidade e da verdade histórica afeta a leitura bíblica, desautorizando uma hermenêutica literalista e historicista e também a fé ingênua em um livro revelado que deve dar lugar a uma fé crítica” (ESTRADA, 2018, p. 58).

Essa leitura e fé críticas são fundamentais na percepção de imagens diferentes de Deus na BH que vão se construindo ao longo do tempo e que formam o panorama religioso do Antigo Israel. No presente trabalho, foca-se no javismo pós-Josias, imagem de Deus predominante na obra histórica deuteronomista (HDtr)⁴.

⁴ A HDtr é a releitura que o deuteronomista faz dos eventos históricos de Israel, a fim de justificar o cativeiro babilônico, “opondo-se à ideia segundo a qual os deuses babilônicos teriam vencido *Yhwh*. Assim, a ‘história deuteronomista’ constituiu o primeiro ensaio de escritura de uma história completa de Israel e de Judá, das origens ao fim.” (Römer, 2016, p. 211).

2. O javismo deuteronomista

Da mesma forma que a BH é composta por relatos diversos, a caracterização da pessoa de Deus no texto sagrado é complexa porque é determinada por tradições muito heterogêneas. Elas se justapõem ao longo dos livros e são reunidas como um único texto sagrado como revelação realizada pelo próprio Deus. Nessa autorrevelação divina, “Deus ergue e ao mesmo tempo destrói todos os nossos esquemas conceituais sobre a divindade, todas as figuras, imagens e valores que cremos possuir de Deus. [...] o que podemos é forjar imagens de Deus” (RAD, 1996, p. 90).

Sendo assim, é necessário se aproximar da BH com essa chave de leitura do desenvolvimento teológico que vai se aglutinando para formar um mosaico divino, mas nunca definirá completamente o ser de Deus. Para Estrada (2018, p. 65), “a transcendência, glória e majestade divinas impedem referências diretas à sua identidade enquanto, por outro lado, ressaltam suas ações na história e na natureza”.

Alguns eventos são primordiais nas formulações de imagens diferentes de Deus da religião do Antigo Israel. O povo de Israel tem sua gênese – segundo a BH – num tempo e local marcados pelo politeísmo de diversos povos que compartilhavam a mesma terra. No panteão de deuses egípcios, cananeus ou babilônicos, *Iavé* – o Deus de Israel – é o maior de todos, elege Israel como seu representante e, por isso merecia a adoração desse povo. Num contexto de guerras entre as diferentes civilizações, a vitória estaria reservada ao povo cuja divindade seria mais forte. Por isso, projetou-se em *Iavé* as pretensões bélicas de Judá, o que justificou a hostilidade aos povos vizinhos e até genocídios principalmente nos livros históricos que tratam da conquista da “terra prometida” (ESTRADA, 2018, p. 68).

Os escritos mais tardios, por sua vez, rejeitam a continuidade da concepção politeísta e afirmam ser *Iavé* o único Deus. Passou-se da busca pela monolatria – adoração a um só deus – à condenação da idolatria, já que a religião de Israel se tornara, de fato, monoteísta (ESTRADA, 2018, p. 61). Assim, houve a necessidade de reformulação teológica a respeito do divino que deixou de ser o Deus apenas dos judeus para se tornar um Deus universal, de toda humanidade, que usa outros povos, como os assírios e os babilônios, para promover os seus desígnios (RAD, 1996, p. 157). Dessa forma, “a deidade deixa de ser *Iavé* nacional para converter-se no Deus único e

universal” (ESTRADA, 2018, p. 61). Seu controle sobre toda a criação é absoluto e se torna responsável por todos os acontecimentos que envolveram Israel.

Um importante exemplo desse poder universal é o controle de *Iavé* sobre Ciro, rei da Pérsia, que liberta Judá do cativo babilônico, mesmo sendo de um povo estrangeiro e adorador de outras divindades. Sendo assim, não há limites para *Iavé*, senhor da história e de todos os povos: “o poder do Deus de Israel era visto como ainda maior depois da queda de Judá e do exílio dos israelitas. Longe de ter sido humilhado pela devastação do seu Templo, o Deus de Israel passou a ser considerado uma deidade de força incomparável” (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 23).

