

A SUPOSTA INFLUÊNCIA GREGA EM QOHELET

A suposta influência grega, de autores gregos, no livro de Qohelet é um tema bastante discutido, não consensual, precisamente porque uns supõem essa influência e outros não. O acordo ainda não é total quanto à existência ou não destas influências, e se elas são ou não detectáveis nos escritos de Qohelet. Na verdade, existe um hiato entre os factos e as interpretações destes factos, e o fundo histórico e ambiental do texto de Qohelet pode ser orientado em diversas direcções, o que torna difícil a tarefa da determinação da (in)existência destas influências, quais os processos para as detectar. Para tanto há que em primeiro lugar tentar encontrar e descrever nas suas linhas mestras o percurso histórico de Qohelet, o ambiente em que viveu, as razões que o levaram a escrever, sob que influências culturais, de pensamento. De seguida há que analisar o livro enquanto tal do mero ponto de vista estritamente linguístico, para ver se existem alguns pontos de contacto entre o livro em si e os escritos dos outros autores gregos anteriores e contemporâneos a Qohelet. Por último, resta confrontar este conjunto de resultados com as conclusões apresentadas por vários estudiosos, segundo os quais estas influências devem ser liminarmente rejeitadas, enquanto que outros tentam desviar a discussão para o campo dos estudos históricos do médio oriente antigo, nomeadamente para o confronto com a literatura sapiencial oriental. No meio desta aparente disparidade de soluções surgem ainda os que defendem a originalidade completa do livro de Qohelet, totalmente independente e não relacionado seja ao que fôr, quer se trate de filósofos, escritores, política, ou literatura sapiencial oriental.

Para melhor aclarar e julgar esta panóplia de soluções é conveniente distinguir o ambiente cultural e histórico no qual o livro surgiu, do próprio livro enquanto tal com as suas peculiaridades linguísticas e literárias. Sabendo que não se pode entender um texto fora do seu contexto, alheio ao seu *Sitz im Leben*, importa então fazer um pequeno esboço da situação na Palestina entre os séculos IV-III a.C., alturas do domínio grego e da sua civilização.

1. O contexto histórico de Qohelet

O ambiente cultural e histórico dos tempos de Qohelet permitem-nos perceber melhor quer o livro em si quer a idiossincrasia do autor, e as possíveis marcar que nele se poderão vislumbrar. A maioria dos exegetas aceitam, hoje, que Qohelet será muito provavelmente um livro tardio. Não se pode afirmar categoricamente que o livro de Qohelet é um livro tardio devido ao tipo de linguagem, ao seu estilo literário. Apenas se poderá afirmar que a sua linguagem constitui um sinal inequívoco que remete o livro para uma fase tardia na história da composição e formação do corpo literário do A.T. Este *sinal*, este tipo de hebraico muito próximo do hebraico mishnaico, é um grande *indício* de que estamos perante um livro tardio¹, no mínimo pós-exílico², provavelmente entre os séculos IV-II a.C.³, no período em que o domínio grego se apoderou da Palestina⁴. Em 360 a.C. o rei espartano Agesilau tomou parte na ocupação da Palestina por parte das potências grega e egípcia. Nesta ocupação levou com ele vários mercenários gregos. Parece que Jerusalém participou também nesta revolta, tal como o mostra alguma cunhagem de prata deste período⁵. Cerca de quinze anos mais tarde Artaxerxes III chegou. Juntamente com esta penetração militar grega penetraram também no território outras forças económicas e culturais próprias do inevitável comércio que o deslocamento de pessoas e bens origina. A Palestina permaneceu um ponto intermédio de passagem entre a Ásia Menor, o Egipto, o Médio Oriente e a Europa, um cruzamento não só do Egipto para a Fenícia, da Síria para a Babilónia, mas igualmente com os países do Golfo. As viagens eram lentas na altura, e as cidades e vilas terão muito provavelmente servido para o alojamento noturno temporário de gente em passagem. Nesta situação geográfica, num ambiente de deslocamentos de pessoas e de mercadorias, “a terra pela qual estas rotas corriam dificilmente poderia preservar uma população incontaminada ou uma tradição cultural isolada”⁶. Depois da conquista de Alexandre em 332 a.C. quer a penetração militar, quer a económica intensificaram-se, e muito provavelmente, decorrente de mesmo facto, o contacto com ideias novas, uma nova cultura. O acesso a nova informação

¹ Cf. O.S.Rankin, *Ecclesiastes*, in *The Interpreter's Bible* vol. 5 (Nashville 1956) 12.

² Cf. J.L.Crenshaw, *Book of Ecclesiastes*, in *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 2 (New York: Doubleday 1992) 278.

³ Cf. K.D.Schunck, *Drei Seleukiden im Buche Kohelet?*, in *VT* 9 (1959) 201.

⁴ Cf. Martin Hengel, *Judaism and Hellenism* (London: SCM Press 1974) 115.

⁵ Cf. Morton Smith, *Palestinian Parties and Politics that shaped the O.T.* (New York – London 1971) 60.

⁶ *Ibidem* 61.

facilitou-se. Nesta época a Palestina foi transformada numa província do império. Já não era o centro, apesar de a língua grega ser a dominante e utilizada para os negócios e na política. O paradigma mudou então da Palestina para o mundo grego civilizado, da cidade para o império⁷. Deste período ficou a helenização massificante da Palestina e do Médio Oriente, face à qual tentaram lutar as escolas e os respectivos professores e docentes de Jerusalém e do Templo, como forma de prevenção face a possíveis contaminações do pensamento semita pelas novas ideias⁸, com o intuito de combater pela preservação das tradições em Israel.

Algumas das características do mundo helenista de então poderão estar relacionadas com o pensamento de Qohelet. Se sim, poder-se-á ver se a influência grega no seu livro é ou não uma simples suposição, se é ou não real.

No mundo helenista quase tudo era em grande escala. As relações económicas e políticas eram grandes e fortes. Num império tão vasto o indivíduo perdeu importância progressivamente, para ser diluído na grandiosidade de um todo mecanizado e organizado segundo o racional espírito grego. Numa tal conjectura o *individuum* negligenciava o estado e o estado negligenciava-o⁹. No mundo das artes e da filosofia assistia-se a um crescente profissionalismo, ainda que com um evidente declínio na originalidade, pois o foco estava na colecção do conhecimento antigo, prévio (1,13) e na redução das máximas e da sabedoria a uma livro prático com tudo à mão e estruturado de forma simples¹⁰. Tudo isto tornou o homem médio, o cidadão comum, e muito provavelmente alguns professores também, mais preocupado com os assuntos do foro privado, do indivíduo. É nesta base que se poderá especular relativamente a Qohelet, estabelecendo analogias, semelhanças com alguns temas que ele aborda. Com efeito, também Qohelet se preocupa com a situação pessoal, individual, num mundo triste e massificado em que cada um se sente perdido na imensidão do império. Por outro lado, visto que o hebraico tardio do livro indicia uma composição também tardia, é possível pelo menos supôr que Qohelet terá tido contacto ou conhecido ideias e pessoas gregas, que no mínimo a sua própria vida ficou exposta ao “ambiente de exotismo”¹¹ próprio do seu tempo, naquela Palestina

⁷ Cf. Robert Michaud, *Qohelet et l'hellenisme La littérature de Sagesse* (Paris: Cerf 1987) 67.

