

2

O livro de Qohélet

Refletiremos neste capítulo sobre o contexto histórico de Qohélet, sobre a história da pesquisa a respeito do mesmo; destacando, de forma especial, o processo de composição do livro.

2.1

Qohélet e o seu contexto histórico

A maioria dos estudiosos concorda em situar livro de Qohélet entre os anos 300 e 200 a.C¹. Se trabalharmos com essa hipótese e levarmos em

¹ Cf. RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ, Jorge Luis, “Toda Palavra é tediosa (Ecl 1,8): Para o resto só restou o silêncio” p. 54-61; Id.; “ Enquanto há vida, há esperança: as pequenas e firmes esperanças do dia-a-dia em Coélet”, p. 230; também de acordo com JONG, Stephan de, “Sai do meu sol! – Eclesiastes e a tecnocracia helenística”, p. 67; o livro de Qohélet deve ser situado no contexto do domínio ptolomaico na Palestina.

No entanto, é preciso observar que a datação do livro de Qohélet é uma questão que está em aberto e que tem provocado muitos questionamentos, principalmente com as novas contribuições da arqueologia. Apesar de a maioria dos comentaristas e historiadores (de um modo especial citamos Martin Hengel) colocarem o período grego como contexto histórico do livro de Qohélet, alguns insistem em situá-lo no fim do período persa. O mais ardente defensor dessa hipótese é Choon-Leong Seow que em seu artigo “The Socioeconomic Context of ‘The Preacher’s Hermeneutic’” (Seow, C.L., *The Socioeconomic Context of ‘The Preacher’s Hermeneutic*, PSB NS 17 (1996), pp. 168-195) e em seu livro “Ecclesiastes – A New Translation with Introduction and Commentary” (SEOW, Choon-Leong, *Ecclesiastes – A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday, 1997. (The Anchor Bible; v. 18c). Em suas conclusões utiliza o argumento das evidências linguísticas do livro: “the linguistic evidence in Ecclesiastes indicates a date in the Persian period for the book, specifically between the second half of the fifth and the first half of the fourth centuries B.C.E.” (SEOW, Choon-Leong, *Ecclesiastes – A New Translation with Introduction and Commentary*, p. 21). Seow observa que os dados apresentados por Qohélet apontam para esse período, como por exemplo: atividade comercial intensa (2,4-9; 4,4.8; 11,1-2), divisão entre ricos e pobres (5,11), corrupção (3,16; 4,1), injustiça (5,7). Utiliza também como fundamento para sua posição o fato de que têm sido encontradas moedas que teriam sido utilizadas no período persa.

James L. Kugel concorda com Seow afirmando que podemos encontrar em Qohélet muitas palavras persas e uma ausência muito grande de vocabulário grego (KUGEL, James L., “Qohelet and Money”, p. 47-48).

No entanto, parece mais prudente, concordando com Dominic Rudman (RUDMAN, Dominic, *Determinism in the Book of Ecclesiastes*, pp. 11-29), colocar o livro de Qohélet dentro do contexto do período grego e não do período persa. Se esses argumentos utilizados por Seow poderiam ser atribuídos ao período persa, com mais força ainda poderiam ser atribuídos ao período grego.

Também Marie Maussion (MAUSSION, Marie, *Le mal, le bien et le jugement de Dieu dans le livre de Qohélet*, p. 9), discorda da posição de Seow de colocar Qohélet no fim do período persa; e, também de Isaksson e Frederiks que situam Qohélet no período pré-exílico (“De la même maniere un petit nombre d’auteurs comme Isaksson et Frederiks, situe Qohélet dans un contexte pré-exilique, ou proche de la période perse (Seow), mais un large consensus opte pour la période hellénistique”). Ainda de acordo com ela o governo dos ptolomeus parece ser o período mais conveniente.

consideração que o livro de Qohélet teve, como lugar de origem, a Palestina e que a data mais provável de sua composição esteja próxima ao ano 200 a.C., devemos levar em consideração os acontecimentos desse período, onde, historicamente, há um dado novo: o processo de helenização.

O panorama sócio-político-religioso da Palestina passa por um processo de transformação a partir do ano 333 a.C. com a vitória de Alexandre Magno sobre Dario III, em Issos. Esse acontecimento dará início a um processo de helenização² que se desencadeará por um período de mais de 100 anos. Não contamos com muitas informações a respeito desse período e as informações que possuímos deixam muitas questões em aberto.

Com a vitória de Alexandre sobre Dario III, abriram-se as portas do Oriente para o Ocidente. Em pouco tempo, Alexandre conquista Damasco, entra no coração do antigo Império Persa, submete a costa mediterrânea e se apodera do Egito. No ano 331, Alexandre funda uma cidade no Egito, na desembocadura do Nilo, à qual deu o nome de Alexandria.

Judá e a Samaria passaram das mãos dos persas para as mãos dos gregos sem nenhuma resistência. Judá, diante da conquista de Alexandre, continuou na mesma situação em que se encontrava no Império Persa. Flávio Josefo relata o encontro de Alexandre com o Sumo Sacerdote Yaddua e conta que Alexandre até se ajoelhou diante dele³. É uma narração lendária, que não é conservada em outras fontes; no entanto, parece apontar para alguns benefícios recebidos pelos judeus por parte dos conquistadores⁴. O Talmude da Babilônia (b Yoma 69b) retrata o

² De acordo com HENGEL, Martin, *Judaism and Hellenism*, p. 12, é importante perceber que o processo de helenização, entendido num sentido amplo de acomodação à literatura, à arte, à filosofia, ao contexto do sincretismo religioso gregos, não aconteceu imediatamente após a expedição de Alexandre. Afirma ainda que de certo modo os mercenários gregos já eram conhecidos pelos habitantes da Palestina séculos antes da expedição de Alexandre.

³ GONZÁLEZ ECHEGARAY, J. et al., *A Bíblia e seu Contexto*, p. 231-232: "Segundo Josefo (Ant. XI, 304-347), o sumo sacerdote Yaddua recusou a oferta de paz que Alexandre lhe fez durante o cerco de Tiro, por fidelidade ao juramento de aliança devido ao soberano persa, enquanto que Sambalat III da Samaria apressava-se em oferecer um contingente de tropas samaritanas para o assédio da cidade fenícia. Porém, quando Alexandre se dirigiu a Jerusalém depois da tomada de Gaza, o próprio Yaddua, inspirado por um sonho divino, decidiu sair a seu encontro revestido com os ornamentos sacerdotais e rodeado de um cortejo de sacerdotes e do povo. À sua vista, Alexandre prostrou-se por terra para adorar o nome divino inscrito em uma placa de ouro sobre a tiara do sumo sacerdote, entrou em Jerusalém e ofereceu um sacrifício no templo. Josefo justifica esta conduta inesperada de Alexandre mediante a recordação de um sonho que lhe havia sido prometido o êxito de suas empresas contra os persas mediante a leitura do livro de Daniel".

⁴ MICHAUD, Robert, *Qohélet et L'Hellénisme*, p. 45. Cf. REICKE, Bo; *História do Tempo do Novo Testamento*, p. 43: "Esta anedota caracteriza o comportamento de Alexandre diante do culto

encontro de Alexandre com as autoridades judaicas, sem fazer nenhuma referência à narração de Josefo; no entanto, contém a incongruência de colocar o encontro de Alexandre com o Sumo Sacerdote Simeão o Justo, que viveu um século após os fatos referidos⁵. O que podemos concluir, com certeza, é que, de certo modo, Judá continuou sendo uma província da Síria, com a obrigação de pagar tributos e com as autoridades religiosas exercendo o governo em Jerusalém e na região.

A Samaria passou por uma situação diferente. No ano 331, os habitantes da Samaria se revoltaram e queimaram vivo Andrômaco, governador da Celesíria. Por isso, Alexandre destruiu a cidade e substituiu seus habitantes por colonos macedônios, estabelecendo a primeira cidade helenista na região: Sebaste/Samaria.