Nesse processo de mudanças de perspectiva acerca de *Iavé*, as tradições que compõem os textos da BH vão acentuando as diferenças. A tradição sacerdotal, preponderante depois do exílio, foi a que mais ressaltou o senhorio de *Iavé* na história por meio das histórias universais de criação e do Gênesis. Por outro lado, a tradição javista realça a ideia do Deus criador, todo poderoso. Diante do sofrimento do exílio, a ideia de um Deus criador permitiu que o povo tivesse esperança na sua própria libertação, entendida como uma nova criação. A tradição profética, por sua vez, progressivamente espiritualiza e humaniza a imagem divina, em contraste com aquela do Deus dominador, e vincula a cólera divina à injustiça e ao abuso social (ESTRADA, 2018, p. 63-70; GOTTWALD, 1988, p. 111-114).

Por fim, a tradição deuteronomista reinterpretou as narrativas da BH e atualizou antigas tradições sagradas para colocá-las novamente em vigor em um tempo religiosamente deteriorado, buscando a purificação da influência dos deuses cananeus. Ela escreve em três momentos diferentes – à época de Josias, no exílio e no pós-exílio – e reedita outras fontes, de tal forma que se torna preponderante em toda a BH. Essa fonte reafirma Deus como o *Iavé* da Aliança, além de adicionar a centralidade do templo de Jerusalém para culto a essa divindade e a teologia da retribuição, ou seja, a necessidade por obediência pelo povo que, caso seja fiel, será abençoado, caso responda com desobediência, será castigado. Essa ideologia influenciaria todo o pensamento teológico da BH, principalmente nos livros da Lei e dos Profetas (ANDIÑACH, 2015, p. 132; RÖMER, 2008, p. 293).

Assim, a história é escrita pelo deuteronomista para explicar o motivo de Israel e Judá terem caído diante dos impérios assírio e babilônico. Segundo essa perspectiva,

era necessário, para justificar a permissão de *Iavé* para que tais eventos ocorressem, “interpretar o curso das monarquias em Israel do ponto de vista da fidelidade e da desobediência à aliança” (GOTTWALD, 1988, p. 112). Já no pós-exílio, os escritores deuteronomistas tinha por objetivo “continuarem a adesão à sua identidade religioso-cultural” (GOTTWALD, 1988, p. 112).

Diante desse cenário, serão apresentados dois importantes aspectos do javismo deuteronomista, que interessam a esta pesquisa: a teologia da retribuição e o projeto político-religioso de Josias de unificação dos dois reinos, Israel e Judá. Ambos serão questionados por Coélet, o primeiro de forma direta e o segundo indiretamente, como um desdobramento da sua perspectiva acerca do agir de Deus.

3. Teologia da retribuição e o pan-israelismo

A teologia da retribuição é apresentada principalmente no livro de Deuterônômio, segundo a qual todo aquele que “ouvir a voz do Senhor” será exaltado e “todas as bênçãos virão” sobre ele (Cf.: Dt 28.1-13). Por outro lado, aquele que desobedece será amaldiçoado. Essa perspectiva está tão enraizada na BH que pode ser vista na Lei, nos Profetas e nos Escritos, ainda que algumas obras desse último grupo se proponham a criticá-la, como Jó e Eclesiastes.

A retribuição do deuteronomista também é fundamental para uma teologia da terra, um lugar assegurado por *Iavé* para o seu povo escolhido. Nesse âmbito, à dinastia davídica seria reservado um lugar – com centro em Jerusalém – de onde todos os outros povos seriam expulsos pelo próprio ser divino e onde ele seria adorado num tempo de paz e plenitude (MENDENHALL, 2001, p. 169-170; LIVERANI, 2003, p. 194). Isso justificaria quaisquer guerras e genocídios para a conquista da terra, já que os fiéis se entenderiam como “braço” do seu deus, que a deu ao seu povo.

A teologia da retribuição ganha força com o exílio e a universalização de *Iavé*, que passou a ser entendido como o único Deus que a tudo controla. Sendo assim, diante da infidelidade de Israel e de Judá à aliança, é o próprio *Iavé* que permite tanto as invasões assírias quanto o cativo babilônico.

“Como era possível que Deus, de quem Israel havia recebido sempre a promessa de bênçãos abundantes, pronunciaria um juízo tão terrível sobre seu povo?” A culpa não era de *Iavé*. [...] Mas Israel não havia

feito nada além de acumular, geração após geração, culpas e infidelidades até se tornar verdadeiramente insuportável. Assim nasceu essa obra sombria [Deuteronômio], com uma redação de história projetada para a penitência; e se a escreveu com a esperança de que as gerações futuras poderiam aprender com ela e obter uma lição a fim de restabelecer a paz (RAD, 1996, p. 166).