⁸ Cf. *Ibidem* 201.

⁹ Cf. Morton Smith 77.

¹⁰ Cf. *Ibidem* 78.

¹¹ Cf. Robert Michaud, *Qohelet et l'hellenisme La littérature de Sagesse* (Paris: Cerf 1987) 111.

helenizada. Todavia, é necessária grande cautela na determinação do grau de contacto em que este processo de socialização se torna visível em Qohelet.

2. A suposta influência grega em Qohelet

Foi já sugerido que Qohelet é dependente de trabalhos de filósofos jónicos e de humanistas áticos¹², pelo menos ao nível temático: “late hebrew in dress, the book (of Qohelet) is greek in thought”¹³. O mesmo é dito quando se confronta Qohelet com Heráclito¹⁴, ou o movimento epicurista popular¹⁵, o estoicismo, ou o cinismo¹⁶. Como se pode constatar a influência grega em Qohelet foi considerada muitíssimo plausível em Qohelet. Para muitos autores esta influência é descortinável na grecização contextual de alguns conceitos hebraicos, como por exemplo: *miqrah* (que foi relacionado e traduzido (?) por *τυχη* = sorte), *hebel* (relacionado com *τυφος* = absurdo, vacuidade, vão, futilidade), *itron* (= *οφελος*, débito, demasia, lucro, ganho), *tob ‘asot* (= *ευπραττειν*, fazer bem a si mesmo)¹⁷, e a própria expressão *tahat hassemesh* (= *υπο τον ηλιον*, debaixo do sol)¹⁸. Para a maioria destes autores assistimos em Qohelet a um processo de retroversão. Qohelet terá tentado encontrar o conceito hebraico correspondente ao conceito filosófico grego em voga.

No entanto, não assistimos apenas a este processo de retradução em Qohelet. Os influxos culturais não se deram só ao nível conceptual. É, no mínimo, legítimo estabelecer pontes ao nível temático. Em Qo.1 a incessante passagem e desaparecimento das gerações, e o ininterrupto movimento do sol, do vento e da água sugerem à reflexão e à memória a visão heraclitiana do fluxo perpétuo em todas as coisas. No caso de 1,9 (“o que foi é aquilo que será”) propôs à lembrança a teoria estóica dos ciclos do mundo perpetuamente repetidos¹⁹. O hedonismo dos epicúreos parece reflectido na declaração de Qohelet de que o único bem do homem é o *carpe diem* (comer, beber, gozar, passar bem o dia e a própria vida: 2,20)²⁰. Da mesma forma, a resignação com a qual Qohelet vê o mundo à sua volta sugeriu um

¹² Cf. Harry Ranston, *Ecclesiastes and the Early Greek Wisdom Literature* (London: Epworth Press 1925) 61.

¹³ Cf. A.H.Godbey, *The Greek Influence in Ecclesiastes*, in *Monist* 21 (1911) 194.

¹⁴ Cf. Otto Pflleiderer, *Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterienideen* (Berlin: 1866).

¹⁵ Cf. T.O.B. (1975) 1614.

¹⁶ Cf. Norbert Lohfink, *Kohelet*, in *Die Neue Echter Bible* (Wurzbourg: Echter Verlag 1980) 7.10.

¹⁷ Cf. Otto Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament* (Tubingen: J.C.B. Mohr 1934) 5.

¹⁸ Cf. J.L.Crenshaw, *Book of Ecclesiastes*, in *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 2 (New York: Doubleday 1992) 278.

¹⁹ Cf. R.B.Y.Scott, *Proverbs Ecclesiastes*, in *The Anchor Bible*, vol. 18 (New York: Doubleday 1965) 197.

enraizamento nas visões pessimista e céptica da filosofia grega do tempo²¹. Isto mostra como existem fundamentalmente duas aproximações, dois pontos de vista na consideração desta problemática: ou demonstrar a influência grega em Qohelet pela via linguística, ou por uma comparação genérica de pensamento²² e de temas comuns a Qohelet e aos filósofos contemporâneos a ele conhecidos na Palestina da altura.

Robert Michaud crê que Qohelet está profundamente enraizado na cultura do império, e por isso é extremamente devedor dos pensadores gregos anteriores e contemporâneos. Qohelet conheceria bem o mundo grego e as suas tragédias, e colocar-se-ia entre a cultura grega e a sabedoria em Israel²³. Para provar esta crença, esta intuição, Robert Michaud tenta justificar-se com argumentos filológicos, isolando algumas frases proverbiais de Qohelet onde esta suposta influência e conhecimentos gregos seriam mais evidentes. Neste processo Qohelet é apresentado como alguém que teria usado os instrumentos da cultura grega postos à sua disposição, principalmente: ideias, vocabulário, sintaxe, prosa, e poesia. Robert Michaud isola uma longa lista de parábolas nas quais ele vê uma influência grega directa, bem como alguns conceitos hebraicos (que ele toma como uma retroversão para hebraico do termo filosófico grego), e alguns temas gerais dispersos ao longo do livro de Qohelet. Este influxo temático Robert Michaud divide-o nos campos da cosmologia, da antropologia, da sociologia, e da religião. Ao descrever a matriz cosmológica do pensamento de Qohelet (1,4-11) Robert Michaud lê presença de algumas outras ideias da cosmologia filosófica grega em geral, e da meteorologia aristotélica em particular. Em 1,4-11 Robert Michaud descobre os quatro elementos básicos, o ciclo solar e o ciclo das estações comuns aos estóicos, partidários da regulação dos ciclos²⁴. A antropologia de Qohelet (2,26) é também para Robert Michaud grega na sua base, pois está igualmente aberta à teologia, isto é, é uma antropologia teológica em que os homens são amigos de Deus - θεοφιλοι. E mesmo se esta antropologia não deve ser reconhecida como completamente estóica na sua estrutura, possui, todavia, analogias com as temáticas estóicas do determinismo inflexível²⁵, tal como também o descreve

²⁰ Cf. *Ibidem*.