Alexandre conquistou rapidamente o resto do Império Persa e estendeu seus domínios até a Índia, chegando até o rio Ganges. Entretanto, morreu prematuramente no ano 323, sem deixar herdeiro efetivo, o que desencadeou uma série de lutas entre os seus generais (diádocos: sucessores) pelo poder. O projeto de Alexandre era de implantar uma cultura cosmopolita multiétnica fundamentada no modelo da civilização grega⁶. No entanto, morreu sem consolidar a organização do imenso império conquistado, e isso desencadeou a luta entre seus generais pelo poder. Houve uma tentativa de conservar a unidade do império macedônico por parte de Antígono, mas o interesse em dividir o império, principalmente por parte de Ptolomeu e Selêuco foi mais forte. O reino de Alexandre acabou sendo dividido entre seus generais. Diante das várias tentativas de divisão, a que teve mais repercussão foi a realizada em Triparadiso depois do assassinato de Pérdicas em Mênfis: “a Macedônia ficou sob o domínio de Antípatro; a Trácia foi atribuída a Lisímaco; a Ásia Menor, a Antígono Monoftalmo (“o vesgo”); a Babilônia, a Selêuco; a Síria-Palestina a Laomedon, e o Egito, a Ptolomeu”⁷.

Durante este período a Palestina foi alvo de disputa entre Antígono e Ptolomeu, e posteriormente, entre os ptolomeus e selêucidas. A região da Palestina permanecerá sob o domínio dos ptolomeus por exatamente um século,

dos povos que lhe eram submissos. Também sua peregrinação ao Oráculo de Amon na Líbia, onde foi saudado como filho do deus do reino egípcio.”

⁵ GONZÁLEZ ECHEGARAY, J. et al., A Bíblia e seu Contexto, p. 232.

⁶ RODRIGUEZ GUTIERREZ, Jorge Luiz, “Enquanto há vida, há esperança: as pequenas e firmes esperanças do dia-a-dia em Coélet”, p. 230.

⁷ GARCÍA MARTÍNEZ, F, in VVAA., A Bíblia e seu Contexto, p. 233.

começando com a batalha de Ipsos⁸ (301 a.C.) até a derrota para Antíoco III, em Pânion (198 a.C.)⁹. Ptolomeu I Sóter governou o Egito de 323 até 282 a.C. Nesse período, o Egito cresceu economicamente devido à riqueza de seu solo e à homogeneidade relativa de sua gente¹⁰. Ptolomeu II Filadelfo (282-246 a.C.) foi o sucessor de Ptolomeu I. Foi um grande propagador das artes e das ciências; porém, tinha ambições expansionistas e por isso empreendeu intensa penetração no território da Palestina¹¹. Provocou a Primeira Guerra Síria (274-271) contra Antíoco I (281-261 a.C.), que não trouxe mudanças significativas nas fronteiras dos dois reinos. Depois da morte de Antíoco I, seu filho Antíoco II (261-246 a.C.) iniciou a Segunda Guerra Síria (260/259-253 a.C.), ao invadir algumas cidades do Egito na Ásia Menor. Essa guerra terminou com o casamento de Berenice, filha de Ptolomeu II, com Antíoco II que deveria, em troca, repudiar sua esposa Laodice. Tal repúdio será, mais tarde, a causa da Terceira Guerra Síria. Antes de morrer, Antíoco II voltou a reconhecer Laodice como sua esposa e, conseqüentemente, seu filho Selêuco como sucessor (246-226/5 a.C.). Berenice pediu ajuda a seu irmão Ptolomeu III Evergetes (246-222 a.C.) para reclamar seus direitos, mas foi assassinada juntamente com seu filho. Como vingança, Ptolomeu III apoderou-se da Selêucia e de Antioquia; mas, teve que retornar por causa de uma revolta no Egito. Em 240 a.C. os dois fizeram um acordo de paz.

Ptolomeu IV Filopátor (222-205 a.C.) sucedeu a Ptolomeu III, e Antíoco III sucedeu a Selêuco. Ptolomeu IV não tinha muito tino administrativo e, por outro lado, Antíoco III pretendia recuperar a Síria do Sul e a Fenícia. Começa assim a Quarta Guerra Síria (219-217 a.C.). Antíoco III avançou sobre muitos territórios egípcios, mas foi derrotado em 217 em Ráfia, na fronteira sul da Palestina. A partir daí, houve um período de paz até 202 a.C. já que os dois reinos estavam envolvidos em lutas particulares. Em 202 a.C., morre Ptolomeu IV e é sucedido por Ptolomeu V Epífanos (204-180 a.C.) que tinha apenas cinco anos de

⁸ Cf. HENGEL, Martin, *Judaism and Hellenism*, p. 6, “Antígono foi derrotado nessa batalha de Ipsos em 301 a.C. Ptolomeu I Soter governava o Egito desde 304 e não participou de forma decisiva dessa batalha porque estava mais preocupado com o cerco de Sidon. Assim aproveitou-se do momento de fraqueza inclusive de seus antigos aliados para tomar posse da Palestina”.

⁹ VÍLCHEZ LÍNDEZ, José, *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 461.

¹⁰ De acordo com HENGEL, Martin, *op. cit.*, p. 6 “Ptolomeu reviveu a antiga política dos faraós. Primeiro se preocupou com a defesa do Egito formando uma zona militar para evitar algum ataque do norte. Em segundo lugar usou as árvores da Fenícia e do Líbano como base para a construção da força naval ptolomaica. Em seguida, fez da Palestina o ponto focal do comércio e das caravanas da Mesopotâmia, da Pérsia e sul da Arábia”.

¹¹ *Ibid.*, p. 7.

idade. Antíoco III se aproveitou disso para com a Quinta Guerra Síria (202-198 a.C.), tomar alguns dos territórios dele, entre os quais, a Palestina.

Esses reis Ptolomeus darão continuidade ao processo iniciado por Alexandre, implantando um sistema administrativo rigidamente organizado¹², fundamentado na teoria do absolutismo real característico do Egito¹³. O Egito foi dividido em cinco toparquias, e a menor unidade administrativa era a vila. Inicialmente, cada distrito tinha seu *estratēgos* (chefe militar), seu *oikonomos* (administração, finanças e comércio) e uma série de funcionários presumivelmente de igual *status* e, abaixo deles, os oficiais subordinados. No entanto, a partir de Ptolomeu III Evergetes (246-222 a.C.), o poder ficará concentrado nas mãos do *estratēgos*. Os Ptolomeus introduziram esse sistema nas outras províncias e, sobretudo, na Palestina. No Egito havia uma uniformidade populacional, e as características naturais do país facilitaram a centralização administrativa. Na Palestina, por outro lado, a região estava dividida tanto etnológica¹⁴ quanto geograficamente¹⁵. Deste modo, os judeus e idumeus não foram tão fáceis de conquistar como os egípcios, mas o sistema de governo ptolomaico acabou sendo implantado na região. Inicialmente havia um *estratēgos* e um especialista financeiro na região, mas, posteriormente, só o *estratēgos*. Também esses territórios eram considerados propriedade do rei e, por isso, havia uma supervisão dos impostos e taxas muito rígida e punições severas para as

¹² Cf. HENGEL; Martin, *Judaism and Hellenism*, p. 15 “os ptolomeus perceberam que a estrutura econômica do Egito requeria uma centralização direta. As antigas instituições do tempo dos faraós haviam sido lançadas na desordem ambas pelo último insucesso da guerra de independência contra os persas – depois de 343 a.C. o Egito foi saqueado por Artaxerxes III e permaneceu nas mãos dos persas exceto um curto interlúdio de 338-336 a.C., até a invasão de Alexandre em 332 – e pelas confusões internas”.