Nessa perspectiva, o deuteronomista reinterpreta a história, de tal forma que as derrotas são vistas como castigos divinos pela desobediência, ou seja, a quebra da aliança entre *Iavé* e seu povo. Pode-se ver, por exemplo, desde o livro de Josué até os Reis, que as vitórias em batalhas só acontecem quando o povo é fiel: “para os deuteronomistas exílicos conquista e lei estão relacionadas. Para possuir a terra é preciso obedecer à Lei, transmitida por Moisés e os deuteronomistas” (RÖMER, 2008, p. 137). A infidelidade de Israel justifica as invasões assírias. Elas são a outra face da cólera divina, legitimada na desobediência dos idólatras de Samaria. A paz, por sua vez, só viria pela fidelidade a *Iavé*. Em Judá, de outra parte, tem-se a permanência de Jerusalém mesmo diante do cerco de Senaqueribe, o que é entendido como uma preferência do divino pelos judaítas e a manutenção da aliança davídica, continuada em Josias no século VII A.E.C (MENDENHALL, 2001, p. 158).

Nesse sentido, a primeira redação da HDtr conta a história de Israel para valorizar Judá, como o povo escolhido por Deus para uma aliança, sempre renovada nos grandes personagens – patriarcas e reis –, em que a obediência é retribuída com bênção e a desobediência com maldição. Apresenta, assim, uma monarquia unida na época áurea de Davi e Salomão⁵, que deveria se reunificar no período de Josias, herdeiro do trono davídico. A HDtr, enfim, é fundamentada por uma ideologia, mais que um relato histórico; um ideal posterior que fundamentaria as aspirações políticas de Josias. As reformas desse rei, então, impõem a centralização do culto no Templo de Jerusalém e a eliminação de outros lugares cúlticos em Israel (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 72; LIVERANI, 2003, p. 195-196).

A matança desses sacerdotes e a centralização do culto ritual no templo de Jerusalém deixam claro que as chamadas reformas de Josias eram na verdade pouco mais do que uma típica exploração da tradição religiosa para consolidar o controle político. Sua destruição dos santuários do norte acabou com todos os rituais que poderiam servir

⁵ Entende-se aqui que esse reino unido nunca existiu, de acordo com Liverani (2003) e Finkelstein e Silberman (2003).

para solidificar comunidades e solidariedades rivais. Isso foi politicamente crucial: o povo do norte de Israel não reconheceu a legitimidade do regime de Jerusalém desde os dias de Salomão, e as persistentes solidariedades do norte teriam interferido na ambição de Josias de restaurar a idade de ouro de Davi e Salomão. Os únicos rituais aceitáveis eram os de Jerusalém que solidificavam a solidariedade nacional presidida por Josias (MENDENHALL, 2001, p. 72).

A esse projeto político e ideológico josiânico de unificação de Israel e Judá, com centro em Jerusalém e baseado na aliança davídica com *Iavé*, chama-se pan-israelismo. Ele começa com a vinda de israelitas para Judá, a fim de fugir das incursões assírias. Com o enfraquecimento dos assírios na época de Josias, surge a ambição pelos territórios que antes pertenciam a Israel (COELHO; CARMO, 2021, p. 70-71; FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 318). Dessa forma, criou-se, pelo deuteronomista, a tradição de uma monarquia unificada baseada no javismo que legitimasse o projeto josiânico.

A historiografia deuteronomista apresenta traços fortemente propagandísticos em prol dos interesses e concepções da dinastia davídica durante o reinado de Josias. Ela formulará uma série de escritos que tem o objetivo de lançar bases para as pretensões de Josias, e isso pode ser visto, por exemplo, na apresentação de Davi como governante de Israel e Judá, uma vez que os anciãos do Norte espontaneamente sagram Davi com rei (COELHO; CARMO, 2021, p. 72-73).

Nesse sentido, advoga-se aqui que o pan-israelismo está profundamente relacionado à retribuição, não só porque ambos são importantes ao deuteronomista, mas também porque a retribuição é a justificativa pela qual Israel caiu. Sendo assim, se Israel sofreu pela sua infidelidade, só lhe resta se reunificar a Judá e Josias, herdeiro da aliança davídica. Sem a retribuição, portanto, o fundamento religioso do pan-israelismo não existiria.