²¹ Cf. Diethelm Michel, *Koheletbuch*, in *TRE* vol.XIX (1990) 351; ID. , *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Kohelet* [= BZAW 183] (New York – Berlin 1989) 7.

²² Robert Gordis não aceita esta segunda fórmula resolutive: “a general resemblance o ideas is insufficient to prove any dependency, unless there are some unusual correspondance of content or form”: cf. Robert Gordis, *Kohelet The man and his world A study of Ecclesiastes* (New York: Schocken Books 1968) 57.

²³ Cf. Robert Michaud, *Qohelet et l'hellenisme* (Paris: Cerf 1977) 121.

²⁴ Cf. *Ibidem* 136.

²⁵ Cf. *Ibidem* 150.

Qohelet no catálogo das estações (3,1-8). Nesta altura, Robert Michaud introduz o seu argumento mais débil, exactamente porque não decisivo: o sociológico. Segundo este autor, 1,2 reflectiria o estado geral da situação naquele período: a futilidade, uma letargia, a indiferença e a tristeza generalizada perante a vida e a sociedade depois da morte de Dario, depois da morte de Alexandre e da destruição do palácio de Persépolis²⁶. Mesmo o conceito de *itron* (lucro) seria o equivalente do conceito grego *ωφέλοϛ*²⁷. Por conseguinte, a sociologia de Qohelet reflectiria a organização social do seu tempo baseada na injustiça (4,1-6) e na corrupção (3,16), o que o teria levado à conclusão sábia e lógica de que todas as teorias são vãs, improfícuas, e que ninguém algum dia conseguiria desvendar os planos de Deus ao ponto de percebê-los para depois intervir e interferir neles (8,16-9,6). Neste ponto, Robert Michaud descreve brevemente a influência do pessimismo grego generalizado, pessimismo este que não veicula inclusivé o próprio alcance da verdade. Daí o seu desencanto e a sua tragédia. Esta seria a explicação para a enorme distância em Qohelet entre o homem e o seu Criador (5,1)²⁸. A colocação deste *deus longinquus* fora do alcance do sujeito seria devida às influências de Eurípides, Menandres e Cércidas²⁹. Mas isto não significa que Qohelet aconselha um ateísmo prático. Pelo contrário, ele exorta cada um a trabalhar e a aproveitar as vantagens e os lucros do seu trabalho, porque isto também é um dom de Deus (3,13.22; 5,17). Contudo, também aqui Robert Michaud percebe alguma influência grega cujo contexto é explicativo de Qohelet. Neste caso, este hino seria decalcado de um tipo de hinos semelhantes nos filósofos gregos populares.

No primeiro quartel do século Harry Ranston estabeleceu uma ligação directa entre Qohelet e os filósofos gregos Teógnis (cerca de 520 a.C.) e Hesíodo, ao ponto de afirmar que Qohelet é “no coração mais grego do que judeu”³⁰. Para este autor, muito mais do que uma relação ou dependência dos filósofos abstratos Heráclito e Aristóteles, estóicos e epicuristas, Qohelet deverá ter ficado preso na sua idiosincrasia à filosofia gnómica do homem comum da rua³¹. No catálogo das estações (3,1-8), em 4,4-6; 6,9; 7,26 H.Ranston nota a directa influência de Hesíodo. Em 1,16; 2,15; 12,9, devido à sua meditação sobre a vida humana e a sociedade, a

²⁶ Cf. *Ibidem* 128.

²⁷ Cf. *Ibidem* 129; cf. R.Braun, *Kohelet und die fruhhellenistische Popularphilosophie* [= BZAW 130] (Berlin 1973) 47-48.

²⁸ Cf. Robert Michaud, *Qohelet et l'hellenisme* (Paris: Cerf 1977) 182.

²⁹ Cf. *Ibidem* 162.

³⁰ Cf. Harry Ranston, *Koheleth and the Early greeks*, in *JTS* 24 (1923) 163.

³¹ Cf. *Ibidem* 160.

mesma influência é vista relativamente a Teógnis³². Para ele, quer Hesíodo quer Teógnis têm “semelhanças de linguagem”³³ com Qohelet. Mas não só. A directa influência de Teógnis aparecerá igualmente na partilha de um tema comum a ambos: a dependência central do homem face à divindade, quer no bem quer no mal da vida. Em 2,14; 9,2-3 Qohelet conclui, tal como Teógnis, que depois de ter visto e revisitado todo o mundo criado Deus acaba por tratar da mesma forma o ímpio e o homem justo, ou até mesmo o primeiro melhor do que o segundo. Em 3,17; 11,9; 12,14 Qohelet descreve como Teógnis a falta de esperança na imortalidade e na retribuição. H.Ranston relê na forma de retroversão o conceito hebraico de *miqrah* (sorte: 9,11) à luz do correspondente grego τυχη³⁴. Para H.Ranston Qohelet depende de Teógnis no seu pessimismo generalizado (6,3; 9,4), no convite ao *carpe diem* (2,24; 3,12.22), na comum representação de juventude (11,9; 12,7). Isto fá-lo-ía um produto acabado e seguro da atmosfera grega (7,16-18)³⁵.

Mais recentemente, Charles F.Whitley, na sequência de R.Braun³⁶, aceitou a influência helenista em Qohelet, nomeadamente sob uma forma indireta, em termos temáticos, tendo em atenção possíveis vínculos de pensamento cuja fonte e origem literárias não somos capazes de definir com precisão³⁷.

Ao longo do seu estudo Charles F.Whitley estabelece algumas comparações. Do seu ponto de vista é possível detectar influências epicuristas a partir da visão que Qohelet dá de Deus e a partir de algumas das suas reflexões sobre alguns aspectos da vida quotidiana³⁸. Na fundamentação da sua argumentação Whitley pressupõe um “contacto sustentado com o pensamento epicurista, o que dificilmente seria possível antes do reinado de Antíoco Epifânio (175-164 a.C.)³⁹. Para este autor, como para Robert Michaud e Harry Ranston, o *deus longinquus* dos epicuristas reflecte-se no Deus descrito por Qohelet⁴⁰ (5,1; 3,11; 8,17), o qual deixa os homens na ignorância, a não ser que algum descubra os seus segredos, os seus planos. Consequentemente, os próprios homens sábios têm muito pouca esperança de atingir o *dayat Ihwh* e de entrar

³² Cf. *Ibidem* 161.

³³ Cf. *Ibidem* 169.

³⁴ Cf. *Ibidem* 163.

³⁵ Cf. *Ibidem* 164.