¹³ *Ibid.*, p. 19 “o governo ptolomaico estava fundamentado na idéia oriental da divindade e onipotência do rei e na lógica grega. Todo o império era considerado uma posse pessoal do rei. O rei dirigia o estado como a sua própria casa. Ao seu lado estava o *dioikētēs* que era o responsável por todas as posses do rei, ou seja, tudo o que dizia respeito às finanças, à economia e à administração do estado”.

De acordo com MICHAUD, Robert. *Qohélet et L’Hellénisme*, p. 90, “segundo a ideologia real egípcia, o deus Ammon-Râ se encarnava nos faraós, seus filhos. O Egito com seu povo, suas riquezas e suas terras pertencia a esse deus. Assim, os ptolomeus sucessores dos faraós receberam também essas prerrogativas divinas. Por outro lado, as correntes filosóficas estoicas, neo-pitagóricas e epicuréia proclamavam a monarquia como instituição administrativa ideal”.

¹⁴ *Ibid.*, p. 20 “havia o estado-templo de Jerusalém com o etnos judaico, as etnias dos idumeus e samaritanos, grupos de povos cananeus e descendentes sírios, várias cidades no interior incluindo colônias militares macedônias, e as tribos nabatéias no leste e no sul do Jordão”.

¹⁵ *Ibid.*, p. 20. “A região estava dividida por altas montanhas e abismos profundos”.

fraudes¹⁶. Esse sistema administrativo ia da Palestina à Fenícia e tinha por objetivo principal melhorar as contribuições econômicas das colônias. Os ptolomeus colocaram, em lugar das grandes unidades administrativas persas, unidades menores supervisionadas por agentes civis, militares e financeiros egípcios. Assumiram a seguinte estrutura para a chamada Província “Síria e Fenícia”¹⁷: hiparquias ou eparquias, que correspondiam às províncias persas; toparquias que correspondiam aos distritos persas; a isso se juntavam as colônias gregas, que eram unidades territoriais que conseguiam o direito de pólis (cidade). São conhecidas as seguintes hiparquias palestinas:

1. Judéia – governada pelos sumos sacerdotes de Jerusalém.
2. Samaria – colônia Macedônia da cidade, povo do campo e o templo do monte Garizim.
3. Galiléia – unida à colônia grega de Citópolis.
4. Iduméia – habitada basicamente por sidônios helenizados.
5. Asdode – região filistéia, com a capital Jâmnia¹⁸.

Essa forma de organização aumentou o fluxo de riquezas para o Egito¹⁹. No governo dos ptolomeus, a Palestina não tinha política e administrativamente significação especial. Fazia parte da província “Síria Fenícia”. No entanto, essa região tinha um grande valor estratégico como defesa natural para o Egito e como lugar de trânsito para o comércio²⁰. De certo modo, a Palestina participou da prosperidade econômica do período ptolomaico. Exportava azeite, piche e bálsamo; e, de forma não muito nobre, escravos.

Os reis helenistas foram tolerantes com os povos dominados quanto a suas leis e costumes, desde que não se pusesse em risco sua soberania e o recolhimento de impostos²¹. Os templos eram considerados como propriedade do rei, mas, não havia, inicialmente, uma ingerência que ameaçasse a fé dos povos subjugados. Assim, parece que Jerusalém gozava do privilégio de ser uma cidade sagrada e,

¹⁶ HENGEL; Martin, *Judaism and Hellenism*, p. 22.

¹⁷ MICHAUD, Robert, *Qohélet et L’Hellénisme*, p. 90-91.

¹⁸ DONNER, Herbert, *História de Israel e dos Povos Vizinhos*, p. 500-501.

¹⁹ MICHAUD, Robert, *op. cit.*, p. 91 afirma que o Egito se tornou, citando W. W. Tarn, “a money making machine”. E conforme HENGEL, Martin, *op. cit.*, p. 20 a concentração do poder nas mãos do rei trouxe como consequência um estado capitalista sem paralelo no mundo antigo.

²⁰ VÍLCHEZ LÍNDEZ, José, *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 468.

²¹ De acordo com HENGEL, Martin, *op. cit.*, p. 25 “o sistema tributário estava fundamentado no princípio de que todo o império pertencia ao rei. Assim, o proprietário de terras e de outros bens pagava o arrendamento, o usufruto de um bem que não lhe pertencia”.

por isso, o sumo sacerdote era o representante do povo. A gerusia era a forma de governo entre os judeus. O termo corresponde à “assembléia de anciãos”, “conselho de anciãos”. Este conselho era composto pelos representantes das principais famílias leigas e sacerdotais; e, dentre estes, era escolhido o sumo sacerdote²².

Essa tolerância para com os povos subjugados estava condicionada ao pagamento dos impostos. No entanto, essa carga tributária era muito pesada, e fez com que muitas pessoas, principalmente lavradores, se vendessem como escravos. M. Stern²³ afirma que os ptolomeus instituíram organizações coletoras muito ramificadas. Estas se fundamentavam no modelo de organização vigente no Egito; e, tinham como objetivo principal tornar mais eficaz a cobrança de impostos e taxas nos distritos. Eles envolveram as classes altas locais diretamente no recolhimento dos impostos, atribuindo a elas a responsabilidade da soma total dos impostos recebidos em seus distritos. Em troca, as elites recebiam vilas e povoados em arrendamento, e, conseqüentemente, seus impostos. Por causa disso, houve uma grande elevação na carga tributária. As elites disputavam entre si pelo direito de recolher os impostos e se comprometiam em empenhar até os próprios bens para garantir o valor firmado. A elevação das taxas vem do fato de que, cumprindo o contrato de pagamento, os responsáveis pelos impostos podiam ficar com aquilo que passava da quantia. Assim, acabavam cobrando muito mais do que deviam; e, por causa disso eram odiados pelo povo²⁴.

Podemos dividir este tempo do domínio ptolomaico na Palestina em dois períodos: um primeiro período mais tranqüilo, em que a Palestina permaneceu à margem das lutas entre ptolomeus e selêucidas; e, um segundo período, a partir de 221, em que a região sofrerá diretamente as conseqüências da quarta e quinta guerras sírias.

Diante desse contexto a população de Jerusalém se dividia entre os partidários dos ptolomeus e os partidários dos selêucidas²⁵. Diante dessa disputa,

²² VÍLCHEZ LÍNDEZ, José, *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 470.

²³ *Ibid.* p. 472.

²⁴ *Ibid.*, p. 472.

²⁵ GONZÁLEZ ECHEGARAY, J. et al., *A Bíblia e seu Contexto*, p. 234: "Em Jerusalém existia desde há tempo uma facção pró-egípcia, como se pode deduzir da informação que Josefo toma do historiador Hecateu de Abdera: depois da vitória de Gaza em 313, o sumo sacerdote Ezequias, com um grande número de judeus, seguiu Ptolomeu para o Egito "por causa de seu comportamento humano e amistoso". Porém existia também uma considerável facção pró-selêucida. Sempre segundo Josefo, cita neste caso a obra perdida de Agatarcides, Ptolomeu se apoderou de Jerusalém

percebemos o florescimento de comunidades judaicas provenientes da "diáspora egípcia". Muitas comunidades judaicas vão se fixar em várias cidades do Egito, formando verdadeiros "centros judaicos". Falavam a língua grega, gozavam de certos privilégios jurídicos e exerciam várias profissões: agricultores, artesãos, militares, preceptores, recebedores de impostos. Essa integração entre a cultura hebraica e a grega fez florescer uma literatura judaica em língua grega, inclusive com a tradução da Bíblia para o grego, a Septuaginta ou LXX.

No séc. III a.C., a helenização das comunidades judaicas da diáspora foi um fator decisivo para a helenização das comunidades da Palestina. Pouco a pouco, Jerusalém foi tomando ares de uma verdadeira pólis. Na verdade, a Palestina fazia parte da província da Síria-Fenícia ou Celesíria, que se dividia em cidades helenísticas, colônias militares e o campo. Além dessa divisão, a região era dividida em distritos, e estes, em povoados (nomoi). A cidade de Jerusalém era considerada uma cidade-templo, centro de uma etnia, e, assim, era governada por um conselho de anciãos, representantes do povo, chefiados pelo sumo sacerdote, representante do povo diante do rei e responsável pela arrecadação dos impostos. Havia uma burocracia muito grande e, conseqüentemente, um aumento progressivo dos impostos. Paralelamente, a resistência ao domínio ptolomaico começava a aumentar.