Ainda que o pan-israelismo não tenha se concretizado, ele influenciou escritos posteriores, numa utópica união esperada quando o trono davídico se restabelecesse. A perspectiva retributiva se mantém no pós-exílio e retroalimenta o sistema religioso que “aumenta as regulações, os mandamentos e as prescrições, sempre em nome da divindade” (ESTRADA, 2018, p. 72). Assim, o poder político e o religioso se fundiram para controle do povo a partir de leis cada vez mais severas, burocracia e

regulamentações fundamentadas numa suposta vontade de *Iavé*, que é representada pela Torá. O javismo se torna, então, uma religião de livro: “Torá é pátria portátil” (RÖMER, 2008, p. 180) e obedecer a tais regras era a única forma de alcançar a santidade que, por sua vez, era o meio pelo qual o ser humano seria abençoado.

4. O livro de Eclesiastes

Os séculos III e II A.E.C. foram um período de considerável produção teológica por influência sobretudo da filosofia grega, cuja aproximação à religião judaica aconteceu principalmente em comunidades da diáspora. São, portanto, textos mais helenizados, reconhecidamente posteriores por utilizar um hebraico que apresenta “aramaismos” – influência do aramaico no texto hebraico – ou até mesmo a língua grega.

Dentro desse grupo de obras tardias, encontra-se o livro de Eclesiastes, ou Coélet, cuja autoria e escrita já não mais se atribui a Salomão, mas foi definida como textos dessa época posterior. Por isso, seu autor é chamado apenas de “pregador”, em hebraico, “qohélet” ou “coélet”. A datação desse livro, em geral, é o período entre 300 A.E.C. e 200 A.E.C (BONORA, 1994, p. 14).

Coélet se propõe a analisar tudo que se vê debaixo do sol e desconsidera a dimensão espiritual-metafísica da realidade tão presente ao longo da BH. Não é, portanto, um livro que define Deus ou a sua forma de agir no mundo, mas seu autor olha para a realidade que o cerca ao longo da história. Nas palavras do cardeal Ravasi: “o seu horizonte é o do cosmo inteiro e o do arco da história humana, abraçando tudo que está debaixo do sol. Acima do sol, porém, ele não se atreve; o grande ausente desse gigantesco afresco é o Criador” (RAVASI, 1993, p. 57).

A pesquisa de Coélet tem essa pretensão à universalidade, porque é também a pesquisa de todo ser humano para responder aos enigmas da vida sem recorrer ao transcendente (VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1999, p. 177). Por outro lado, não há espaço, na obra de Coélet, para a metafísica e, por isso, pode-se perceber um autor angustiado, já que não faz a “passagem do finito ao infinito” (MOINGT, 2010, p.136).

Nesse sentido, Coélet se aproxima de filósofos existencialistas, ainda que os anteceda por centenas de anos, por afirmar uma prisão do indivíduo a uma realidade temporal angustiante (MOINGT, 2010, p. 169). A temporalidade é fundamental na

teologia do livro de Eclesiastes e, diante dela, “o sentido de vazio que Qohélet experimenta se une ao de impotência; o torvelinho das palavras é símbolo de abismo e do vórtice que nos aspiram, torvelinho e vórtice que são o do não-sentido e o da morte” (RAVASI, 1993, p. 169).

Diante dessa realidade, que é inevitavelmente limitada pelo tempo e, por isso, carente de sentido em si mesma, a conclusão do autor sapiencial é de que tudo na experiência humana é vaidade (Cf.: Ec 1.2). Nesse sentido, não há recompensa para o que se faz ou não se faz na vida do homem e isso é a base da teologia de Coélet: a negação da retribuição.

4.1. A crítica à teologia da retribuição e à sabedoria

O Eclesiastes é um livro sapiencial, o que significa que ele busca explicar como a vida humana é organizada, qual a melhor forma de viver e o que fazer para alcançar a felicidade (VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1999, p. 133). Nesse sentido, Coélet percebe que a teologia da retribuição falha no seu objetivo de explicar o mundo que o cerca, na sua proposta de triunfalismo para o fiel a *Iavé*. Para o autor hebraico, “assim como tu não sabes qual o caminho do vento, nem como se formam os ossos no ventre da mulher grávida, assim também não sabes as obras de Deus” (Cf.: Ec 11.5).