³⁶ Cf. R.Braun, *Kohelet und die fruhhellenistische Popularphilosophie*, 146.

³⁷ “There is no evidence of literary dependency on literature with which Koheleth’s thoughts have affinities; it may be that he consulted certain sources and presented their substance in his own words, or again such material may have been current in oral form in the intellectual world of his day”: Charles F.Whitley, *Koheleth His language and Thought* [=BZAW 148] (New York – Berlin 1979) 182.

³⁸ Cf. *Ibidem* 166.

³⁹ Cf. *Ibidem* 165.

na Sua proximidade (8,17). Qohelet também reflecte (ou pelo menos retrata alguma relação, no opinar de Whitley) a concepção epicurista da morte, na qual o corpo se extingue com o evento da morte. Na concepção epicurista da morte a alma ($\psi\upsilon\chi\eta$) é vista da mesma forma como corpórea, e por isso, extingüível no acto de morrer do indivíduo. Whitley interpreta nesta linha a concepção de morte presente em 3,19-21: parece que, e ao contrário do ensinamento tradicional de Gén. 37,35; 1 Sam. 28,3-19; Job 3, 17-19), a morte para Qohelet significará e indicará uma extinção completa e definitiva. Isto explicaria por que Qohelet permanece tão apreensivo diante da morte e porque tem uma imagem tão sombria e trágica da mesma, ao ponto de a lamentar (6,12) e de suspirar pela passagem da juventude (11,10)⁴¹. Charles Whitley vê igualmente em 2,3; 5,18; 8,18 alguns vestígios do hedonismo epicurista⁴². Finalmente, Whitley apresenta 1,9 como outro exemplo reflexo do destino estóico, e 4,2-3 como relacionável e decalcável de Teógnis, ou de Homero, ou do Sófocles (496-405 a.C.), ou de Píndaro (522-442 a.C.), ou de Menandres⁴³. Quanto ao famoso catálogo das nações as suas conexões temáticas com a concepção hesiodiana do destino deverá, na sua perspectiva, tida como *óbvia!*⁴⁴

3. A recusa da influência grega em Qohelet

⁴⁰ Cf. *Ibidem* 166.

⁴¹ Cf. *Ibidem* 168.

⁴² Cf. *Ibidem* 170.

⁴³ Cf. *Ibidem* 173.

⁴⁴ Cf. *Ibidem* 175.

Ao contrário, outros estudiosos argumentam que a posição fundamental e o espírito geral da sabedoria de Qohelet não é uma especificidade de Israel, mas é algo comum a todo o mundo antigo, não apenas nos tempos de Qohelet mas já milênios e séculos atrás nos tempos das ancestrais literaturas sapienciais da Suméria⁴⁵, do Egito⁴⁶, e da Babilônia⁴⁷. Pelo que, os autores defensores desta tendência negam qualquer relação com as grandes correntes do pensamento grego, como o estoicismo, o epicurismo e o cinismo⁴⁸. Justificam as suas conclusões ora por uma análise linguística ora por comparação das discrepâncias temáticas entre Qohelet e estas correntes. Por vezes tentam refontalizar o pensamento de Qohelet na antiga literatura sapiencial oriental, mesmo se muitíssimo separados no tempo. Isto, não constitui, aliás, para estes autores um entrave a tais conclusões⁴⁹. Decisivo é, por exemplo, o determinismo de Qohelet. Este determinismo terá sido influenciado não pelas diversas filosofias gregas, mas pelas divindades astrais dos povos do Oriente antigo, nas populares regiões estelares dos antigos mesopotâmicos. Estas divindades astrais decidiam o destino fatídico para cada um⁵⁰.

Mais radical do que esta argumentação é a daqueles que simplesmente negam a possibilidade de descobrir em Qohelet seja que influência fôr, de qualquer tipo que seja⁵¹. Dentro desta linha de exegese Geoge Aaron Barton declina qualquer presença helénica em Qohelet com base em análises linguísticas⁵². Assim, a expressão *tahat hassemesh* (1,3) pode muito simplesmente ter sido uma frase característica do tempo de Qohelet sem ser uma retradução de alguma outra expressão grega, visto que esta expressão surge também numa inscrição fenícia (cerca de 300 a.C.)⁵³. No mesmo versículo o pronome demonstrativo *hu`* não aparece segundo o homérico uso do artigo como pronome demonstrativo⁵⁴. A palavra *pardesim* (2,5) derivaria do pérsico *pairi-*

⁴⁵ Cf. R.B.Y.Scott, *Proverbs Ecclesiastes*, 198.

⁴⁶ Cf. P.Humbert, *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israel* [=Memoire de l'Université de Neuchatel 7] (1929).

⁴⁷ Cf. O.Loretz, *Qohelet und der Alte Orient* (Fribourg 1964); George Castellino, *Qohelet and his wisdom*, in *CBQ* 30 (1968) 25.

⁴⁸ Cf. *La Bible de Jerusalem* 933-934.

⁴⁹ Cf. *Ibidem*.

⁵⁰ Cf. O.S.Rankin, *Israel's wisdom literature* (Edinburgh: T & T Clark 1936) 136-145.

⁵¹ Cf. Otto Kaiser, *Der Mensch unter dem Schicksal Studien zur Geschichte Theologie und Gegenwartsbedeutung der Weisheit* [=BZAW 161] (New York – Berlin 1985) 123.136.

⁵² Cf. Geoge Aaron Barton, *A critical and exegetical commentary on the Book of Ecclesiastes* [= ICC 9] (Edinburgh: T & T Clark 1908) 32.

⁵³ Cf. *Ibidem*.

⁵⁴ Cf. *Ibidem* 33.

*dieza*⁵⁵ e não do esperado grego παραδωσις. *Miqrah* (2,14; 3,19; 9,2.3) não deverá ser aposto e derivado de συμφωνη ου τυχη (cf. 2 Sam. 6,9). O mesmo se passaria com expressões como *`asot tob* (não retraduzíveis por ευπρατειν), *tob `aser yapah* (καλον και αγαθον não traduziria esta sequência, mas seria o equivalente de *tob weyapah*!). Por outro lado, aqui G.A.Barton contrapõe ainda o caso de Os.12,9 no qual nenhum vestígio de correspondência grega pode ser apresentado (*`eden aser hata`*), e a ocorrência de *adam* em 7,28 o qual não é o mesmo que *`ishah* devido ao grego ανθρωπος. *Adam* opôr-se-ia a *`ishah*, como em Gén. 2,22.23.25; 3,8.12.17.20.21⁵⁶. Qo. 12,13 *pitgam* é uma palavra derivada do pérsico, e não do grego φθηγμα ου επιταγμα.