A partir do conflito entre Ptolomeu III (246-221) e Seleuco II (246-226), a Palestina passa a ser envolvida diretamente na luta. Nessa época, o sumo sacerdote Onias II recusou-se a pagar o tributo imperial ao Egito. Esse fato levou à intervenção dos tobiadas em Jerusalém. Os tobiadas eram uma família judaica possuidora de terras que havia desafiado o programa de reconstrução de Neemias em Judá. Haviam sido colocados na região da Transjordânia no comando de uma colônia militar de povos mesclados. Eles tinham a função de guardar a fronteira do deserto contra os árabes nabateus. "José, um destes tobiadas, interveio em Jerusalém contra o sumo sacerdote e o obrigou a pagar o tributo. Ao mesmo tempo, e por causa disso, ele foi colocado como arrendatário geral de impostos

por traição, aproveitando o repouso sabático, que impedia os habitantes de tomarem armas para se defender (Ant. XII, 4-6; Contra Apion I, 208-211). Segundo a Carta de Aristeas (12-13), Ptolomeu deportou nesta ocasião 100.000 habitantes de Jerusalém, Judá e Samaria, e os levou para o Egito; 30.000 dentre estes deportados foram enquadrados em unidades militares, e o resto vendido como escravos".

para toda a Palestina e a Fenícia"²⁶. Esse acontecimento serviu para aumentar o processo de helenização entre as classes dominantes, para canalizar as riquezas para as mãos dessa classe e para o agravamento dos conflitos sociais. Por trás dessa ascensão de José, estava a mudança do poder das mãos da velha aristocracia judaica, formada pela mais alta esfera do sacerdócio e das famílias mais antigas, para as mãos de uma aristocracia emergente, sem muita ligação com a tradição judaica, e que havia enriquecido rapidamente. A antiga aristocracia continuava a observar as prescrições da Torá, o povo freqüentava as cerimônias no templo e os jovens eram formados na escola do templo; aprendiam a ler e escrever o hebraico, e os livros da Torá e outros, como Provérbios, eram a base da educação. Por outro lado, o objetivo dos tobiadas era fazer de Jerusalém uma verdadeira pólis. Assim começaram a introduzir os costumes gregos, e de modo especial, a língua e a filosofia²⁷.

Por volta do ano 200 a.C., acontecerá uma mudança decisiva na vida política da Palestina. Com a morte de Ptolomeu III, seu sucessor Ptolomeu IV (221-204) disputa com Antíoco III, sucessor de Seleuco III, o domínio da região. Antíoco III recupera a Selêucia e Antioquia e invade toda a província da Celesíria. No entanto, apesar de em 217, com a ajuda de soldados egípcios, conseguir retomar a província, o ressentimento aumentará cada vez mais e os ptolomeus não mais conseguirão manter o domínio na Síria e na Palestina. No ano 198 a.C., em Pânion, próximo à nascente do Jordão, o exército ptolomaico é derrotado por Antíoco III. A partir desse momento os selêucidas assumem definitivamente o domínio da Palestina, e são muito bem recebidos pela população local.

O livro de Qohélet apresenta algumas alusões que apontam para o contexto histórico acima relacionado. Mostra uma certa impotência diante da autoridade estabelecida (rei) ao dizer: “observa o mandamento do rei pelo juramento diante de Deus. Não te afastes de sua presença precipitadamente, nem te obstines em assunto desagradável, pois ele pode fazer o que lhe aprouver. Porque a palavra do rei é soberana, e quem vai lhe dizer: que fazes?” (Qoh 8,2-4). Essas palavras manifestam o sentimento de submissão diante do poder estabelecido, diferentemente do que acontecia anteriormente no domínio assírio e babilônico onde eram freqüentes as revoltas; e, do que acontecerá posteriormente no período

²⁶ GOTTWALD, Norman K., Introdução Sócioliterária à Bíblia Hebraica, p. 414.

²⁷ MICHAUD, Robert, Qohélet et L'Hellénisme, p. 117-120.

da revolta dos macabeus e dos constantes conflitos e levantes no período romano. Apesar de poucas informações, este período parece ter sido tranquilo. Isso nos leva a um dilema: ou tudo estava muito bom, ou a mão do estado era tão forte que ninguém ousava contestá-la. É muito difícil acreditar que a primeira hipótese fosse a mais provável.

Segundo Qoh 5,7, a aristocracia judaica não participava de forma importante das decisões políticas: “o poderoso é coberto por mais poderosos, atrás dos quais há mais poderosos ainda”.

O livro apresenta, também, de modo visível, uma situação de grande desigualdade social ao dizer: “e outra vez observei todas as opressões que se cometem sob o sol; e, eis as lágrimas dos oprimidos, mas eles não têm consolador” (Qoh 4,1). Diz até mesmo que não devemos estranhar a opressão do pobre, a violação do direito e a injustiça (Qoh 5,7). A dificuldade é tão grande que a situação dos mortos é mais ditosa que a dos vivos; e, melhor, ainda, é a situação de quem nunca nasceu, porque não viu tantas obras más (Qoh 4,2-3).

2.2

A história da pesquisa sobre Qohélet

O livro de Qohélet sempre exerceu um fascínio muito grande sobre os seus leitores, suscitando questionamentos e polêmicas. Já no século I a escola rabínica de Shamay questionava a canonicidade deste livro. Deste momento até os dias de hoje muitas coisas já foram afirmadas a respeito desta obra. Thomas Kempis tomava a sentença *vanitas vanitatum, omnia vanitas*, para depreciar as coisas da terra em função das coisas do céu²⁸. E a piedade cristã em muitos séculos caminhou com essa perspectiva. Muitos agnósticos modernos encontraram no livro a ponte para a Bíblia²⁹. Muitas acusações foram feitas, muitos juízos foram formados. Recebeu várias acusações³⁰: de ser contraditório, racionalista, pessimista, cético, agnóstico, determinista, cínico, niilista, epicurista. De alguma

²⁸ “L’interprétation que font les exégètes de la réponse apportée par Qohélet offre un large éventail de qualificatifs, qui va du pessimisme le plus profond à l’optimisme le plus radical, en passant par le scepticisme, le cynisme, le fatalisme, l’agnosticisme, et d’autres encore attribués à l’inventeur du célèbre aphorisme ‘vanité des vanités, tout est vanité sous le soleil’” (KEMPIS, T. apud MAUSSION, Marie, Le mal, le bien et le jugement de Dieu dans le livre de Qohélet, p. 5).

²⁹ LOHFINK, Norbert; Qoheleth, p. 1.

³⁰ SCOTT, R. B. Y., Proverbs – Ecclesiastes, p. 192. Cf. também WRIGHT, Addison G., “The Riddle of the Sphinx: The Structure of the Book of Koheleth,” p. 313-334.

forma, não pode receber todas essas características ao mesmo tempo porque isso seria uma grande contradição. Por outro lado, é preciso reconhecer que mesmo sendo contestado, o livro de Qohélet foi sempre aceito pelos judeus e posteriormente pelos cristãos.

Logo cedo suas aparentes contradições começaram a ser questionadas. Percebemos que a reflexão a respeito de Qohélet se polarizou entre aqueles que defendem sua canonicidade e aqueles que acreditam que o mesmo não torna as mãos impuras. Segundo P. Beauchamp³¹ de tempos em tempos a pergunta sobre a canonicidade de Qohélet volta à tona. Os Midrashim e o Targum de Qohélet mostram que os rabinos, a exemplo do que aconteceu com o Cântico dos Cânticos, procuraram dar uma explicação alegórica para o mesmo.