Em outras palavras, o agir de Deus no mundo é misterioso e não pode ser definido nessa relação mecanicista de causa e efeito da retribuição. Pelo contrário, para o livro de Eclesiastes, “há justos que recebem o que o ímpio merece e ímpios que recebem o que os justos merecem” (Cf.: Ec 8.14) e “tudo sucede igualmente a todos” (Cf.: Ec 9.2).

Coélet apresenta uma nova proposta de teologia, uma teologia de crise. Na fronteira entre o que se pode ver debaixo do sol e o transcendente misterioso, o autor de Eclesiastes percebe que “a realidade humana não faz aparecer nenhuma lei do agir divino; a impressão colhida é antes aquela de uma arbitrariedade total” (GLASSER, 1975, p. 64).

De fato, os resultados nunca são mecânicos, as proporções nunca são matemáticas, os finais são sempre surpreendentes. Alguns dados são verificáveis em sua raiz, mas não o são mais em sua plena atuação, que pode manifestar-se de mil formas e em mil possibilidades. Seja como for, na base de tudo está a nossa ignorância a respeito do protagonista da história, Deus, e de seu estranho projeto. [...] tudo está

suspensão no imponderável de Deus e da natureza. [Nós] estamos sempre na incerteza (RAVASI, 1993, p. 241).

Para o ser humano, isso significa que não há mais confiança no agir divino. A perspectiva aliancista é abandonada pelo Eclesiastes, na medida em que a condição humana, inclusive a do fiel a Deus, não passa de “ vaidade ” (Cf.: Ec 1.2, 12.8). Assim, pode-se ver um rompimento com a tradicional proposta desenvolvida pelo deuteronomista de relação com *Iavé* por meio da aliança e da Lei.

Nesse sentido, falha a pretensão da sabedoria tradicional em entender o agir divino e por isso ela também não passa de vaidade. Para Coélet, a própria sabedoria perde sua razão de ser num ceticismo implacável do autor bíblico, que não se importa em questionar o fundamento do jativismo deuteronomista, tão importante para toda a história de Israel, e romper com essa tradição religiosa.

Se Qohélet foi capaz de confrontar-se com o ensino tradicional em coisas tão graves como na negação de qualquer retribuição, na impossibilidade de conhecer os sentimentos de Deus para com o homem, já podemos imaginar que não existe nada, por muito certo que pareça, que não negue ou ponha em dúvida Qohélet. Por isso repetirá uma e outra vez: “Tudo é vaidade”, porque nada tem consistência, tudo desvanece como a fumaça e o vento (VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1999, p. 21).

Nesse sentido, a divindade de Coélet não é o *Iavé* da aliança, mas um *Elohim* misterioso, sobre o qual ele pouco fala e que fica quase ausente de suas reflexões teológicas. O sábio não sabe quem o divino é, mas parece convicto de que não é o Deus deuteronomista.

4.2. O *Elohim* de Coélet e a crítica à história

Em Coélet, o relacionamento entre Criador e criatura não é mais definido pela retribuição, mas pelo respeito silencioso diante do mistério. Como o autor hebraico afirma, é “melhor ouvir que oferecer sacrifícios”, “sejam poucas as tuas palavras” e “não tardes em cumprir teus votos” (Cf.: Ec 5.1-4). Para o cardeal Ravasi (1993, p. 180), todo diálogo com Deus “se extingue na interrogação ou na resignação impotente do homem ou no silêncio de Deus, que parece tão ‘celeste’ e distante do horizonte terrestre. [...] A ação de Deus, imperscrutável e absoluta, não admite intervenções, retificações ou críticas”.

Nesse sentido, o livro dá uma nova perspectiva acerca de como o ser humano deve se relacionar com Deus, isto é, num silêncio respeitoso e resignado. Para Coélet, a obra de Deus – *Elohim* – é um mistério, nem o sábio a conhece (Cf.: Ec 8.17). O Deus de Coélet é inescrutável, desconhecido. Para o autor hebraico, “assim como tu não sabes qual o caminho do vento, nem como se formam os ossos no ventre da mulher grávida, assim também não sabes as obras de Deus” (Cf.: Ec 11.5).