Depois desta pequena pesquisa, George Aaron Barton tenta rejeitar toda e qualquer influência grega no livro do Eclesiastes com base em argumentos da ordem do pensamento e da filosofia⁵⁷. Percorrendo o catálogo das nações (3,2-8) não encontra o paradigma ético standard dos estóicos (ao contrário de Robert Michaud, Harry Ranston, e Charles F.Whitley), apenas uma reflexão normal de alguém atento e que relê a biografia humana no quadro do comum conflito de situações nas quais todos somos inexoravelmente apanhados⁵⁸. Numa época em que a Pérsia, depois os macedónios, e finalmente os romanos, conquistaram, oprimiram e abafaram em todo o mundo civilizado a tocha da liberdade, e em que as nações antigas e grandes eram literalmente esmagadas e asfixiadas, não admira que o indivíduo se sentisse impotente diante de tais processos, de tal situação. Então, terá sido muito natural que este clima tivesse chamado a atenção e influenciado as reflexões dos homens atentos e pensantes, independentemente da sua nacionalidade, e atingido cada indivíduo na sua situação concreta independentemente do grau de reflexividade e de consciência da realidade. Em Qo. 1,4-11 George Aaron Barton não nota sinais da teoria estóica dos grandes ciclos do mundo. De acordo com esta teoria no fim dos tempos tudo será destruído por um dilúvio ou pelo fogo, apenas com o objectivo de que a criação seja novamente recriada e colocada no seu ciclo (curso). Este novo tempo verá repetir-se tudo o que antes sucedeu no mais pequeno pormenor. Para este autor Qohelet não era

⁵⁵ Cf. Elias Bickermann apresenta este exemplo linguístico como indiciador da data tardia de composição do livro de Qohelet: cf. Elias Bickermann, *Four strange books of the Bible: Jonah, Daniel, Kohelet, Ester* (New York 1967) 141.

⁵⁶ Cf. George Aaron Barton 33.

⁵⁷ Cf. *Ibidem* 34.

⁵⁸ Cf. *Ibidem* 35.

adepto desta *reencarnação*. Em 1,4-11 Qohelet alude simplesmente ao facto de que muito frequentemente se repetem algumas situações e alguns erros, as gerações dos homens, o sol, os ventos, os rios, e os negócios humanos voltam a correr (aparentemente) o mesmo percurso. Por isso Qohelet mostra constantemente quer um certo desencanto quer um certo pleito, incómodo ao saber que o homem não pode encontrar aquilo que virá depois dele (cf. 3,11; 6,12; 7,14; 11,5). No que se refere ao dogmatismo estóico, George Aaron Barton considera que Qohelet é incoerente e inconsistente demais para o apoiar. Qohelet é eminentemente um observador que procura conhecimento e entendimento, e está sempre insatisfeito com qualquer definitividade, com todo o tipo de dogmatismo⁵⁹. George Aaron Barton relê a comparação entre a doutrina estóica e Qohelet segundo a óptica da divergência. Não encontra em Qohelet nenhum traço do materialismo e do dogmatismo estóico, da distinção dos diversos graus de divindade, da alegorização ou das adivinhações. O deus dos filósofos estóicos era pura razão. Os estóicos eram positivos e dogmáticos quanto à natureza divina e ao universo. Por seu turno, para Qohelet Deus e o Seu trabalho não se conseguem conhecer, pois Deus está infinitamente acima do homem (5,2). Se os estóicos se vangloriavam de conhecer a própria formação da alma da criança nascitura, Qohelet considerava um mistério a formação dos ossos da criança que está para vir ao mundo (8,17). Para os estóicos só aquilo que tinha valor perene poderia ser tido como *bom*, válido, mas para Qohelet um bem tão supremo não existia. O bem para Qohelet era algo relativo. Contudo, não existe nada melhor do que a própria vida (2,24; 3,12.13; 5,18; 9,7-10; 11.9-10). Enquanto que para os estóicos o homem sábio era o único homem perfeito, livre da paixão e absolutamente feliz, para Qohelet ao contrário o sábio trabalha em vão, se bem que Qohelet goste deles e os aprecie (1,13; 7,25; 9,16). Para Qohelet até a criança que ainda não nasceu é mais feliz do que um homem sábio (6,3-8). Logo, para Qohelet a sabedoria desemboca no desencanto e no não sentido, na futilidade⁶⁰.

No campo da moral da alma George Aaron Barton recusa também qualquer semelhança entre Qohelet e os estóicos, visto que a negação por parte de Qohelet da imortalidade da alma é diferente (3,18-22): é somente uma dúvida passageira não exprimível dogmaticamente. As teorias promotoras das influências gregas em Qohelet têm na sua maior parte sido construídas à volta da tendência em Qohelet para o *carpe*

⁵⁹ Cf. *Ibidem* 36.

⁶⁰ Cf. *Ibidem* 37.

diem, para gozar a vida, para comer e beber. Este autor rejeita esta suposição com base na reorientação destas dependências, destas influências. Para George Aaron Barton a matriz do *carpe diem* em Qohelet deve ser enraizada não a partir dos epicuristas, mas a partir das narrativas da Babilónia, de Gilgamesh⁶¹. Vai ainda mais longe sugerindo que os próprios epicuristas “são devedores no seu pensamento seminal aos antepassados pioneiros de Qohelet”⁶².

Robert Gordis defende a inconsistência do argumentação linguística em si mesma⁶³. Segundo este autor Qo.7,27 não reflecte de modo nenhum o método indutivo aristotélico, e Qo.2,23 não pode ser interpretado segundo a pesquisa filosófica do *summum bonum*, visto que isto significaria introduzir categorias formais estranhas ao pensamento de Qohelet. Qohelet procuraria o sumo bem, o objectivo dourado num espírito inteiramente remoto das considerações éticas de Aristóteles. Para Robert Gordis relacionar Qohelet ao sistema estóico é forçar a exegese, é uma eis-egese, uma leitura estranha e impositiva ao texto de ideias alheias⁶⁴. O catálogo das estações não poderá por isso ser visto à luz deste sistema filosófico por não estar aí em causa a teoria dos ciclos indefinidos do mundo. Ainda que os estóicos aceitassem o princípio do determinismo, estavam muito longe da visão de Qohelet para a qual a verdade era inatingível pelo homem, mesmo irreconhecível, restando ao homem somente como único prazer diante desta fatalidade o gozo e o divertimento. Isto distanciaria Qohelet do cinismo de Demócrito e do sistema de diatribe da escola estóica. Para além do mais, o uso tão característico do diálogo, o uso retórico do imperfeito, a técnica da personalização e da agressividade dirigida directamente ao adversário faltam em Qohelet. Assim, na linha de George Aaron Barton, este autor distancia Qohelet de Aristipo de Cirene e de Teodoro O Cireneu, e aceita a sugestão de que quer Qohelet quer a escola epicurista terão conhecido o texto de Gilgamesh e terão sido influenciados por ele simultaneamente, mas em geografias diversas⁶⁵. Isto levou Robert Gordis a concluir que Qohelet é eminentemente um hebreu nato e genuíno que constrói o seu pensamento “sobre autêntico pensamento bíblico”⁶⁶, que não procura harmonizar a sua herança hebraica e a sua espiritualidade judaica com as ideias gregas do seu tempo. Como prova Robert Gordis apresenta a ênfase que

⁶¹ Cf. *Ibidem* 43.