A literatura rabínica nos mostra que Qohélet dividiu a opinião dos rabinos sobre sua canonicidade. O Rabi Yehudá constatou que havia uma controvérsia a respeito do livro de Qohélet (Yodayim 3,5). Segundo Rabi Simeão ben Manassia o Cântico dos Cânticos mancha as mãos, porque foi dito pelo Espírito Santo, Qohélet não mancha as mãos, porque é sabedoria de Salomão³². O Talmude da Babilônia constata também que alguns rabinos encontraram contradições em Qohélet: “R. Judah, filho de R. Samuel ben Shileth disse em nome de Rav: ‘os sábios quiseram seqüestrar (Ignnwz) o livro de Qohélet porque suas palavras são contraditórias’³³. Outros foram mais longe ainda afirmando haver heresias no livro de Qohélet como nos mostra o Rabi Benjamin ben Levi³⁴.

O livro de Qohélet, no entanto, resistiu a todas essas investidas e foi aceito como um livro sagrado, ou seja, que “mancha as mãos”. Foi aceito pela Mishná. De acordo com R. Gordis “a popularidade de Qohélet é atestada pelo fato de que não menos de 122 versículos dos 222 são citados nas fontes rabínicas, em seu todo ou em parte”³⁵. Também de acordo com a Mishná as escolas de Shamay e Hillel divergiam em relação às posições adotadas quanto a Qohélet. A escola de

³¹ BEAUCHAMP, P., apud VÍCHEZ LÍNDEZ, Jóse, *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 84.

³² LONGMAN, Tremper III; *The Book of Ecclesiastes*, p. 27: “... Yadayim 2.14, where Rabbi Simeon ben Menasia is quoted as saying, ‘The Song of Songs makes the hands unclean because it was spoken in the Holy Spirit. Ecclesiastes does not make the hands unclean because it is [merely] Solomon’s wisdom’”.

³³ FOX, Michael V., *Qohelet and his Contradictions*, p. 19: “R. Judah b. R. Samuel b. Shilath said in Rav’s name: The sages sought to withdraw the book of Qohelet because its words are mutually contradictory.”

³⁴ LONGMAN, Tremper III, op. cit., p. 27: “The sages sought to store away the Book of Ecclesiastes, because they found words in it which tended to heresy”.

³⁵ GORDIS, R., apud VÍCHEZ LÍNDEZ, José, *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 86.

Shamay, mais liberal e defensora de inovações na interpretação bíblica, defendia que Qohélet não manchava as mãos. Por outro lado, a escola de Hillel, mais rigorista e defensora das tradições judaicas, defendia que Qohélet manchava as mãos. Isso deixa para nós um questionamento: por que a escola mais rigorista defende um livro que aparentemente tem tantas contradições? O argumento mais convincente é o da antigüidade do livro, visto que no judaísmo os critérios da tradição tinham muito mais peso que os critérios subjetivos. Segundo L. Bigot “não se concebe que um livro novo – o Eclesiastes – tenha-se podido introduzir no cânon judaico no século em que florescia as escolas rivais de Hillel e Shamay”³⁶. Isso mostra que Qohélet vinha de tradição antiga e explica porque um livro tão inquietante e controvertido tenha sido aceito e outro tão piedoso e inocente como o Eclesiástico não tenha sido aceito pelo cânon judaico³⁷.

Foram encontrados fragmentos de Qohélet junto aos manuscritos de Qumran. Isso corrobora também a hipótese da antigüidade do livro, ou melhor, que ele tenha sido composto antes da Revolta dos Macabeus. O livro não condiz com as concepções religiosas da época macabaica.

De acordo com S.Holm-Nielsen não há outra resposta mais forte ao porquê da entrada de Qohélet na Sagrada Escritura do que a autoria salomônica do livro³⁸. O. Loretz faz uma constatação interessante: “na discussão sobre o livro entre os rabinos só se perguntava se tinha que se retirar o livro da lista dos escritos sagrados, e não se tinha que contá-lo entre eles. Reconhece isso claramente, uma vez que os que queriam excluir o livro do cânon eram inovadores que agiam contra a antiga tradição”³⁹.

O livro de Qohélet está localizado no conjunto dos Escritos e neste dentre os Meguillot. Segundo H. Bardtke “essa coleção, assim como a designação hamesh meguillot (cinco rolos) surgiu pela primeira vez no tempo dos Massoretas (séculos VI-IX d.C.)”⁴⁰. Pelo que tudo indica, a razão pela qual se ajuntaram numa

³⁶ BIGOT, L., apud VÍLCHEZ LÍNDEZ, José, Eclesiastes ou Qohélet, p. 87.

³⁷ “O Cânon hebraico foi fixado entre o séc. II-III d.C. Parece que os fariseus se concentraram em três critérios fundamentais: a) a antigüidade do livro; b) a língua em que fora escrito (o hebraico e o aramaico eram consideradas línguas sagradas); c) a conformidade com os princípios religiosos do farisaísmo. A esses critérios podem ser acrescentadas duas razões externas: a polêmica com o cristianismo nascente e a luta contra as seitas que surgiram dentro do próprio judaísmo”. (PEREGO; Giacomo, Atlas Bíblico Interdisciplinar, p. 116).

³⁸ HOLM-NIELSEN, S., apud VÍLCHEZ LÍNDEZ, José, Eclesiastes ou Qohélet, p. 87.

³⁹ LORETZ, O., apud VÍLCHEZ LÍNDEZ, José, Eclesiastes ou Qohélet, p. 88.

⁴⁰ BARDTLE, H., apud VÍLCHEZ LÍNDEZ, José, Eclesiastes ou Qohélet, p. 89.

colecção foi o uso que deles se fez na liturgia sinagoga. Qohélet era lido na festa dos Tabernáculos ou Sukkot⁴¹ que era celebrada no sétimo mês (Tishri: setembro-outubro). De acordo com M. Díez Merino “Qohélet lia-se publicamente no sábado que estava no meio da celebração de sukot, ou no oitavo dia (Shemini Aseret), se o último coincidissem com o sábado”⁴².

O por que dessa leitura na festa dos tabernáculos é muito discutido. Alguns conjecturam que o motivo seja a obrigação de fazer festa e alegrar-se na festa dos tabernáculos conforme o Dt 16,13-15 relacionado com Qoh 11,2. Outros defendem os imperativos de comer e beber com alegria (Qoh 2,24; 3,12s; 5,17s; 9,7ss). Outros ainda defendem Qoh 5,3-4 como um aviso para não quebrar os votos. Por último, alguns outros sugerem que a atitude sombria e pessimista de Qohélet corresponde à atmosfera outonal⁴³.

O cristianismo herdou do judaísmo também o livro de Qohélet e o aceitou sem grandes problemas⁴⁴. A única opinião discrepante foi a de Teodoro de Mopsuéstia no século V, que aliás é muito discutida atualmente. A sentença condenatória veio do Concílio Constantinopolitano II, em 553, que afirmava que os livros de Salomão, Provérbios e Qohélet deviam ser contados entre os livros escritos conforme o espírito dos homens. Hoje se pergunta se realmente Teodoro de Mopsuéstia defendeu que Qohélet não era inspirado ou se ele defendia uma espécie de inspiração inferior. Na verdade, as atas originais do Concílio, que estavam em grego, se perderam; e, só temos as atas traduzidas em latim que muitos acreditam serem falseadas. O certo é que essa posição foi ignorada pela tradição posterior da Igreja e no Concílio de Trento houve a dogmatização dessa que já era uma posição comum entre os cristãos.