O livro de Jó descreve um rico proprietário que se revolta contra um deus que ele acha incompreensível, constatando que a doutrina da retribuição que se encontra em certas passagens do livro de Provérbios (o mau será punido, o justo viverá feliz) não funciona. Nessa constatação ele é acompanhado por Coélet (o Eclesiastes), o primeiro filósofo do judaísmo, que insiste sobre o fato de que a divindade é inacessível e que chama o homem a reconhecer e a aceitar os seus limites (RÖMER, 2016, p. 17).

Ainda que nada possa afirmar sobre o Deus misterioso, não há em Eclesiastes dúvidas sobre sua existência. Se para Estrada (2018, p. 200) “a rejeição do imaginário tradicional e as dificuldades para criar imagens alternativas coerentes com o cristianismo favorecem o agnosticismo”, em Coélet, ainda que haja rejeição do imaginário tradicional sobre Deus, não há possibilidade de rejeitá-lo.

O traço semítico pode ser encontrado, desde logo, na inabalável fé de Qohélet em Elohim, apesar da inescrutabilidade dos desígnios divinos e mesmo daquilo que neles pareça repugnar à razão humana. Uma fé que se exprime como ‘temor’, como espanto reverencial dos ‘filhos de adão’ perante o incognoscível (Ec 3.14) (CAMPOS, 2004, p. 19).

Sendo assim, tem-se não mais a fé no *Iavé* da retribuição, mas no *Elohim* misterioso: Coélet evita usar o nome específico de Deus, optando pelo seu nome mais genérico. O ceticismo do sábio o leva a afirmar não conhecer Deus, mas nunca a negar sua existência. Se ele não conhece esse *Elohim* – tampouco outros o conhecem –, então não se pode afirmar como o divino age em meio à sua criação.

Percebe-se, no poema de abertura do livro, Ec 1.4-11, já uma inversão de valores caros à teologia deuteronomista. Para esse, *Iavé* é o Deus criador que premia a obediência com colheitas, rebanhos, chuva, filhos, saúde e muitos dias de vida (Cf.: Dt 28ss). Já para Coélet, não há proveito pelo trabalho, gerações vem e vão, o sol dita a passagem do tempo, em que “o ritmo dia-noite é o cárcere do homem” (RAVASI, 1993, p. 61).

A história e a criação não são, portanto, lugar de ação de *Iavé*, mas não passam de um palco fixo onde se dá o drama – ou a tragédia – da vida humana para nenhuma plateia. *Elohim* é aquele que distribui à existência dias alegres e amargos de forma arbitrária e misteriosa: “E o homem é impotente para deter esse ondear de seus dias, porque o pêndulo está nas mãos de Deus, que cria os dias felizes e os tristes, e misteriosamente os distribui” (RAVASI, 1993, p. 181).

Nesse sentido, percebe-se que o *Elohim* de Coélet não é o Deus que premia ou castiga, tampouco renova alianças com personagens importantes da vida política ou religiosa de Israel ou conduz a humanidade para um lugar prometido. Se o faz, é de forma misteriosa, de tal forma que nenhum ser humano pode afirmar os motivos e razões de sua ação. Resta à criatura o silêncio resignado da adoração de uma divindade transcendente que ele pouco conhece, mas teme como seu criador, dono de seus dias.

Por fim, merece destaque um último desdobramento da negação da retribuição em *Eclesiastes*. A monarquia, em Coélet, é duramente criticada, como tantos outros aspectos da vida humana, deixando claro que o autor sapiencial desaprovava qualquer pretensão deuteronomista de usar a religião para reivindicar um projeto político-religioso, principalmente porque não há espaço na teologia do sábio para certezas vindas de *Elohim*.

4.3. A crítica à política

Na época da escrita de Coélet, Judá já não buscava o pan-israelismo, pois estava sob domínio helênico – ptolemaico. Sendo assim, não há motivos para o autor defender ou atacar essa antiga ambição josiânica ou uma monarquia unificada. Contudo, entende-se que se o *Eclesiastes* critica um aspecto fundamental da teologia deuteronomista – a retribuição – e isso tem diversos desdobramentos para a vida religiosa, a combinação de poderes político e sacramental em torno de um governo teocrático é um desses aspectos que, para Coélet, é vaidade – vão, sem sentido, apenas névoa-nada (CAMPOS, 2004, p. 36-37).

Se o mistério caracteriza a ação divina, então não há retribuição como castigo para a suposta idolatria do Norte e, por isso, não se pode defender o trono davídico como centro do poder político para Judá e Israel, nem o templo de Jerusalém como casa

de Deus. Fosse Coélet do século VII A.E.C., a ambição de Judá perderia sua base teológica e o pan-israelismo deixaria de ser uma proposta válida para o povo de *Iavé*.