⁶² Cf. *Ibidem* 41.

⁶³ Cf. Robert Gordis, *Kohelet The man and his world*, 51.

⁶⁴ Cf. *Ibidem* 52.

⁶⁵ Cf. *Ibidem* 54.

⁶⁶ Cf. *Ibidem* 55.

Qohelet coloca na incapacidade humana para penetrar o absoluto da verdade como extensão da concepção bíblica profundamente enraizada da distância entre o divino e o humano, entre o homem e o seu Criador. Este modo de expressão poderá, quando muito, ser comparado a expressões semelhantes na sabedoria oriental ou às fontes judaicas tradicionais⁶⁷.

Vincenz Zapletal é um dos poucos autores que no início do século negou qualquer influência grega em Qohelet. Reflete com base em algumas considerações temáticas, e com comparações filológicas. Rejeita a suposta influência de Heráclito proposta por Pfeleiderer⁶⁸ (e que fez escola!), e tal como Robert Gordis mais recentemente rejeita qualquer traço de Aristóteles, pelo menos detectável. Estuda o exemplo de Qo.2,3 (*eh zeh tob*) como comprovação da forma de pensar hebraica muito concreta por parte de Qohelet, não segundo o processo abstrato aristotélico de conceber o *summum bonum*⁶⁹. As influências estoíca, epicurista⁷⁰, e de Plutarco⁷¹ são igualmente postas de lado. Todavia, reconhece *algum contacto* com os filósofos gregos. Esta afirmação permanece, contudo, demasiado hipotética e indefinida, assim como resulta no mínimo pouco claro como se pode afirmar (e com que sustentação?) que Qohelet leu seguramente os autores gregos!⁷²

Elias Bickermann compara tematicamente algumas linhas do pensamento de Qohelet com os estoícos e conclui pela recíproca diversidade. Para os estoícos o homem era concebido pelo modelo da virtude, o que fazia do actor o modelo ideal, e do homem virtuoso o sujeito ideal e perfeito. O actor iconizava este paradigma na medida em que representando o destino não podia fazer mais do que limitar-se resignadamente a representar encenando aquilo que os deuses do Olimpo lhe impuseram que fizesse. O homem estoíco era, no palco da vida, por isso, um homem só. Ora, segundo Bickermann, Qohelet não estava só, pois enquanto judeu era parceiro de uma Providência num pacto de aliança desde os tempos patriarcais. Qohelet sentir-se-ia membro de um povo e de uma promessa, para os quais “no horizonte de uma fé baseada na aliança a teodiceia era supérflua”⁷³. Por outro lado, (continua Bickermann) para os gregos a futilidade do mundo (*hebel*) constituía

⁶⁷ Cf. *Ibidem* .

⁶⁸ Cf. Vincenz Zapletal, *Die Vermeintlichen Einfluss der griechischen Philosophie im Buche Kohelet*, in *Bib.Zeit.* 3 (1905) 34.

⁶⁹ Cf. *Ibidem* 129.

⁷⁰ Cf. *Ibidem* 135.

⁷¹ Cf. *Ibidem* 133.

⁷² Cf. *Ibidem* 138.

⁷³ Elias Bickermann, *Four strange books of the Bible*, 147.

gnosticamente um degrau, um pretexto para a libertação. Ao invés, para Qohelet seria um passo resignado em direção ao desencanto e ao desespero⁷⁴. No que diz respeito à concepção grega da fausticidade moirística da existência, a sorte arbitrária (*miqrah*) era endeusada na τυχη. Ainda que esta sorte fosse criticada, esta crítica divergia da de Qohelet, dado que os gregos criticavam o mundo exterior enquanto governado por esta sorte oscilante e ocasional, fatídica e imprevisível, ao passo que Qohelet é mais radical no seu questionamento. Qohelet, ainda que não critique Deus, ainda que descontente com Ele, tem de O preservar, e, então, remete-se à crítica do próprio sentido último da vida⁷⁵, e põe em causa o princípio da retribuição.

Ernest Horton concorda com Vincenz Zapletal neste último ponto⁷⁶. O estudo deste autor assenta não só numa argumentação linguística e filológica, mas também na comparação feita entre o conceito qoheletiano de *opostos* com o correspondente conceito grego. Ernest Horton rejeita liminarmente qualquer aproximação de Qohelet às teorias taoística, fluxionista, e grega dos opostos⁷⁷. Não consegue encontrar em Qohelet os habituais dois membros de um par presentes nestas teorias⁷⁸. A concepção heraclitiana dos contrários como um todo harmonioso parece ausente em Qohelet, pois o autor do livro do Eclesiastes fixa-se na descrição dos eventos naturais na sua naturalidade, enquanto acontecem sem mais⁷⁹. A mesma conclusão é obtida no estudo da comparação com o objectivo dourado aristotélico (à semelhança de Robert Gordis). Por outro lado, a concepção aristotélica da virtude como uma justa medida de receio, desejo, pena e emoções não se encontraria em Qohelet, para quem a virtude é simplesmente uma atitude⁸⁰, em vez de um detalhado exame de instruções. Qohelet parece também não se importar com a concepção aristotélica de divindade entendida como aquela presença que dita a informação certa à pessoa certa no momento certo. Qohelet menciona apenas os extremos a ser evitados na abordagem e na obtenção do fim dourado supremo (7,14-18)⁸¹, para permanecermos imunes e impavidamente silenciosos com aquilo que outros dirão sobre isso (7,21-22). No fim do seu estudo Ernest Horton acaba por rejeitar a suposição enquanto tal de uma influência presente e

⁷⁴ Cf. *Ibidem* 151.

⁷⁵ Cf. *Ibidem*.

⁷⁶ Cf. Ernest Horton, *Kohelet's concept of opposites as compared to samples of greek Philosophy and Near and Far Eastern Wisdom Classics*, in *Numen* 19 (1972) 19.