Alguns colocam questionamentos a respeito do fato de que o Novo Testamento não cita o livro de Qohélet em nenhum momento. J. Steinmann afirma

⁴¹ VAUX, Roland de, Instituições de Israel no Antigo Testamento, p. 531-532: “Ela era a mais importante e a mais freqüente das peregrinações anuais ao santuário. Lv 23,39 a chama a “festa de YHWH”, cf. Nm 29,12. Em Ez 45,25, ela é simplesmente a “festa”, a festa por excelência, como em 1Rs 8,2... Zacarias anuncia que todas as nações subirão cada ano para adorar a YHWH em Jerusalém, e isto será na festa das Tendas, Zc 14,16. Também para Josefo, Ant. Judaicas, VIII iv i, ela é “a festa mais santa e a maior entre os hebreus”, e um autor pagão, Plutarco, Quaest. Conv. IV 6, emprega uma fórmula quase idêntica... é uma festa agrícola... Depois de colhidos os frutos da terra, prensadas as azeitonas e as uvas, vai-se dar graças a Deus... Era uma festa de sete dias que incluía também o oitavo dia”

⁴² DIEZ MERINO, M., apud VÍLCHEZ LÍNDEZ, José, Eclesiastes ou Qohélet, p. 89.

⁴³ VÍLCHEZ LÍNDEZ, José, Eclesiastes ou Qohélet, p. 90.

⁴⁴ LONGMAN, Tremper III, The Book of Ecclesiastes, p. 29.

que esse silêncio é normal visto que “o livrinho não contém matéria imediatamente proveitosa para a catequese cristã”⁴⁵. Esse silêncio foi logo rompido na constatação que fazemos de que os escritores cristãos citaram, comentaram e fizeram alusões a Qohélet. O livro de Qohélet aparece nas listas dos livros canônicos. “O Pastor de Hermas cita Qoh 12,13; São Justino alude a Qoh 12,7; Clemente de Alexandria cita explicitamente Qoh 1,16-18 e 7,12; Tertuliano cita pelos menos três vezes Qoh 3,17”⁴⁶.

Até o período moderno, século XVII, o livro de Qohélet foi aceito sem grandes problemas. A tradição judaica e a tradição cristã sempre defenderam a autoria salomônica do livro; não obstante, sempre surgiram vozes discordantes. H. Hopfl afirma que “a tradição judaica não é constante”⁴⁷. No entanto, essas vozes discordantes começam a crescer cada vez mais na época moderna. Lutero já não mais atribuía o livro de Qohélet a Salomão, mas, ao Sirácida⁴⁸. Mas a verdadeira ruptura com a tradição se dará com Hugo Grotius que em suas *Annotationes* (1644) afirma abertamente que Qohélet não foi escrito por Salomão. Ele chegou a essa conclusão pela verificação da grande presença de aramaísmos no livro, e coloca sua redação no período persa⁴⁹. É preciso deixar claro que esta posição não foi unânime a partir desse momento pois “em 1860 F. H. Reusch defende tenazmente a autoria salomônica do livro, assim como A. Motais em 1876, R. Cornely em fins do século XIX e começos do século XX, e mesmo depois continuam defendendo a mesma coisa autores como Vigouroux e L. Cl. Filion”⁵⁰.

A partir daí surgiram vários outros questionamentos a respeito do autor, da data, do lugar da composição, entre outros, do livro de Qohélet. Os exegetas modernos e contemporâneos irão trabalhar na busca de respostas para esses questionamentos.

A análise do livro em seus aspectos lingüísticos mostrou que o hebraico de Qohélet é muito diferente dos outros livros da Bíblia. Há muita semelhança com a Mishná, ou seja, com o hebraico tardio. A análise desses aspectos lingüísticos

⁴⁵ STEINMANN, Jean, *Ainsi Parlait Qohélet*, p. 128: “Le Nouveau Testament ne cite nulle part explicitement le livre de Oohèlèt. Silence normal, le petit livret pré-sadducéen n’offrant pas grande matière immédiatement utile à la catéchèse chrétienne. La charité et le messianisme en étaient presque absents.”

⁴⁶ VÍLCHEZ LÍNDEZ, José, *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 91.

⁴⁷ HOPFL, H., apud VÍLCHEZ LÍNDEZ, José. *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 12.

⁴⁸ RUDMAN, Dominic, *Determinism in the Book of Ecclesiastes*, p. 12.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 12.

⁵⁰ VÍLCHEZ LÍNDEZ, José, *op. cit.*, p. 12.

levou Fr. Delitzch a afirmar que “se o livro de Qohélet fosse do tempo antigo de Salomão não existiria história da língua hebraica”⁵¹. A grande influência do aramaico levou H. L. Ginsberg a afirmar que o livro de Qohélet foi composto originalmente no aramaico⁵². Por outra parte M. Dahood defende que o livro foi escrito em hebraico, mas com uma ortografia fenícia por causa da forte influência literária cananeu-fenícia⁵³.

A partir do momento que se aceitou que o autor do livro de Qohélet não foi Salomão, surgiu um outro questionamento: quem foi Qohélet? As dificuldades encontradas são tão grandes que V. Zapletal concluiu que não se podia afirmar quem foi o autor do livro em questão⁵⁴. “É verdade que de Qohélet sabemos pouco, mas não tão pouco para não dizer nada sobre ele. Seu livro está aí, e sempre será verdade que podemos chegar pelas obras a conhecer alguma coisa sobre seu autor”⁵⁵. A grande maioria dos comentaristas concorda que Qoh 12,9-10 foi escrito por um discípulo de Qohélet. Segundo A. Lauha nós não temos nenhum motivo para duvidar da veracidade dessa notícia. Por isso, ele concorda que Qohélet foi mestre profissional de sabedoria⁵⁶. M. Dahood defende que Qohélet foi judeu residente na Fenícia⁵⁷; no entanto, a maioria dos comentaristas defende que o nosso autor era da região da Judéia, mais especificamente de Jerusalém. Defendem também que ele pertencia à aristocracia, que era pertencente a família de boas posses. Segundo N. Lohfink, alguém que fez em Jerusalém o que ele fez, tinha não só uma ampla cultura, mas também uma personalidade forte e uma capacidade de fazer muitas coisas. Muitas coisas ficam mais fáceis de ser entendidas no livro se aceitarmos que ele pertencia a uma família aristocrática⁵⁸.

Muitos são os questionamentos a respeito da mensagem de Qohélet. Alguns deram a ele a classificação de pessimista. De fato, a interpretação cristã

⁵¹ WITLEY, Charles F., *Koheleth*, p. 1: “Franz Delitzch remarked, ‘if the book of Qoheleth were of Solomonic origin, then, there is no history of the Hebrew language’”.

⁵² SCOTT, R.B.Y., *Proverbs – Ecclesiastes*, p. 192. Charles F. Whitley informa que Burkitt e Zimmermann também defendiam essa posição (Whitley, F. Charles, *Koheleth*, p. 2).

⁵³ *Ibid.*, p. 192.

⁵⁴ VÍLCHEZ LÍNDEZ, José, *Ecclesiastes ou Qohélet*, p. 14.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 14.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 15.

⁵⁷ RUDMAN, Dominic, *Determinism in the Book of Ecclesiastes*, p. 18: “M. Dahood has even used Qoheleth’s interest in the world of business as evidence for a Phoenician origin to the work”.

⁵⁸ LOHFINK, Norbert, *Qoheleth*, p. 11: “Anyone who managed to do this in Jerusalem must have been not only a (probably well-traveled) person of broad culture with high spiritual and linguistic abilities, but also a powerful personality, able to get things done. A lot becomes easier to understand if we presume that he came from a powerful family.”

usou a expressão “ vaidade das vaidades ” para justificar o desprezo às “ coisas do mundo ”. Essa interpretação remonta a Jerônimo para quem a expressão הכל הבל (“ tudo é vaidade ”) se aplicava ao mundo dos homens, que devia ser desprezado em vista do mundo celeste⁵⁹. No entanto, Jerônimo não interpretou somente essa expressão de Qohélet; mas, também as passagens utilizadas por alguns autores para afirmar que o nosso autor era hedonista.