O livro de Eclesiastes traz duras críticas ao governo do seu tempo – que podem facilmente ser transportadas para a contemporaneidade – ou para o período de Josias. Não há esperança de que os líderes políticos ou religiosos agirão em prol dos mais necessitados. Pelo contrário, debaixo do sol, “no lugar do juízo há impiedade”, a hierarquia sempre gera opressão do pobre, a corrupção corrompe o coração e os governantes continuamente colocam tolos no poder (Cf.: Ec 3.16, 5.8, 7.7, 10.6).

Todos esses trechos relacionados à política de Coélet repetem seu desprezo pela vulgaridade comum das cortes, dominante na sociedade, bem como sua desesperança na manutenção dessa situação. Nas palavras de Ravasi (1993, p. 155), “O Estado é visto como estrutura compacta e ‘mafiosa’, cujos níveis se controlam reciprocamente e se protegem segundo regras de solidariedade. Eis por terra o habitual e eterno pobre, esmagado, maltratado e humilhado”.

A injustiça institucionalizada é mais um dos males denunciados por Eclesiastes. Não há, dessa forma, a quem recorrer, pois “o coração do homem está cheio de maldade” e “se enche de planos para fazer o mal” (Cf.: Ec 8.11, 9.3). Para o teólogo espanhol Vélchez Línchez (1999, p. 236), “o direito e a justiça deveriam ser os pilares fundamentais em que se sustentariam toda a sociedade. A realidade é bem outra e Qohélet confirma: o que prevalece é a lei do mais forte, que necessariamente gera mais injustiça e violência”.

A análise em Eclesiastes se propõe à universalidade, como alguém que vê tudo que acontece debaixo do sol (Cf.: Ec 1.13). A hipérbole é óbvia e estabelece um princípio geral de textos sapienciais: suas conclusões servem para todos os seres humanos em qualquer tempo ou lugar. Portanto, se os trechos políticos apresentam críticas rigorosas à monarquia e à política de maneira geral, é fácil transportar essa convicção para o passado, nos tempos do pan-israelismo, e perceber que essa proposta não passa de vaidade de uma corte ambiciosa, que usa a religião para fundamentar suas pretensões.

O javismo deuteronomista não é apenas teologia da retribuição e pan-israelismo. Suas contribuições são fundamentais para o desenvolvimento do povo de Israel – e para a história do Ocidente –, como o estabelecimento do monoteísmo e a

atenção dada a questões sociais por meio da Lei. Contudo, Coélet discorda veementemente dessa pretensão deuteronomista de saber quem é o divino e como ele age, e um desdobramento dessa crítica se dá na fundamentação religiosa do projeto de unificação dos reinos. Por isso, o sábio não só questiona a teologia vigente e tradicional, como critica o sistema político e as aspirações humanas. Tudo isso, para o livro de Eclesiastes, não passa de vaidade.

Considerações finais

Este breve trabalho buscou apresentar a crítica do livro de Eclesiastes ao javismo deuteronomista em três aspectos que se interrelacionam, ou seja, a retribuição, a sabedoria e a história de Israel, além do pan-israelismo, como um desdobramento dos demais.

A proposta de Coélet, na fronteira da negação da transcendência, pode ser um terreno fértil para a teologia e para a ciência da religião. Ao perceber Deus como mistério, traz uma perspectiva que se abre para novas experiências não necessariamente restritas à sabedoria tradicional, já consolidada – até mesmo “engessada” – em comunidades da contemporaneidade. Abrem-se, dessa forma, novas possibilidades de diálogo inter-religioso e ecumenismo, na medida em que o divino desconhecido é percebido com perspectivas diferentes que são formuladas em cada religião de acordo com seus contextos históricos e sociais, e que podem contribuir umas com as outras no entendimento do transcendente.

Além disso, essa reafirmação da inescrutabilidade divina deixa clara a separação entre o transcendente e o imanente, importante para se estabelecer a limitação da linguagem humana ao falar do divino. Se Coélet questiona os fundamentos da teologia vigente, que formou a maior parte da religião de Israel, haverá sempre a possibilidade de se criticar tudo que é dito sobre o divino e suas intenções. Dessa forma, a violência do pan-israelismo e da conquista da terra, a audácia do deuteronomista de se entender como “voz do divino” ou representante de Deus e legítimo ator da vontade divina na história humana podem e devem ser questionadas.