⁷⁷ Cf. *Ibidem* 7.

⁷⁸ Cf. *Ibidem* 15.

⁷⁹ Cf. *Ibidem* 16.

⁸⁰ Cf. *Ibidem* 2.

⁸¹ Cf. *Ibidem* 3.

detectável em Qohelet. Numa posição equilibrada defende que, devido às raízes semíticas de Qohelet, uma *total* independência das literaturas gregas e orientais não poderá pura e simplesmente sustentar-se. Por conseguinte, Qohelet deverá ser aproximado do movimento sapiencial do oriente babilónico, apesar das *dissemelhanças* ⁸².

4. Uma suposição indevida?

Até que ponto se poderá reconstruir o influxo da filosofia grega no livro do Eclesiastes, por mais tardio que este seja? É possível esta arqueologia literária? De que modo? Estas são as questões decisivas, cuja constante revisitação não tem gerado consensos, e de cuja resposta dependerá a própria interpretação do livro de Qohelet⁸³.

Em termos gerais, e tendo em conta alguns estudos e sugestões já feitas, a influência grega foi mais suposta e aceita no fim do século passado, e nos princípios deste. Nessa altura, com as descobertas de textos egípcios e da literatura oriental, a tónica deslocou-se para a sugestão de uma grande afinidade entre o livro do Eclesiastes e o mundo sapiencial oriental antigo, preterindo-se assim o conjunto de influências do mundo helénico. O próximo Oriente antigo tornava-se assim no contexto explicativo, na matriz do livro de Qohelet. A *explícita* influência grega, se bem que como leitura interpretativa deste género do livro do Eclesiastes nunca tenha sido abandonada, tem sido nos últimos anos mais suposta do que efectivamente provada e aceite. Esta influência tem sido apresentada e vista sobretudo em termos de contactos sociológicos e de influxos ambientais que poderão ter permitido e facilitado a Qohelet um melhor conhecimento das ideias gregas. O método é eminentemente comparativístico, tentando estabelecer pontes de ligação entre a recorrência de alguns temas em Qohelet com outros também eles frequentes no pensamento expresso na literatura helénica. Isto permitirá aceitar a legitimidade e a razoabilidade da influência de algumas *ideias* do mundo grego em Qohelet, a possibilidade de ver, retrazar tanto quanto possível, este influxo no livro do Eclesiastes mais do que em qualquer outro livro da Bíblia Hebraica⁸⁴.

⁸² Cf. *Ibidem* 18.

⁸³ Cf. James L. Crenshaw, *Ecclesiastes A Commentary* (Philadelphia: Westminster Press 1987) 51.

⁸⁴ Cf. Martin Hengel, *Judaism and Hellenism*, 115.

Este processo exige cautelas. Com efeito, será extremamente difícil (se não mesmo impossível) detectar em Qohelet a presença de grecismos⁸⁵. Por outro lado, há que distinguir a influência de ideias da influência directa de um autor ou dos seus escritos. É muitíssimo questionável todo o esforço e as propostas daqueles que encontram influências *directas* de alguns filósofos gregos em Qohelet. Aquando da composição do livro, Qohelet não dispunha dos nossos meios de hoje, nem estava preocupado com direitos de autor, muito menos em fazer uma crítica (positiva ou negativa) àquilo que outros já tinham dito ou escrito. O armazenamento de informação ainda não estava compartimentado. Qohelet legou-nos um trabalho inspirado, não uma historiografia ou uma recensão. Isto faz com que as ditas influências directas de filósofos gregos ou de sistemas filosóficos gregos – estóicos, epicuristas, cínicos, e outros – permaneça, no mínimo, indemonstrável. A pontualização destes contactos, devido ao desconhecimento do passado do próprio Qohelet, permecem pouco convincentes. A favor desta desconfiança, deste descrédito, está a própria análise linguística e lexical feita a todo o livro de Qohelet, a qual não permite concluir de certas correspondências de vocabulário. Não se pode dizer com certeza se Qohelet em algum ponto do seu discurso está a retroverter para hebraico algum conceito ou os escritos de algum filósofo grego que ele possa ter conhecido ou que tenha exposto em cima da sua secretária aquando da composição do seu livro. Poderá então ser dada razão a Robert Gordis para quem qualquer semelhança só poderá ser estabelecida ao nível do “*tratamento literário de temas filosóficos*”⁸⁶. Para além do mais, o livro de Qohelet não pode sem mais ser considerado um livro de filosofia no sentido estrito do termo⁸⁷ (ainda que tal já tenha sido sugerido), pois o estilo da escrita de Qohelet caracteriza-se pela não sistematicidade, pela forma solta e por vezes ilógica e incoerente da exposição das ideias. Qohelet não foi um filósofo de profissão, nem o livro do Eclesiastes é um tratado de filosofia, ainda que “algum espírito socrático de pesquisa e de autonomia do espírito humano respire das linhas de Qohelet”⁸⁸. Ainda que Qohelet disponha de uma enorme curiosidade científica própria de um espírito e de um temperamento dado à reflexão em busca da verdade, ele não se preocupa com conceitos ou grandes processos de abstracção. Qohelet discorre segundo um modelo tipicamente semita ao perguntar e analisar a vida quotidiana do

⁸⁵ Cf. A.H.Mcneile, *An Introduction to Ecclesiastes* (Cambridge: University Press 1904) 43.

⁸⁶ Cf. Robert Gordis, *Kohelet The man and his world*, 53.

⁸⁷ Cf. R.B.Y.Scott, *Proverbs Ecclesiastes*, 196.

⁸⁸ S.H.Blank, *Ecclesiastes*, in *The Interpreter's Dictionary of the Bible* (1962) 9.

homem comum (2,11.14.22; 4,4). Qohelet é crítico dos ensinamentos tradicionais, da ala radical do movimento sapiencial tradicional que criou uma longa história no próximo oriente antes do aparecimento do racionalismo grego⁸⁹. Qohelet distancia-se da comunidade e coloca em parêntesis o princípio tradicional da retribuição⁹⁰. É verdade que Qohelet viveu numa Palestina helenizada. Mas isto não é suficiente para ver em Qohelet um compromisso e uma expansão do movimento sapiencial hebraico em ordem à assimilação da informação de pensadores gregos como Homero, Sófocles, Platão ou Aristóteles. Ao invés, Qohelet terá desta literatura e destes autores tido o conhecimento que qualquer judeu da altura possuía, simplesmente pelo facto de habitar em Jerusalém durante os séculos III e II a.C.⁹¹