Lutero procurou harmonizar o livro de Qohélet com a fé cristã usando como chave de leitura Mt 6,25-34. Para ele o desprezo ao mundo não condizia com a tradição bíblica, principalmente, com a tradição de que Deus criou tudo bom. Assim, ele afirma que vaidade não se refere ao mundo, mas, ao coração humano⁶⁰. Apesar do grande avanço, a mensagem de Qohélet ainda era olhada com uma certa desconfiança. Gordis foi certamente um dos precursores de uma posição mais positiva de Qohélet. Essa visão é acompanhada por vários autores como: Whybray, Lohfink, Kaiser, Krüger, Vélchez Línchez, entre outros. Como exemplo podemos citar Whybray que se refere a Qohélet como ‘ pregador da alegria ’⁶¹.

Discute-se muito a influência da cultura grega e mesopotâmica no livro de Qohélet; conseqüentemente, os jargões de Qohélet como determinista, agnóstico, epicurista, hedonista, entre outros. Vamos aprofundar mais um pouco sobre isso no terceiro capítulo do nosso trabalho.

2.3

Situação atual da problemática do processo de composição do livro de Qohélet

Trataremos neste capítulo a respeito da elaboração ou formação do livro de Qohélet. Nesse sentido a primeira questão que nos salta aos olhos é: Qohélet é o resultado do trabalho de um ou vários autores?

A tradição judaica e a tradição cristã sempre responderam que Qohélet foi escrito por um único autor. Mesmo quando se cogitou a possibilidade de não ser Salomão o autor do livro, não se pensava em vários autores, mas, num único autor. As dificuldades internas que aparecem no livro eram explicadas pelos

⁵⁹ MAUSSION, Marie, Le mal, le bien et le jugement de Dieu dans le livre de Qohélet, p. 5.

⁶⁰ Ibid., p. 6.

⁶¹ Ibid., p. 7.

autores judeus e cristãos da Idade Antiga e da Idade Média, como fruto de um longo período de redação do livro pelo seu autor. Por causa desse longo tempo, o autor apresentava, às vezes, posições divergentes⁶². Também na Idade Média eram comuns as teorias antigas do monólogo ou diálogo íntimo consigo mesmo. São Gregório Magno dizia que Qohélet não falava como um só, mas representando o papel de muitos⁶³. No entanto, essa posição foi defendida inicialmente por Gregório Taumaturgo que via em Qohélet um diálogo fictício com interlocutores hedonistas e epicureus⁶⁴. Alcuíno também mostra essa mesma interpretação no seu *“Commentaria super Ecclesiasten”*. Segundo J. G. Herder em Qohélet havia “duas almas num só peito”⁶⁵. Recursos literários eram também utilizados na resolução das dificuldades internas do livro. De acordo com G. Bickell a desordem do livro era fruto de um acidente. Na verdade as folhas já estavam preparadas para a encadernação, mas um vento bagunçou tudo. Por isso, ele procurava reconstruir o livro se esquecendo que naquela época os textos eram escritos em rolos e não em Códices.

A afirmação de apenas um autor para Qohélet se manteve até 1898. Neste ano D. C. Siegfried, aplicando a Qohélet o método da crítica das fontes, utilizada de modo especial por Wellhausen em relação ao Pentateuco, defendeu a pluralidade de autores para Qohélet⁶⁶. De acordo com Siegfried “o livro de Qohélet manifesta tal soma de contradições radicais que é totalmente impossível considerá-lo em bloco unitário”⁶⁷. Siegfried resolve as incongruências e contradições internas de Qohélet estabelecendo cinco autores, dois redatores e dois epiloguistas. “A cada um dá uma sigla e caracteriza-o: Q1 é o Qohélet primigênio, judeu pessimista, sua contribuição ao atual Qohélet é a coluna vertebral que sustentará a dos demais autores; Q2 é um glosador saduceu epicurista; Q3 um glosador sábio; Q4 um glosador piedoso; Q5 um grupo de

⁶² MAUSSION, Marie, *Le mal, le bien et le jugement de Dieu dans le livre de Qohélet*, p. 2: “Pour résoudre les contradictions de Qohélet, les auteurs juifs et chrétiens de l’Antiquité et du Moyen Âge n’ont d’autre solution que d’imaginer une longue période de rédaction du livre par son auteur, ce qui expliquerait ses opinions parfois divergentes puisqu’elles auraient pu se modifier au fil du temps”.

⁶³ VÍLCHEZ LÍNDEZ, José, *Ecclesiastes ou Qohélet*, p. 39.

⁶⁴ LEANZA, Sandro, *Gregorio di Nissa – Omelie Sull’Ecclesiaste*, p. 14: “Il Taumaturgo, infatti, aveva immaginato nell’Ecclesiaste un dialogo fittizio di Qohélet con ipotetici interlocutori edonisti ed epicurei”.

⁶⁵ VÍLCHEZ LÍNDEZ, José, *op. cit.*, p. 39.

⁶⁶ MAUSSION, Marie, *op. cit.*, p. 2.

⁶⁷ VÍLCHEZ LÍNDEZ, José, *op. cit.*, p. 40.

sábios glosadores; R1 é o primeiro redator de 1,2 – 12,7, o qual acrescentou 1,1 e 12,8; Epiloguista primeiro: 12,9-10; Epiloguista segundo: 12,11-12 e; por fim, R2 ou redator final, um fariseu: 12,13-14”⁶⁸.

Siegfried é um dos mais importantes expoentes da vertente crítico-literária que tenta explicar as incongruências do livro de Qohélet como consequência do processo literário. Esta corrente terá forte influência do final do século XIX até metade do século XX. Esta solução será seguida e aperfeiçoada por outros autores, como por exemplo McNeile, Barton, Podechard e Buzy⁶⁹.

Seguindo a mesma orientação, “A. H. McNeile simplifica a teoria de Siegfried: reduz a quatro os nove autores exigidos por Siegfried:

1. Qohélet, o autor principal do livro;
2. O hasid ou piedoso;
3. O hakam ou sábio, contemporâneo de Qohélet como o hasid;
4. O editor primeiro acrescentou 1,1-2 e 12,8-10;
5. Um quarto glosador é autor de 2,26 (final) e de 7,6b”⁷⁰.

Já de acordo com G. A. Barton foram três as mãos que confeccionaram o livro de Qohélet: Qohélet ou o autor principal, um editor sábio e um autor piedoso. A. L. Williams segue a mesma posição de McNeile fazendo uma adaptação, pois não distingue Qohélet do sábio e do piedoso. O último a defender a teoria dos quatro autores em sua integridade é D. Buzy⁷¹. No entanto, mesmo em tempos mais recentes, essa teoria continuou tendo adeptos como Rose e Osty. Este último acredita que o livro de Qohélet recebeu tradições diferentes e materiais diversos; e, que o próprio autor ou seus discípulos fizeram acréscimos na obra. Mas, esses acréscimos são secundários uma vez que procuraram explicar a obra sem apagar a audácia de seu pensamento⁷².

A solução crítico-literária, no entanto, não deu resposta a todos os questionamentos e a solução biográfica continuou sendo utilizada por muitos estudiosos. De acordo com A. Kuenen “pode ser difícil demonstrar a unidade de Qohélet; mas é ainda mais difícil negá-la”⁷³. A tradição de um único autor

⁶⁸ VÍLCHEZ LÍNDEZ, José, *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 41. Cf também MAUSSION, Marie. *Le mal, le bien et le jugement de Dieu dans le livre de Qohélet*, p. 2.

⁶⁹ MAUSSION, Marie, *Le mal, le bien et le jugement de Dieu dans le livre de Qohélet*, p. 2.

⁷⁰ VÍLCHEZ LÍNDEZ, José, *op. cit.*, p. 41.

⁷¹ *Ibid.*, p. 42.

⁷² MAUSSION, Marie, *op. cit.*, p. 3.

⁷³ VÍLCHEZ LÍNDEZ, José, *op. cit.*, p. 42.