A mescla de nacionalismo e religião aumenta o potencial de violência de ambos, poder político e religioso. Cria-se um sistema que se retroalimenta: quanto mais

religioso, mais legítimo e, quanto mais legítimo, mais poder. Dessa forma, o binômio política- religião é perigoso por abrir espaço para grupos extremistas tanto de um lado quanto de outro. A ideia de uma nação eleita pode legitimar qualquer sorte de violência, xenofobia e racismo e, por isso, deve ser entendida dentro de um contexto histórico e teológico específicos, a fim de que exemplos como os genocídios da HDtr não se repitam.

Além disso, Coélet avança numa direção fundamental ao perceber que a retribuição não é necessariamente a forma de Deus agir no mundo. Ainda que o livro de Eclesiastes não defina o que o Criador espera de sua criação, ele abre espaço para questionamentos e, por isso, é uma obra teológica por excelência. Permite e desafia o ser humano, em qualquer momento, a reavaliar suas crenças de acordo com a realidade que o cerca, buscando uma experiência religiosa mais adequada à sua vivência, isto é, que o satisfaça na sua subjetividade, mas que não fira aquela dos seus semelhantes. Nesse sentido, a vida religiosa passa ao âmbito privado, negando-lhe um lugar de liderança política e social, tão visto na contemporaneidade.

Por fim, sobre esse lugar de poder, Coélet critica severamente a manutenção de uma estrutura corrupta, opressora, tola e que abandona as classes marginalizadas à sua própria sorte. Para o autor sapiencial, é inadmissível que Deus seja o fundamento dessa injustiça. *Elohim* está no céu, em sua inescrutabilidade. Aos seres humanos cabe a governança da criação e a busca da felicidade no comer, beber e se alegrar. Portanto, que o façam sem envolver o divino em seus erros e vicissitudes.

Referências Bibliográficas

ANDIÑACH, Pablo Rubén. **Introdução Hermenêutica ao Antigo Testamento**. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2015.

BÍBLIA. **Deuteronomio**. Português. In: A Bíblia sagrada: antigo e novo testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.

BÍBLIA. **Eclesiastes**. Português. In: A Bíblia sagrada: antigo e novo testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.

BONORA, Antonio. **Guía espiritual del Antiguo Testamento: El libro de Qohélet**. Barcelona: Editorial Herder, 1994.



CAMPOS, Haroldo de. **Qohélet: o que sabe Eclesiastes**. São Paulo: Perspectiva, 2004.

COELHO, Bruno; CARMO, Matheus. Monarquia Unida de Israel e Judá: crítica de um conceito. **Mythos – Revista do Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval**, v. 11, p. 58-77, 2021.

ESTRADA, Juan Antonio. **Las muertes de Dios**. Ateísmo y espiritualidade. Madri: Trota, 2018.

FINKELSTEIN, Israel.; SILBERMAN, Neil Asher. **A Bíblia não tinha razão**. São Paulo: A Girafa, 2003.

GLASSER, Étienne. **O Processo da Felicidade por Coélet**. São Paulo: Paulinas, 1975.

GOTTWALD, Norman K. **Introdução Socioliterária à Bíblia Hebraica**. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 1988.

LIVERANI, Mario. **Oltre la Bibbia: Storia antica di Israele**. Roma: Editori Laterza, 2003.

MENDENHALL, George Emery. **Ancient Israel's Faith and History: An introduction to the Bible in context**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.

MOINGT, Joseph. **Deus que vem ao homem**. Do luto à revelação de Deus. São Paulo: Loyola, 2010.

RAD, Gerhard von. **La acción de Dios en Israel**. Ensayos sobre el Antiguo Testamento. Madrid: Trotta, 1996.

RAVASI, Gianfranco. **Coélet**. São Paulo: Paulinas, 1993.

RÖMER, Thomas. **A chamada História Deuteronomista: introdução sociológica, histórica e literária**. Petrópolis: Vozes, 2008.

RÖMER, Thomas. **A origem de Javé: O Deus de Israel e seu nome**. São Paulo: Paulus, 2016.

VÍLCHEZ LÍNDEZ, José. **Eclesiastes ou Qohélet**. São Paulo: Paulus, 1999.