Somos assim remetidos novamente ao juízo inicial: decidir se Qohelet pode ou não ser catalogado como um produto helenizado fruto de influências directas ou indirectas, ou se estamos perante um desvio ou uma deterioração interna ao próprio movimento sapiencial em Israel. Quem moldou o pensamento e a mentalidade de Qohelet? As novas ideias gregas? Ou o horizonte fechado do movimento sapiencial tradicional, o qual já não conseguia responder a todas as dúvidas e questões (nomeadamente ao princípio de retribuição), nem estava aberto a novas ideias fossem quais fossem e viessem de onde viessem? Martin Hengel orienta-nos na resposta. Na realidade, devemos ver o pensamento de Qohelet por ele mesmo, porque o problema de *uma* qualquer *suposta* influência “não pode ser resolvido pela enumeração de paralelos, pois os exemplos aduzidos do mundo antigo são muito dispersos”⁹², díspares. Mesmo se deixamos de lado todo o conjunto de escolas filosóficas, estes exemplos vão desde poetas arcaicos e aristocráticos como Hesíodo, Teógnis e Simónidas, até outros pensadores solitários e tardios como Marco Aurélio. Em segundo lugar, e também relevante, a difusão internacional dos temas humanos sapienciais e universais torna a indicação objectiva e pontual de paralelos imprecisa ou ilegível quanto à sua origem⁹³.

Qohelet é, na verdade, original quer na linguagem quer no pensamento. Isto não dilui ou nega, contudo, uma grande tradição anterior a ele. Qohelet está perfeitamente consciente dela (2,13), mas não totalmente dependente, visto que

⁸⁹ Cf. R.B.Y.Scott, *Proverbs Ecclesiastes*, 197.

⁹⁰ Cf. Martin Hengel, *Judaism and Hellenism*, 121.

⁹¹ Cf. James L. Crenshaw, *Ecclesiastes A Commentary*, 51.

⁹² Martin Hengel, *Judaism and Hellenism*, 116.

⁹³ Cf. *Ibidem*.

constrói as suas reflexões depois de ter recebido todos estes conhecimentos e tradições, os quais não os toma por completamente ultrapassados. Devido à sua originalidade e unicidade, e tomando em linha de conta a impossibilidade na determinação precisa de influências directas e explícitas de algum texto grego no seu texto hebraico⁹⁴, as provas deste tipo de estudo comparativo permanecem demasiado débeis e ténues na base exígua da sua fundamentação. O mais importante a ser notado será o facto de que Qohelet viveu indubitavelmente numa Palestina helenizada. Daqui apenas se poderá deduzir que terá sido praticamente impossível uma imunidade completa de Qohelet face às novas ideias que andavam no ar, ao contacto com outra cultura e com outras mentalidades. Será então válido e suficiente avançar argumentativamente até á conclusão de que conceitos como *hebel*, *itron*, *miqrah*, e *tahat hassemesh* são meras retraduições hebraicas de originais gregos? Poderá ser afirmado como faz A.H.McNeile a partir dos fluxos inspiradores do ambiente histórico, que “as afinidades de Qohelet com o pensamento grego são próximas e significativas”?⁹⁵ Pelo menos torna-se presumível que uma tal conclusão seja exagerada e, precisamente por isso, indevida. R.B.Y.Scott apresenta uma posição acertada e equilibrada, exactamente porque consegue conceptualizar o relacionamento de Qohelet com o mundo grego sob a forma indefinida e psicológica (mas correcta) de *estimulação*. O máximo que se poderá concluir com segurança é que “o pensamento de Qohelet deverá ter sido *estimulado* pelo pensamento grego conhecido em segundo mão”⁹⁶, na medida em que muitas dessas ideias terão sido ventiladas e discutidas na Palestina, provavelmente até antes da conquista da região por parte de Alexandre Magno em 332 a.C. Qohelet terá tido algum contacto com estas novas ideias e terá conhecido de alguma forma a cultura helénica. No entanto, o grau a que tal conhecimento chegou é extremamente difícil, senão impossível, de determinar. Sabemos apenas que Qohelet respirou numa atmosfera culturalmente helenizada. E é este *ar*, esta *respiração* visível no texto do Eclesiastes?

Martin Hengel sugere apenas alguns factores comuns, algumas inspirações comuns, e estabelece correctamente uma ponte entre Qohelet e o mundo grego em termos sociológicos e temáticos. Característico daquela época era o seu espírito individualista e cosmopolita que irrompia pelo anonimato impessoal da anterior

⁹⁴ Cf. O.S.Rankin, *Ecclesiastes*, 14.

⁹⁵ A.H.McNeile, *An Introduction to Ecclesiastes*, 46.

⁹⁶ R.B.Y.Scott, *Proverbs Ecclesiastes*, 197.

tradição sapiencial. Ora, este espírito, ainda que caracterizador da literatura sapiencial no seu todo, pode ser apontado como relevante no pensamento do Eclesiastes⁹⁷. Qohelet, observador e atento como era, deverá ter conhecido de perto a ética e o conjunto dos valores da burguesia grega. Do seu texto poder-se-á reconstruir uma ética burguesa. Na época de Qohelet a burguesia representava o estrato da sociedade mais bem sucedido, vivendo dos louros das suas actividades comerciais e dos rendimentos a terra (11,1). Era a classe social dominante e influente no mundo helenista⁹⁸. No que diz respeito ao criticismo religioso grego e ao horizonte de destino envolvente de toda a realidade humana, Martin Hengel sugere a sua possível transmissão através de oficiais, mercadores e soldados, gente esta extremamente comum em Jerusalém e na Palestina do tempo⁹⁹. A comunicação desta mundividência terá ajudado Qohelet na sua crítica radical e lógica do princípio sapiencial e legislativo da retribuição. Assim se compreenderá a centralidade da dimensão fáustica da vida, presente matricialmente ao longo de todo o livro. Contudo, Qohelet não hipostazia a *miqrah*. Consequentemente, Deus em Qohelet perde de alguma forma o seu carácter pessoal. A relação do homem com Deus torna-se ossificada. Deus é removido para longe do homem de tal forma que o “Deus de Qohelet torna-se um destino impessoal”¹⁰⁰.

Em síntese, as influências gregas em Qohelet permanecem mais uma suposição do que uma realidade demonstrável. Ficamos pelo campo das aproximações.

José Carlos Carvalho

Didaskália 28/2 (1998) 137-156.

⁹⁷ Cf. O.S.Rankin, *Ecclesiastes*, 15.

⁹⁸ Cf. Martin Hengel, *Judaism and Hellenism*, 126.

⁹⁹ Cf. *Ibidem* 125.

¹⁰⁰ *Ibidem*.