(biográfica), iniciada por Gregório Taumaturgo (séc. III d.C.)⁷⁴ e amplamente seguida na Idade Média; encontrou em Delitzsch, séc. XIX, um forte defensor⁷⁵. Mas essa teoria foi seguida por muitos outros comentaristas. S. R. Driver defende “a absoluta integridade de Qohélet, inclusive o epílogo”⁷⁶. F. Vigouroux (1906), V. Zapletal (1911), L. Cl. Fillion (1927) e A. Bentzen (1949) continuam defendendo a integridade de Qohélet⁷⁷. Também exegetas como Gordis e Whybray retomam e aperfeiçoam esta hipótese⁷⁸.

M. V. Fox representa outra resposta para a solução das tensões e contradições do livro de Qohélet. Partindo do método da crítica do gênero literário, explica a origem do livro a partir de um autor que relata a história de um personagem real ou fictício, chamado Qohélet, que no corpo do livro (1,12 – 12,7), na forma de um longo discurso apresenta suas teses. Qohélet e o autor do livro seriam pessoas diferentes com posições teológicas diferentes⁷⁹. Vox chegou até mesmo a defender que Qohélet não era um personagem real, mas, uma criação fictícia. Tremper Longam III, concorda em parte com essa posição. Observa que não há argumentos suficientes para justificar que Qohélet não tenha sido um personagem real⁸⁰.

A quarta proposta para solucionar as contradições do livro de Qohélet é a teoria das citações. Segundo essa teoria as posições divergentes que aparecem em Qohélet seriam citações de posições contrárias para depois refutá-las. Essa posição foi inaugurada por Gordis nos anos cinquenta e aperfeiçoada por biblistas como Whybray, e, é aceita por Dominic Rudman. Segundo essa teoria as partes contrastantes do livro são máximas tiradas da sabedoria tradicional, como por exemplo do livro dos Provérbios, que Qohélet retomava e dava um sentido ou

⁷⁴ MAUSSION, Marie, *Le mal, le bien et le jugement de Dieu dans le livre de Qohélet*, p. 3.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 3: “Delitzsch represente sans doute le premier partisan de cette approche qui consiste à voir en Qohélet l’unique auteur de son oeuvre.”

⁷⁶ VÍLCHEZ LÍNDEZ, José, *Eclesiastes ou Qohélet*, p. 42.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 42.

⁷⁸ MAUSSION, Marie, *op. cit.*, p. 3.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 3.

⁸⁰ LONGMAN III, Tremper, *The Book of Ecclesiastes*, p. 9: “Fox thus suggests that Qohelet may be a literary creation and not a real person. In the final analysis, I cannot decide this for certain, though it seems an unnecessary hypothesis and one without ancient parallels. For the purposes of this commentary, I will assume that Qohelet is a real person, though there is no obvious theological significance to this decision”.

outro. O maior problema é detectar onde Qohélet está citando e onde coloca sua posição⁸¹.

A teoria das citações pode nos ajudar a entender muitas tensões que aparecem no livro⁸² e nos ajuda para uma determinação do seu gênero literário. Percebemos claramente que o livro de Qohélet faz uma crítica à sabedoria tradicional. Assim, L. Levy concorda que muitos elementos presentes no livro apontam para o estilo de uma diatribe cínico-estóica. Ludger Schwinhorst-Schönberger e Norbert Lohfink também entendem o livro como uma diatribe. “A diatribe trata de diferentes temas sob um aspecto básico comum. Esta idéia básica é apresentada, geralmente, no início da obra e programaticamente desenvolvida e, por fim, aplicada a diversas circunstâncias da vida cotidiana”⁸³. Este gênero literário remeteria o livro a uma escola, já que a diatribe tem a escola como ponto de partida. De acordo com Schwinhorst-Schönberger, “Qohélet apresenta sua filosofia da felicidade em 1,3 – 3,22. Na segunda parte, 4,1 – 6,9 sua tese é explicitada e aprofundada em um diálogo com uma concepção pré-filosófica da felicidade; na terceira parte, 6,10 – 8,17, é defendida em um diálogo fictício com o adversário e, finalmente, na quarta parte, 9,1 -12,8, Qohélet convida seus discípulos a assumir o seu ensinamento”⁸⁴.

A teoria das citações é aceita, na atualidade, pela maioria dos exegetas. Enquanto a crítica literária enxergava a ação de várias mãos na composição do livro de Qohélet, a teoria das citações se concentra, de modo especial, sobre a

⁸¹ MAUSSION, Marie, *Le mal, le bien et le jugement de Dieu dans le livre de Qohélet*, p. 4: “...la théorie des citations implicites inaugurée par Gordis dans les années cinquante et améliorée ensuite par des biblistes comme Whybray, a retenu notre adhésion: selon cette théorie, les propos contrastans de ce livre sont constitues de maximes tirées de la sagesse traditionnelle ou de meshalim semblables à ceux du livres des Proverbes par exemple, que Qohélet reprend et assortit ensuite de ses propres commentaires, dans un sens ou dans un autre.”

⁸² SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, In: ZENGER, Erich (org), *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 335-336: “Dois exemplos servirão para demonstrá-lo: a – A afirmação de 7,1a (‘mais vale o [bom] nome que o fino perfume’) encontra-se numa tensão com a convocação de 9,8b (‘não falte perfume em tua frente’). Além disso, o v. 7,3 (‘mais vale a dor que o riso, pois sob o rosto triste o entendimento pode ser bom!’) conflita com 7,9 (‘não te apresses em sentir mágoa com fôlego rápido, pois a mágoa vive no peito dos insensatos!’). De acordo com D. Michel as afirmações antropológicas pessimistas de 7,1-6a não são opinião de Qohélet, mas as idéias de seus adversários que Qohélet cita e que ele critica em 7,6b-10. b – O v. 7,26 (‘E eu sempre acho: mais amarga que a morte é a mulher. Ela é feita de redes, de armadilhas seu coração, de algemas seus braços’) está em conflito com a convocação de 9,9 (‘Goza a vida com uma mulher que amas!’). Conforme N. Lohfink, O. Michel, L. Schwinhorst-Schönberger e A. Schoors, no v. 7,26 não se trata da opinião de Qohélet, mas de uma visão hostil às mulheres citada por ele. Recorrendo ao relato da criação (7,29), ele rejeita essa posição.”

⁸³ *Ibid.*, p. 336.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 336.

unidade do livro. Isso não significa que haja um consenso geral a respeito do processo de composição de livro. Basta olhar para a posição de M. Rose⁸⁵ para quem as tensões encontradas em Qohélet se explicam pela presença de várias mãos dentro do livro. Para ele, houve três etapas na composição do livro: a primeira com o sábio Qohélet, a segunda com a releitura feita por um discípulo, e, finalmente, uma segunda releitura feita por um redator-teólogo.

Percebemos de certo modo uma aproximação entre as teorias crítico-literárias e a teoria das citações, de forma que podemos afirmar, que há atualmente, um certo consenso em classificar Qoh 12,9-11 e Qoh 12,12-14 como dois epílogos compostos por autores diferentes. O primeiro seria fruto de um discípulo de Qohélet que estaria com a preocupação de colocar o seu mestre no contexto da tradição da sabedoria israelita e de adequar as suas palavras na linha da canonicidade. Este seria também o responsável pelo título: “palavras de Qohélet”. O segundo redator estaria mais preocupado em acrescentar o tema do temor de Deus e da observância aos seus mandamentos; fundamentando sua ética no julgamento de Deus. Este teria acrescentado no título a menção ao filho de Davi, rei em Jerusalém. Esse segundo epiloguista defendeu posições que Qohélet havia refutado no conjunto do livro e recoloca o livro dentro da tradição da escola teológico-sapiencial⁸⁶.

⁸⁵ ROSE, M. apud MAUSSION, Marie, *Le mal, le bien et le jugement de Dieu dans le livre de Qohélet*, p. 4.

⁸⁶ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, In: ZENGER, Erich (org), *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 336.